

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

Вл. СОЛОВЬЕВ: PRO ET CONTRA

*Личность и творчество Владимира Соловьева
в оценке русских мыслителей и исследователей*

Антология
Том 2

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2002

I

**ЛИЧНОСТЬ
И МИРОВОЗЗРЕНИЕ**



Вл. С. СОЛОВЬЕВ

<Автобиографическое>

<...> Отец наш, хотя не занимался прямо нашим воспитанием, оказывал на нас самое благотворное влияние. Помимо того значения, которое имел в семье человек нравственного авторитета и всецело преданный умственному труду и идейным интересам, кроме этого отец, не вмешиваясь в нашу тогдашнюю детскую жизнь, умел в самые важные моменты, по крайней мере моего духовного развития, оказать на него наилучшее действие. Так, когда в детстве мной овладело крайнее религиозное возбуждение, так что я не только решил идти в монахи, но, ввиду возможности скорого пришествия антихриста, я, чтобы приучиться заранее к мучителям за веру, стал подвергать себя всяким самоистязаниям, отец — сам человек глубоко религиозный, но чуждый исключительности, подарил мне в день именин, вместе с житиями святых, «Олимп», книгу доктора Петискуса, обильно украшенную изображениями греческих богов и богинь. Эти светлые образы сразу пленили мое воображение, *расширили и смягчили мою религиозность*.

<...> Благодаря отцу, детские книги по естественным наукам составили также важный элемент моего раннего чтения и не остались без влияния на мое дальнейшее умственное развитие. Особенно помню я одну книжку под названием «Космос» (не Гумбольдта, конечно) с раскрашенными картинками разных допотопных животных. И доселе понятие космогонического процесса связано в моем воображении с представлением каких-то земных чудовищ.

Общественная среда нашей семьи была весьма блестяща в образовательном отношении и, без сомнения, оказала косвенное влияние на мое духовное развитие. Между ближайшими друзьями моего отца, собиравшимися у нас еженедельно, были

самые знаменитые московские ученые и литераторы того времени.

<...> Самостоятельное умственное развитие началось у меня с появления религиозного скептицизма на тринадцатом году жизни. Ход моих мыслей в этом направлении был совершенно последователен, и в четыре года я пережил один за другим все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборства, я перешел к рационализму, к неверию в чудо и в божественность Христа, стал деистом, потом пантеистом, потом атеистом и материалистом. На каждой из этих ступеней я останавливался с увлечением и фанатизмом. Так, в эпоху своего протестантизма я не ограничивался охлаждением к церковному богослужению, к которому прежде имел страсть, но предался практическому иконоборству и выбросил за окно и в помойную яму некоторые иконы, бывшие в моей комнате. Когда я додумался до того, что Бога вовсе нет, а есть только материя, я с таким жаром проповедовал эту новую веру одному своему приятелю¹, что он, вместо всяких возражений заметил: «Я удивляюсь только одному: почему ты не молишься этой своей материи?» Мой отец, хорошо видевший, что происходит в моей голове, воздерживался от прямого противодействия, но косвенным образом старался показать мне, что смотрит на мое неверие как на болезнь, очень огорчен ею, но уверен, что я в конце концов должен выздороветь. Такое отношение со стороны человека с умственным и нравственным авторитетом было, конечно, наилучшее, во всяком случае оно произвело большее действие на мой упрямый и самоуверенный ум, нежели прямые аргументы, на которые я всегда нашел бы что возразить, тогда как теперь мне оставалось только говорить себе, что я умнее, развитее и проникательнее моего отца, что я, конечно, с полной уверенностью и спокойной совестью говорить себе не мог. Поэтому я старался вовсе не ставить этого вопроса, который оставался в глубине моей души ввиду какой-то неловкости, усиливавшейся, когда я замечал в отце признаки скрытого огорчения. Неверие мое возникло самостоятельно, не только вопреки настроению семьи, но и против многих моих близких друзей, с которыми я постоянно спорил. Но затем, в старших классах гимназии, мой отрицательный образ мыслей стал находить себе пищу в чтении и в разговорах с двумя-тремя товарищами нигилистического направления. Из книг всего более подтверждения своим мыслям нашел я в огромном, восемнадцатитомном сочинении бельгийского профессора Laurent

«Etudes sur l'histoire de l'humanité»², особенно в том томе, который называется «La philosophie du XVIII-e siècle et le christianisme»³. Книги эти лежали в кабинете моего отца, я читал их тихонько от него, главным образом летом на даче, в то время, когда он уезжал в Москву для своих архивных занятий. Книга Ренана «Vie de Jésus»⁴ произвела во мне разочарование, частью потому, что я страстно жаждал прочесть ее и достал с величайшими затруднениями и пожертвованиями, а частью, может быть, благодаря отсутствию настоящей серьезности в отношении к религиозным предметам во всем мирозерцании этого писателя. Мой отец, узнав с каким трудом и за какие деньги достал я Ренана, пожал плечами и сказал: «Вот нашел с кем возиться. Уж лучше бы ты прочел Сальвадора⁵, если хочешь что-нибудь сильное по этой части, а у Ренана не только мысли, но и цитаты все фальшивые.

Еще менее благоприятное впечатление произвели на меня домашние наши отрицатели, из которых в особенности Писаревым увлекался мой старший товарищ.

Я поступил в университет с вполне определившимся отрицательным отношением к религии и с потребностью нового положительного созерцания для ума. В естественных науках, которым я думал себя посвятить, меня интересовали не специальные подробности, а философская сторона естествознания. Поэтому я серьезно занялся только двумя естественными науками: морфологией растений и сравнительной анатомией. Ища философию в естественных науках, естественно было обратиться к самой философии. Интерес к ней был во мне раздражен, но не удовлетворен известной книгой Льюиса⁶. Вслед за ней я прочел Куно Фишера, «Этику» Спинозы, «Логику» Гегеля и главные сочинения Фейербаха. Материализм, до которого я своим умом додумался прежде, принял теперь более утонченный, идеалистический характер под влиянием Спинозизма и Гегельянства...





И. М. АНДРЕЕВ

Владимир Соловьев — мистик в свете православия

(К 50-летию со дня смерти)

Наука есть метод. Еще в большей степени религия есть метод. В зависимости от различия метода отношения к идее Бога религиозная проблема может разрешаться весьма различно (атеизм, пантеизм, деизм, теизм).

Из генетических религий совершеннейший метод представляет собою христианство. Современнейшим методом христианства является православие. Но что собой представляет метод православия? Как показывает самое слово «православие» — это есть прежде всего правильное славословие Бога. Ведь Бога можно и понимать, и служить Ему, и жить Им и в Нем — различно. Боязнь неправильного, ошибочного или недостаточного понимания Бога и служения Ему — вот основная забота православия.

Молитва есть основа общения с Богом. Но существует иерархия ценностей самих молитв. Молитвы могут быть просительные, благодарственные, покаянные и славословящие. Высшая, ценнейшая, угоднейшая молитва — славословие. Православие это и утверждает. Совершенное славословие Бога, по существу, есть синтез всех религиозных состояний. В нем и самоотвержение любви к Богу, — основы основ Богообщения, — и благодарность надежды, и умиление веры, и страх Господень, и чистейшая радость радуги слез искреннего покаяния и все остальные бездымные и чистейшие духовные чувства преображенной и устремленной горе души человека. Истинное славословие не может быть со страстью или в экстазе (это только в католическом опыте допускается); по православному методу, славословие должно быть бесстрастно и безвидно. Вот почему такое огромное

значение в духовной жизни православный метод придает постоянному трезвению. Если в католическом методе высшая добродетель есть послушание, то в православном методе высшая добродетель есть рассуждение.

Ошибки славословия могут корениться в рациональной или иррациональной сфере человека. Рациональные ошибки носят название «мнения», а иррациональные (преимущественно в области чувств, когда душевное переживание принимается за духовное) называется «прелестью». Православный метод представляет собою чрезвычайно тонко и глубоко разработанное учение о мнении и прелесть. Истину, полученную в Откровении от Самого Христа и огражденную от искажений догматическими определениями семи Вселенских Соборов, православный метод научает ценить превыше всего и охранять паче всего. Высшим авторитетом в вопросах вероучения и нравоучения православная Церковь считает согласный соборный двухтысячелетний религиозный опыт святых. Отсюда — принципиальный и неколебимый консерватизм православия.

Цель жизни православного христианина — спасение. Смысл жизни — «стяжание Св. Духа», без чего невозможно спасение. Путь спасения в православной Церкви уже имеется. На протяжении двух тысячелетий этот путь дал сонм святых, по стопам которых и следует идти, чтобы спастись. Поэтому не надо никакого иного, другого, нового, более широкого или более удобного, или более разумного, или более светлого пути. Не надо более ясного понимания того, что нарочито, до времени, не открыто Самим Спасителем. Не надо более умного, или более оригинального, или более утонченного, или более изощренного человеческим умом понимания догматов, чем они открыты Богодухновенными Соборами. Ибо таково изволение Св. Духа, о чем свидетельствуют, согласно и соборно, все святые. Не надо никаких новых, более прямых или более окружных, путей и перепутий, кроме пути православных святых! Не надо никаких «возрождений» христианства, никакого «нового религиозного самосознания», ибо православное христианство никогда не умирало и умереть не может и никакого «нового» религиозного самосознания, ведущего ко спасению — нет! Не надо никаких реформ и обновления (обновленчества) и насильственного «развития» в Церкви, которая создана совершенной в своем органическом росте. Не следует насильно разворачивать лепестки бутонов, которые сами распустятся с благоуханием роз теплом и светом Божественного солнца Благодати. Эти благодатно распускающиеся цветы — святые, которые своим появлением сви-

детельствуют, что православная Церковь благодатна до наших дней.

Микроскопы и телескопы законны на земле, ибо только содействуют увеличению Славы Божией. Но никаких «духовных» микроскопов и телескопов для изучения самой природы Божественной Любви, Благодати, Премудрости (Софии) — быть не может. Дух дышит, где хочет, и только чистые сердцем узрят Бога. Богословствование имеет пределы, за которыми оно переходит в бесстрастное созерцание истины безвидным умом, возможное только, как дар свыше. Молчание — таинство будущего века, а потому да молчит всякая плоть перед лицом Тайны Господней. Ничего своего, ничего от себя, ибо Спаситель Сам сказал: «Я есмь Путь и истина и жизнь, Никто не приходит к Отцу, как только через Меня; без Меня не можете делать ничего; Всякое растение, которое, не Отец Мой Небесный насадил, искоренится». Православие требует хранить эти слова в сердце и вспоминать их перед каждым деянием своим, особенно же перед богословствованием.

Православная Церковь всегда признавала и будет признавать святых — истинными выразителями христианства и величайшими учителями жизни. Охранительный православный метод проверен 2000-летним путем. Преподобный Серафим Саровский, современник Пушкину, подвизался, уподобляясь подвижникам самой глубокой древности. Он простоял тысячу ночей на камне в столпнической молитве, показал в Фаворском свете преображение человеческого лика и новыми словами подтвердил двухтысячелетнюю истину о том, что смыслом человеческой жизни является «стяжание Св. Духа».

Русское консервативное православное монашество шло и идет по стопам основателей древнего христианского монашества Антония Великого и Пахомия Великого.

«Аскетические опыты» епископа Игнатия Брянчанинова¹, «Путь ко спасению» епископа Феофана Затворника², труды и поучения Оптиных старцев Льва, Амвросия³, «Моя жизнь во Христе» приснопамятного протоиерея Иоанна Кронштадтского⁴, — новыми словами учат нас тому же консервативному, охранительному православному методу, которому учили свв. Отцы и Учители Церкви первых веков христианства. Православная аскетика лежит в основе не только нравственного, но и догматического, и апологетического, и литургического, и вообще всякого православного богословствования. Ибо только «свет Христов просвещает всех», а «мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Только «чистые сердцем узрят Бога» и только

«кроткие наследят землю»; только «алчущие и жаждущие правды насытятся» и только изгнанные за правду и гонимые за Христа достойны великих наград в Царствии Небесном. Истинное богословствование есть дар Божий, и только святые могут удостоиться стать истинными Учителями духовной мудрости.

Русская православная Церковь не иссякла благодатью. Кошунственная хула и клевета на Русскую Церковь, будто бы со времени Петра Великого находящуюся в «параличе», — опровергается простыми и ясными знаменами: святыми подвижниками, исповедниками и мучениками XVIII, XIX и XX веков.

«Филаретовское» (как презрительно говорят многие), «лампадное» (по ироническому выражению епископа Иоанна Шаховского⁵), «консервативное», охранительное русское православие сияло и сияет лучезарным светом, которого не видят только духовные слепцы.

Это «консервативное» (т. е. охраняющее Истину) православие борется в настоящее время с разнообразными формами обновленческого православия: Советской церковью, самочинными автокефалиями, пренебрежением к святым Канонам, проповедью единения между истиной и Ложью, широкими потоками экуменического движения, беспредельным расширением понятия о церковной икономии, деятельностью ИМКА⁶, обновленческими принципами нового богословского образования и т. п.

Показать мистический облик и мистическую устремленность гениального мыслителя В. С. Соловьева в свете «консервативного» православия и является задачей настоящей статьи.

В. С. Соловьев родился 16 января 1853 г. в Москве. <...> Таким образом, уже по наследству Вл. Соловьев получил и способность к философии (от Сковороды), и склонность к науке (от отца), и склонность к церковности (от деда) и мистическую озабоченность (от матери). Родился он недоноском и на всю жизнь остался физически слабым и хрупким. Слишком раннее и быстрое умственное развитие, при слабости здоровья, содействовало неуравновешенности и повышенной чувствительности его натуры. Польская католическая кровь матери определила его будущие симпатии к Польше и католичеству.

Раннее детство Соловьева протекало в атмосфере религиозной мистики и романтической поэзии. Вечно занятый отец не был близок духовно ребенку и не имел на него влияния. Влияния были женские: набожной матери и набожной воспитательницы Анны Кузьминичны Колеровой. <...> Слабый, хрупкий, чуткий, нервный и впечатлительный ребенок, с отроческим

живым воображением и рано развившейся фантазией, склонный к мечтательности и замкнутости, жадно впитывал окружающую атмосферу и начинал «сказочничать» сам, перевоплощаясь в образы таинственных подвижников и героев, декламируя волнующие монологи и разыгрывая целые сцены. Под впечатлением аскетических подвигов и «Житий святых», он воображал себя пустынно-аскетом, сбрасывал с себя ночью одеяло и мерз «во славу Божию». Никто не препятствовал ему в этих детских экзальтированно-мистических грезах и никто не замечал тонкого и благоуханного яда, отравлявшего юную душу. Религиозные, эстетические и ранние эротические переживания смешивались в один клубок. Преждевременно развившаяся чувственность, пылкая религиозность и поэтическая мечтательность, переплетаясь между собою, извратили его первый мистический опыт.

Девятилетним мальчиком он «влюбился» в девятилетнюю же девочку. Влюбленность не была взаимной. Это привело к первым эротическим страданиям, ревности к сопернику, к бессонной ночи. Затем, непосредственно после этой первой детской чувственной вьюги, явился первый детский мистический опыт.

В поэме «Три свидания» он сам подробно это описал. <...> Нет никакого сомнения в том, что Соловьев правильно, искренне, правдиво и откровенно описал свой подлинный мистический опыт и его мистическую этиологию⁷. Связь между чувственной взволнованностью («душа кипит в потоке страстных <мук>») и последующим мистическим светлым видением не случайна. Эротика и мистика здесь тесно сплетены. Корни религиозного опыта всей жизни Вл. Соловьева — в этом детском видении. Но эти переживания не православны и не церковны... Это — чистая прелесть.

Православная аскетика требует для всякой молитвы соответствующей подготовки. Нельзя от смеха и игр тотчас переходить к молитве. Нельзя, не успокоившись от чувственных волнений, начинать молиться. «Прелесть» — есть усвоение человеком лжи, принятой за истину; душевного переживания, принятого за духовное состояние.

Святые отцы Православной Церкви воспрещают не только составлять произвольные мечты, но и преклоняться произволением и сочувствием к мечтам и видениям, которые могут возникнуть независимо от нашей воли.

<...> Если «душа кипит в потоке страстных мук» чувственной влюбленности и ревности, то следующее непосредственно

за этим состоянием «видение» не может быть не чем иным, как прелестью.

Понимая, что в основе его светлых видений лежит темная чувственность, Вл. Соловьев впоследствии написал стихотворение, в котором образно и ярко выразил мысль о том, что темное является необходимым корнем светлого.

...Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...

Это — поэтическое оправдание прелести, которое само является соблазном. Темная и грубая чувственность может сублимироваться в лучезарную и тончайшую душевную эмоцию, но принимать ее за духовное состояние — есть прелесть. Только в том случае, если корни чувственности уничтожаются и заменяются корнями чистой духовности — можно ожидать появления духовных цветов и духовных плодов.

Духовное развитие ребенка Соловьева шло по ложному пути, а родные и близкие, его окружавшие, не понимали этого, а потому и не могли ему помочь.

После мечтательного, с извращенно-мистическими переживаниями, детства, наступает мятежное, бурное и буйное отрочество с дикими играми и шалостями, наводящими ужас на обывателей. Отроческое воображение Соловьева увлекается романтикой «страха и ужаса», привидениями, призраками, явлениями чудесными, таинственными, сверхъестественными, но одновременно с этим идет и увлечение естествознанием, приводящее позднее к материализму и натуралистической революционной романтике.

В 13 лет Соловьев уже «не верит в мощи», а в 14 лет перестает ходить в церковь. Ранняя юность (с 18 до 19 лет) проходит под знаком яростного атеизма.

По плодам их узнаете их. «Прелесть» детских мечтаний и видений, в которых влюбленность переплеталась с молитвенными экстазами, — несла свои первые плоды. <...> «Жаркие», «пылкие», «пламенные», неумеренно восторженные и экзальтированные молитвы очень часто кончаются выбрасыванием образов. Поэтому-то Православная Церковь, оберегая духовное здоровье, запрещает чрезмерное увлечение молитвами.

Извращенная мистика детства и отрочества превращает Соловьева в юности в типичного нигилиста 60-х годов. Конечно,

этот нигилизм носил чисто религиозный характер. Восторженная вера в Бога превратилась в восторженную веру в социализм и коммунизм. <...>

Студенческие годы Соловьева были кипением мыслей и чувств. Умственная работоспособность и способность к философии — были необычайны. Необычайна была и его влюбчивость. Чувственность Соловьева носила своеобразный характер, — кипело у него не столько сердце, сколько воображение. Несмотря на внешнюю общительность, Соловьев был замкнут, близких друзей не имел, в подлинно-интимных, искренних и откровенных отношениях ни с кем не был. Любил шутки, смех, балагурство, неприличные анекдоты и даже писал нецензурные стихи.

В студенческие же годы Соловьев начал впервые увлекаться спиритизмом и, под влиянием известного спирита А. Н. Аксакова⁸, на некоторое время сам стал «пишущим медиумом». Впоследствии он увлекался оккультизмом и теософией.

В философском развитии юноши Соловьева решающую роль сыграло увлечение философией Спинозы. К Богу Соловьев-атеист вернулся через рационалиста Спинозу. Следующее увлечение было <...> скептицизмом Джона Стюарта Милля, через которого Соловьев окончательно преодолел материализм и начал понимать, что проблема материи не менее сложна, чем проблема духа. Изучая Канта, Соловьев убедился, что знание не противоречит вере и что наука вполне совместима с религией. Но рационализм Канта его не удовлетворяет, и он страстно увлекается Шопенгауэром. Эволюционная теория Дарвина и теория прогресса Спенсера, которыми Соловьев увлекался прежде, через учение Шопенгауэра получают новый религиозный смысл. Идея освобождения мира от зла и страданий путем уничтожения воли к бытию, этот своеобразный религиозно-философский нигилизм шопенгауэровской пессимистической философии, делает Соловьева на некоторое время буддистом, страстно изучающим нирвану и восточные религии. После изучения философии Э. Гартмана, Соловьев постепенно разочаровывается и в нирване, и в пессимистической философии Шопенгауэра, и начинает серьезно изучать немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга и Гегеля. Хотя формально как будто Шеллинг завладевает и определяет дальнейший путь молодого мыслителя, но при внимательном рассмотрении можно обнаружить более глубокое влияние Гегеля. Гегелем Соловьев был отравлен на всю жизнь, сам не замечая этого. В позитивизме О. Конта Соловьев видел завершение всей западной философии, отказывающейся от познания сущности бытия.

Опираясь на философию Шеллинга, Соловьев пытается преодолеть позитивизм, и из этой попытки зарождается его магистерская диссертация «Кризис западной философии». Философия становится для Соловьева не предметом отвлеченного изучения, а самой жизнью его мысли. Этим объясняется и философский пафос, и философская эрудиция, и блестящий успех молодого магистра. Еще 19-летним студентом, в 1872 г. Соловьев обретает христианство и становится «пламенно-верующим христианином» (без «пламенности» обойтись ему невозможно). На пути умственного развития Соловьева еще раз оправдываются слова Бэкона о том, что поверхностное знание удаляет от Бога, а углубленное — снова приводит к нему. Все, что мог дать отвлеченный разум, — оказалось несостоятельным. Пройдя через отчаяние духовной пустоты, Соловьев всем существом своим принял слова Христа: Я есмь Путь и истина и жизнь. Вера во Христа спасла его от отчаяния и, может быть, от самоубийства. Но поняв, что Христос есть истина и жизнь, Соловьев недостаточно понял глубинный смысл третьего слова Христа — Я есмь Путь..., т. е. метод религиозной жизни.

И в юношестве Соловьев-христианин снова, как и в детстве, идет по неправильному пути, ведущему к прелести.

В автобиографической повести «На заре туманной юности» имеется жуткая исповедь первого юношеского нравственного падения Соловьева в вагоне поезда. Ровно 10 лет прошло после первого мистического опыта. Теперь он повторяется вновь, но уже не у 9-летнего отрока, а у 19-летнего юноши. Опять чувственное волнение, на этот раз бурная страсть, глубокое эротическое возбуждение, доводящее до изнеможения и обморока, а затем мистический опыт, «откровение Вечной Женственности», «чувство присутствия Бога в человеке».

Несчастный юноша Соловьев! Никто не сказал ему, что за поэтической, благоуханной и лучезарной романтической эротикой скрывается темный и смрадный лик сатаны! Прелесть есть ложь, принятая за истину. Благодатные видения бывают овеваны не люциферанством, а фаворским светом. Блудные помыслы, а не только блудные деяния, препятствуют лицезреть неизреченную пречистую красоту Св. Духа. Только чистые сердцем узрят Бога. Самое высокое эстетическое восприятие «Вечной Женственности» есть лишь утонченное душевное переживание и к духовному опыту, требующему бесстрастия, не имеет отношения.

Соловьев снова пережил состояние прелести.

Неприготовленное сердце препятствует и ясности ума. Только «свет Христов просвещает всех», а «мудрость мира сего — безумие перед Богом». Соловьев имел эту «мудрость мира». Он был гениальный мыслитель и имел честный ум. Особой гордыни у него тоже не было. Горе его было не от ума и не от воли, а от сердца. Сердце его было в плену у прелести. Вот почему он увлекся христианством. Ему не доставало трезвения (стояния с мечом «ума» у входа в сердце) и была недоступна высшая православная добродетель — «рассуждение». Рассуждение не есть функция только ума, хотя бы и гениального. Для рассуждения требуется гармония ума, сердца и воли. Ясного и честного ума, осердеченного чистым сердцем и смиренного волей. Из этой триединой гармонии рождается смиренномудрие и целомудрие, при которых только и возможно истинное рассуждение. Святые мыслят о духовном правильно, ибо мыслят умом Христовым. Чем дальше от святости, тем больше ошибок. Соловьев был далек от святости. Он не знал пути к святости.

«Увлечшись» христианством, Соловьев ставит своей задачей довести осознанную им истину до сознания человечества во всей ее полноте. Для этого, по его мнению, надо было положить конец исторической борьбе между верой и знанием, между религией и наукой. Для этого надо проповедовать христианскую истину во всеоружии современного знания. <...>

Надсоновская восторженность Соловьева мешала ему понять, что вера зависит не столько от согласованности ее с разумом, сколько от согласованности ее со свободной волей. Христианская истина принимается или отвергается не от того, что она доказана или не доказана «во всеоружии современного знания», а от того, хочет или не хочет свободная воля человека ее принять.

Будущее рисуется Соловьеву в то время не в свете горних пророческих Евангельских слов Спасителя (но Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле. Лк. 18. 8), а в религиозно-неоправданной экзальтированно-оптимистической вере в преобразование мира в пределах мировой истории, когда «все поймут», вслед за Соловьевым, осознанную им истину.

Извращенное прелестью чувство искажает и мысль. Христианство воспринимается Соловьевым в свете социалистического и позитивистического хилиазма⁹. Соловьев, став христианином, не пришел в Православную Церковь.

Чутко-болезненно относясь к неправде и злу мира, он еще не понимал греха и значения злой воли человека. Он не верил в

черта и вечное зло. В процессе своей работы над диссертацией, он натолкнулся на идею Софии и увлекся ею на всю жизнь.

После защиты диссертации Соловьева избирают доцентом Московского университета и профессором Высших женских курсов (1875 г.) <...>

Одна из слушательниц Соловьева, Е. М. Поливанова, в своих впечатлениях о наружности молодого философа, отмечает в его лице странное сочетание чувственности с одухотворенностью. Это характерно для состояния прелести.

Вскоре Соловьев подает прошение о заграничной командировке в Лондон, чтобы в Британском музее изучить «памятники индийской, гностической и средневековой философии». Перед отъездом за границу Соловьев усиленно занимался спиритизмом, запоем читал теософическую литературу, изучал Сведенборга¹⁰, Сен-Мартена¹¹ и Парацельса¹², ждал нового откровения «Вечной Женственности» и был на грани нервного заболевания. <...>

Это нервное напряжение разрешилось чувственным увлечением. Соловьев влюбился в свою слушательницу Е. М. Поливанову, ту самую, которая отметила у него странное сочетание чувственности с одухотворенностью. <...>

Как обычно, чувственная взволнованность была интродукцией к мистической встрече с «Подругой Вечной», Прекрасной Дамой, Незнакомкой, олицетворяющей Вечную Женственность. «Встречи», как известно, произошли в Лондоне и в Египте.

В Лондоне он занимался спиритизмом¹³, теософией¹⁴, изучал Каббалу¹⁵ и гностиков¹⁶. Вел странную жизнь. <...>

Изучая в Британском музее литературу о Софии-Премудрости Божией, Соловьев стал ждать Ее откровения. Видение явилось в читальном зале Британского музея, где Соловьев большей частью находился один. Он увидел в золотой лазури лицо «Вечной подруги». Пожелав увидеть ее всю, он услышал внутренний голос, повелевший ему быть в Египте.

Отправившись в Египет, в Фиваидской пустыне Соловьев сподобился «третьего» (вернее, четвертого, если считать приключение в поезде) «свидания» с «Подругой Вечной». Эта «встреча» подробно описана в поэме «Три свидания».

Это опять было состояние прелести. Достаточно сопоставить мистический опыт Соловьева с православным опытом преподобного Серафима Саровского (беседа о Св. Духе с Мотовиловым¹⁷), чтобы убедиться в полярности и несовместимости этих опытов.

Извращенный мистический опыт извратил и умственные построения Соловьева. Вся дальнейшая его философская деятельность превратилась в стремление перевести свой мистический опыт на язык метафизических понятий («положительное всеединство») и развернуть его в системах историософии, этики и религиозной метафизики.

Не имея ясного представления о православном аскетическом учении о прелести, Соловьев, однако, чувствовал необходимость оправдать свой религиозно-эротический опыт от обвинений его в грубой чувственности.

В предисловии к сборнику своих стихов Соловьев пишет:

«1. Перенесение плотских, животное-человеческих отношений в область сверхчувственную есть величайшая мерзость.

2. Поклонение женской природе, самой по себе, т. е. началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и злу не менее, к истине и добру, — есть величайшее безумие.

3. Ничего общего с этой глупостью и этой мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них и нетленное сияние красоты».

Перенесение телесных животное-человеческих отношений в область духовную — есть мерзость хлыстовства. Перенесение душевных, хотя бы и тончайших, и филигранных, отношений в область духовную — есть прелесть. Никто не упрекает Соловьева в хлыстовстве (он был слишком душевно-тонок и изящен для такой грубости), но что он находился в прелести, — для православно-аскетического сознания совершенно ясно.

После возвращения из-за границы Соловьев выступает уже как сложившийся философ. Он начинает строить собственную систему гносеологии, метафизики, историософии, этики и эстетики. <...>

К <...> 1877 году относится и его сближение с Ф. М. Достоевским (с которым он познакомился еще в 1873 г.).

В противоположность распространенному мнению о том, что Соловьев был прообразом Алеши Карамазова, Анна Григорьевна Достоевская полагала, что Соловьев скорее был прообразом Ивана. Это мнение проницательной Анны Григорьевны заставляет задуматься глубже над духовным Вл. Соловьева.

Летом 1878 г. Соловьев вместе с Достоевским ездил в Оптину Пустынь и беседовал со старцем Амвросием. Лев Толстой тоже бывал в Оптиной. Но ни Соловьев, ни Достоевский, ни Лев Толстой духовной сокровищницы Оптиной не увидели. В Оптиной

было чистое дыхание Св. Духа. Чтобы ощутить его, надо было иметь чистое сердце, нищету духа, подлинное смирение, или истинное покаяние. О Достоевском старец Амвросий сказал слово, являющееся ключом к пониманию духовного облика гениального писателя. Это слово: «кающийся», т. е. перманентно кающийся и не умеющий, не могущий окончательно покаяться и превратиться в «покаявшегося». О Толстом в Оптиной говорили — «гордец». О Соловьеве такого «одного слова» не было сказано. Но для всякого строго-православного человека это слово ясно: Соловьев был в прелести.

В 1877 г. Соловьев опубликовал «Философские начала цельного знания». Показав несостоятельность эмпиризма и рационализма, он сначала защищает мистицизм, а затем переходит к свободной теософии, которая должна явиться высшим синтезом всех видов философии (эмпиризма, рационализма и мистицизма), теологии и положительной науки. Говоря о системах логики, метафизики и этики, Соловьев прибавляет к ним эпитет «органический» и тем самым ставит новую проблему «органической философии». Синтез религии, философии и науки Соловьеву не удался. Понятие мистического опыта у него было неопределенным и расплывчатым, «всеединство» превращалось в пантеизм, и сам мистицизм становился рационалистическим. Вся проблема «целостного органического мировоззрения» была поставлена неправильно.

<...> Пока существует грех, корень всякого зла, никакой синтез дифференцированного знания не сможет заменить потерянного райского синкретического знания о Боге и мире. Органическая цельность мировоззрения есть недостижимый идеал, степень приближения к которому зависит от степени целомудрия святости, немыслимый без стяжания Св. Духа. Соловьев этого не понимал и упорно стремился к построению, непостроимому без помощи свыше, цельного органического мировоззрения.

В 1878 г. в Соляном городке в Петербурге Соловьев прочитал цикл лекций о религии. Лекции носили характер проповеди. <...>

«Чтения о Богочеловечестве» начинались с утверждения, что умственный и нравственный распад современного человечества объясняется ослаблением значения религии в жизни мира. «Старая традиционная форма религии», по мнению Соловьева, «исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она не проводит своей веры до конца. Последовательно же

проведенные и до конца осуществленные, обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловечества».

«Старая традиционная форма религии», со своим двухтысячелетним соборным опытом святых, благоухает непрекращающимися цветами святости, а потому и ревизии по диалектическому методу Гегеля (тезис — вера в Бога, антитезис — вера в человека, синтез — всецелая истина Богочеловечества) — не подлежит.

По учению Православной Церкви, сформулированному на 4-м (Халкидонском) Вселенском Соборе, Божественное и человеческое естество во Иисусе Христе соединены: 1) неслиянно, т. е. остаются целыми, а не образуют смешанную природу полу-Бога и полу-человека; 2) неизменно, т. е. и Божество сохраняет все свои свойства, и человеческая природа сохраняет все свои человеческие свойства (кроме греха); 3) нераздельно, т. е. не составляют двух обособленных лиц, а единое лицо; 4) неразлучно, т. е. никогда не разлучались и не могут быть разлучены с момента зачатия и пребывают во Христе по вознесении. Иными словами Божеское и истинно-человеческое естества соединены в Богочеловеке ипостасно, т. е. составляют одно лицо. Это соединение не есть общение Бога с человеком, а постоянное, неразрывное единство двух природ. Человеческая природа не имеет во Христе своей собственной Ипостаси, а существует в восприимчивой его Ипостаси Бога-Слова.

В свете этого, консервативного, православия «Богочеловечество» Соловьева выявляется, с одной стороны, как расплывчатое и неопределенное понятие, а с другой, как сухая отвлеченная диалектическая формула. Есть Богочеловек-Христос, но нет никакого «Богочеловечества», производного от первого понятия. Если же Богообщение человечества называть «богочеловечеством», то оно не имеет ничего общего с понятием «Богочеловек».

Идеализируя Соловьева, развиваемый им [синтез] в «Чтениях о Богочеловечестве», по диалектическому методу Гегеля, представляет собою странное, неопределенное и противоречивое соединение атомизма Демокрита, идеализма Платона и монадологии Лейбница. Дерзновенная антропоморфическая попытка Соловьева пояснить мистическую сущность Пресвятой Троицы на примере тройственности человеческого духа — самое слабое место в его построениях. Догмат о Пресвятой Троице вовсе не есть «величайшее торжество умозрительной мысли», а представляет собою таинственную Истину Откровения.

6-го апреля 1880 г. (27 лет) Соловьев блестяще защитил докторскую диссертацию по философии в Петербургском университете. Тема — «Критика отвлеченных начал». «Отвлеченные начала» — это «частные идеи, которые будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится». Этим «отвлеченным началам» Соловьев противопоставлял идею «положительного всеединства» в жизни, знании и творчестве. Но в концепции Соловьева сама идея «положительного всеединства» принимает характер отвлеченной идеи, и «великий синтез», который должен преобразить жизнь, реформировать общество и возродить человечество — превращается в живописный букет из цветов-пустоцветов. Главная методическая ошибка Соловьева заключалась в том, что он хотел построить свой «великий синтез» «целостного мировоззрения» без разрешения проблемы свободы воли и без уяснения основ этики.

20 ноября 1880 г. Соловьев прочитал вступительную лекцию в Петербургском университете: «Исторические дела философии». Лекция эта представляла собою блестящую гирлянду аргументов, оправдывающих положение Гегеля: «Все действительное разумно» (хотя эта формулировка и не была Соловьевым упомянута). Все, что недавно казалось Соловьеву отрицательным, теперь принимается как положительное. Все оправдывается и оразумляется. Зло содействует добру. Через Богоборчество человечество идет ко Христу. Мировой процесс рисуется широкой дорогой к Царству Небесному, которое возможно на земле. Христианство изображается не под знаком Апокалипсиса, а в разумных романтических чаяниях хилиазма. Опять восторженность и с нею «прелесть» «мнения».

После убийства императора Александра II (1 марта 1881 г.) в одной из своих публичных лекций, Соловьев высказал мысль, что Помазанник Божий (император Александр III) должен проникнуться христианским началом жалости к безумным злодеям и простить их. Вызванный для объяснения к петербургскому градоначальнику, Соловьев дал письменное объяснение, которое заключалось в утверждении, что «смертная казнь есть дело непростительное и в христианском государстве должна быть отменена». Узнав об этом выступлении, государь император Александр III повелеть соизволил, чтобы Соловьеву, через министра народного просвещения, было сделано внушение за неуместные суждения по поводу преступления 1 марта (царе-

убийства). Соловьев подал прошение об отставке и ушел из университета.

В 1883 г. появилась работа Соловьева «Великий спор и христианская политика». Взгляды Соловьева на Византию (к которой он чувствовал непреодолимую враждебность), на мусульманство (которое, якобы, произошло от «греха» восточного христианства), на «грехи» монашества (из-за аскетизма, не вместившего полноты христианской истины) — представляют собою чисто-произвольное умозрение.

<...> От теократии, через идею о всечеловечестве, Соловьев пришел к идее «соединения Церквей». Эта отвлеченная идея, лишенная живого содержания, постепенно завладевает душой и помышлениями Соловьева и тем самым отводит его все дальше от православия. Здоровая и трезвенная мистика православия, с его глубоким и проникновенным учением о «прелести», с его глубинным пониманием ада и природы сатаны, с его антихилиастическим пониманием Апокалипсиса (по Андрею Кесартскому) и явным осознанием смысла человеческой жизни в «стяжании Св. Духа» (по преподобному Серафиму Саровскому) — была органически чужда Соловьеву. Его душа соблазнялась католичеством, ум же его соблазнялся идеей «соединения Церквей». В своей автобиографии (в 1887 г.) Соловьев пишет, что после прекращения профессорской деятельности он интересуется вопросом о соединении Церквей и о примирении христианства с иудейством. Нравственные мотивы этих интересов были благородны, но диалектический метод спекулирующий абстрактного ума и постоянное пребывание в прелести — мешали ему понять духовную сущность Вселенского православия, которое давно уже разрешило эти проблемы. Простой мысли о том, что православие есть истинная, единая, соборная, апостольская вселенская Церковь, с полнотой Божественной Благодати, от которой откололось католичество, — Соловьев не понимал. Не понимал он и другой простой мысли, что «соединение Церквей» — есть нон-сенс, нелепость. Церковь может быть только одна. Церковь есть Тело Христово. Тело Христово одно и едино. Не может быть «соединения Тел Христовых». Или Единой Церкви нет, или она целиком в православии, или — целиком в католичестве.

Глубже всех и раньше всех понял духовную сущность Соловьева — К. Леонтьев. Долго, искренне и проникновенно любивший Соловьева, Леонтьев увидел, как его друг начинает сближать христианство с гуманитарным прогрессом и демократией, — назвал Соловьева «Сатаной». К. Мочульский¹⁸ (в книге

«Вл. Соловьев. Жизнь и учение». Париж, 1936 г.) правильно замечает о Леонтьеве: «Леонтьев первый закричал о том, что путь Соловьева ведет к пропасти, что в его величественном строительстве теократического царства есть какая-то зловеющая ложь. Он первый почувал в деле Соловьева веяние “антихристового” духа. И Соловьев в “Трех разговорах” признал правду Леонтьева, его мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение. В скрытой трагической борьбе между двумя мыслителями, внешне побежденный Леонтьев в конце вышел победителем». К этим словам К. Мочульского следует внести две поправки. Во-первых, сам Леонтьев свой пессимизм называет не мрачным, а оптимистическим («Христианство есть оптимистический пессимизм»). А во-вторых, — о «внешней победе» Соловьева над Леонтьевым можно спорить.

Если правильный православный путь К. Леонтьева от тьмы к свету, через тернии к звездам, раздражал Соловьева, то, наоборот, неправильный путь неправославного Н. Ф. Федорова — пленяет его. Пленял Соловьева и «жрец чистого искусства», апологет эстетики, враждебный христианству язычник — поэт, эпикуреец — А. А. Фет. Соловьев все прощал ему за его поэтический талант.

А. А. Фет был — воплощенная «прелесть».

Во время опасной для жизни болезни, в мае 1883 г., думая, что он умирает, Соловьев попросил сестру прочитать ему в Евангелии о браке в Кане Галилейской. Слушая чтение, Соловьев крестился и шептал — «Господи спаси! Господи помоги!» А после выздоровления — переводил стихи Петрарки, называя свой перевод «Акафистом».

В 1884 г. Соловьев закончил свою известную работу «Духовные основы жизни». С. М. Соловьев писал о ней: «Эта книга, как чисто православная, считается многими лицами Восточной Церкви пропедевтической, руководством к святоотеческому богословию». Пропедевтическое значение эта статья может, конечно, иногда иметь, как и некоторые рассказы Л. Толстого. Будучи средней ступенькой между истиной и ложью, статья эта одних может приводить, других и отводить от истинной Православной Церкви. «Духовные основы жизни» — не православны, а «выше» «вероисповедных перегородок», со всеми вытекающими из этого соблазнами. Человеку, приходящему к Церкви через «Духовные основы жизни», следует тотчас же по прочтении этой книги начать читать «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» епископа Феофана Затворника.

В 1884—1889 гг. Соловьев пишет большую работу «История и будущность теократии», для чего прочитывает огромную литературу, включая и греческую, и латинскую патрологию Миня и многих Восточных и Западных Отцов Церкви. Он захвачен идеей «соединения Церквей» и ничем другим заниматься не может. Духовная цензура не пропускает этой книги, и Соловьеву приходится печатать ее за границей, в Загребе.

В 1885 г. Соловьев переписывается с католическим епископом Штроссмайером¹⁹, который «благословляет» его на служение делу «соединения Церквей». Одно из писем Соловьева помечено: «Москва, День непорочного зачатия Пресвятыя Девы, 1885 г.». Итак, чисто католический догмат, отнимающий от православной души родную, по плоти человеческой, Матерь Божию, — духовно принят Соловьевым! «От этого соединения» (Церквей), пишет Соловьев, «зависят судьбы России, славянства и всего мира». Заканчивается письмо следующими словами: «Сердце мое горит от радости при мысли, что я имею такого руководителя, как Вы...» Воздавая должное Римскому Папе и принимая все догматы католической Церкви, Соловьев продолжает считать себя православным! Собственно говоря, то, о чем мечтал Соловьев, было самой обыкновенной унией, только с рядом индивидуальных оговорок. Штроссмайер, переслав папе записку Соловьева об условиях «соединения Церквей», прямо называет эту акцию «св. унией». По мнению Соловьева, хранительницей Вселенской идеи является не православная, а католическая Церковь. Не Запад, а Восток отпал от Вселенского Единства; носитель его — римский первосвященник, прямой преемник апостола Петра. Церковь определяется Соловьевым как всемирная организация церковной жизни.

Победоносцев, честный, верный и убежденный страж ограды православной Церкви, в 1886 г. официально заявил, что всякая деятельность Соловьева вредна для России и православия. Раздраженный Соловьев назвал Победоносцева «лжецерковником», а Каткова (который тоже глубоко понимал Соловьева) — «лжепророком».

Перед Рождеством 1886 г. (33-х лет) Соловьев поселяется на три недели в Троице-Сергиевой лавре и начинает думать... о монашестве!! Опасается только, что ему запретят проповедовать «соединение Церквей».

Вместо монашества, Соловьев после св. Троице-Сергиевой лавры, оказывается у поэта-язычника А. А. Фета. Переводя вместе с ним «Энеиду» Вергилия, Соловьев пишет в письме к Страхову: «Я считаю отца Энея, вместе с настоящим отцом ве-

рующих Авраамом, настоящими родоначальниками христианства...»

В это время у Соловьева происходит разрыв с С. П. Хитрово²⁰. Длительный роман безнадежно кончается. Владимир Соловьев был прежде всего поэт. И вся его философия в каком-то отношении была поэзией понятий. Катарсис и успокоение от мучительных вихрей оккультной и чувственной утонченной эротики он получает, погружаясь в философскую лирику своей поэзии. К этому времени относится его прекрасное стихотворение «Бедный друг! Истомил тебя путь!». Это стихотворение заканчивается словами: «Все кружась исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви». Но и в этих прекрасных стихах — прелесть, ибо интеллектуальная эстетическая эмоция, вызываемая отвлеченной красотой понятия «любви», очень далека от подлинной христианской любви. Как полезно было бы поучиться Соловьеву о том, что есть истинная христианская любовь — у преподобного Иоанна Лествичника!

Известный аббат Тотте, перешедший из католичества в православие, по поводу одного из докладов Соловьева сказал (в 1887 г.): «Соловьев более католик, чем иезуит Беллармин и сам папа». Принцесса же Сайн-Витгенштейн, в салоне которой (во Франции) Соловьев читал свой доклад (о том, что «русская идея» есть идея «соединения Церквей»), в своих «Воспоминаниях» пишет: «Он (Соловьев) закончил свою речь взволнованным голосом, звучавшим такой верой, что все мы были глубоко тронуты. Я воскликнула: “Вы, действительно, отец Церкви!”».

В статье по поводу 900-летия Крещения Руси (в 1888 г.) Соловьев утверждал, что идею Вселенской Церкви выражает в России не официальная Церковь, а те 12—15 миллионов раскольников, которые считают ее антихристовой!.. Лучшим ответом Соловьеву является молчаливое указание на благодатность «официальной» Церкви, в лоне которой непрестанно распускаются благоуханными дивными цветами православные русские святые!

В январе 1889 г. Соловьев вернулся в Россию, а вскоре после этого в Париже вышла его книга на французском «Россия и Вселенская Церковь». Сущность книги ясна из следующих слов Соловьева: «Как член истинной и досточтимой православной Восточной Греко-Российской Церкви <...> я признаю верховным судьей в деле религии <...> апостола Петра, живущего в своих преемниках...»

С 1891 г. Соловьев редактирует философский отдел в Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона и пишет для него

много обстоятельных статей, лучшими из которых являются огромные статьи-трактаты о Канте и Гегеле.

В 1892 г., на 40-м году своей жизни, Соловьев в последний раз влюбляется. После разрыва с С. П. Хитрово ему казалось, что он уже не способен полюбить. И вдруг — снова чувственная вьюга, вихрь, буря. — Он влюбляется в замужнюю женщину Софию Михайловну Мартынову.

Сказочным чем-то повеяло снова,
Ангел иль демон мне в сердце стучится?

Взаимности не последовало. Любовь Соловьева сменяется презрением. Он мстит возлюбленной саркастически-злыми стихами.

В 1894 г. Соловьев закончил свои статьи под общим названием «Смысл любви». Смысл половой любви, которую Соловьев ценит выше любви материнской и любви-дружбы, заключается не в размножении и не в произведении потомства. Задача любви — «осуществить единство <...> создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала...» Половая любовь без деторождения, к которому у Соловьева явно высказывается презрение и брезгливость, — есть, с точки зрения православной аскетики, хула на таинство брака. Эротизм в построениях Соловьева переплетается с мистикой. Царство Божие, по его мнению, созидается любящими парами; половая любовь единый доступ к нему. <...> О христианстве и о Церкви Соловьев даже не упоминает. Это, по крайней мере, последовательно. Возвеличивая половую любовь, Соловьев осуждает «внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое?». Семья и деторождение отвергаются им как извращение (!) подлинной любви. Соловьев утверждает эротический аскетизм. Любовь должна победить смерть. Человечество может это сделать только через любовь. «Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — Вечная Женственность Божия». В основе этих туманных расплывчатых положений лежит, несомненно, учение об Эросе Платона. Но оно осложнено личным опытом мистической эротики и сплетается с учением Бёме²¹ и Баадера²² о Софии, федоровскими идеями «Общего дела» и идеями Сведенборга. Одно ясно: Соловьев продолжает пребывать в прелести, принимая тончайшие эротические переживания за духовные.

После эротической бури (последней влюбленности), давшей пищу Музе поэтической и Музе философской, утомленный Соловьев отправляется в большое путешествие (в Швецию, Шот-

ландию, Францию). В Париже он знакомится с аббатом-социалистом и с большим сочувствием интересуется «христианским социализмом».

В 1893—1894 гг. разгорелась грубая полемика между Соловьевым и Розановым из-за статьи Розанова «Свобода и вера». Соловьев разразился статьей «Порфирий Головлев о свободе и вере», где говорил об елейно-бесстыдном пустословии и зверообразно-дикой сущности веры Головлева—Розанова, о его лживости и скотоподобии и т. п. Розанов отвечал еще грубее, называя Соловьева «танцором из кордебалета, блудницей, бесстыдно потрясающей богословием», и т. п. В 1895 г. они познакомились лично и <...> подружились. Соловьев в одном из своих писем Розанову говорил: «...мы братья по духу...» В эти годы Соловьев проповедовал «религию Св. Духа», свободную от всяких внешних форм, далекую от Церкви и догматов. С 1894 г. Соловьев поселяется в Финляндии.

Спокойная жизнь среди суровой финской природы приносит ему душевное успокоение и бодрость, и он начинает писать большую работу «Оправдание добра». На свое увлечение теократией он смотрит как на длительное заблуждение, отнявшее у него 10 лет жизни. <...>

Глубоко правильно констатируя основные эсхатологические истины православия, Соловьев делает из них ошибочные выводы. Ясная и определенная система христианской философии, которую Соловьев собирается создавать, — давно создана свв. Отцами и Учителями Церкви. Соловьев опять забывает, или не может, или не хочет понять, что решающее значение в деле служения Христу или антихристу имеет не ясность философских доказательств ума, а свободное изволение воли. Правильно, что гонимое меньшинство при антихристе должно проникнуться Духом Христовым, но в чем этот Дух Христов состоит — Соловьев не видит. Правильно, что единство возможно лишь в законном центре, т. е. в истинной единой соборной и апостольской Церкви, которую, по слову Спасителя, не одолеют и врата ада, но неправильно, что этот центр — католическая Церковь, возглавляемая папой. Соловьев сделал для себя лично практический вывод: 18 февраля 1869 г. он «воссоединился с Вселенским христианством», т. е. присоединился к католицизму. Факсимиле акта о присоединении В. Соловьева к католицизму было опубликовано в журнале «Китеж» № 8—12, в Варшаве в 1927 г., [где говорится:] «Мы, подписавшиеся, считаем своим долгом печатно заявить, что мы были свидетелями — очевидцами присоединения Вл. Серг. Соловьева к католической

Церкви, совершенного греко-католическим священником о. Николаем Алексеевичем Толстым, 18 февраля ст. ст. 1896 г. в Москве, в домашней часовне, устроенной в частной квартире о. Толстого, на Остоженке, во Всеволожском пер., в доме Соболева. После исповеди перед о. Толстым, В. С. в нашем присутствии прочел исповедание веры Тридентского собора на церковно-славянском языке, а затем за литургией, совершившейся о. Толстым по греко-восточному обряду (с поминовением св. отца папы) причастился Св. Тайн...

Священник Николай Алексеевич Толстой.
Княжна Ольга Васильевна Долгорукая.
Димитрий Сергеевич Новский».

По другим сведениям (М. д'Эрбиньи) Соловьев читал не тридентское исповедание, а свою формулу (помещенную в «России и Вселенской Церкви»). Д'Эрбиньи добавляет, что Соловьев не читал отречения от православия. Соловьев, отрицавший в то время всякий «церковный догматизм», о канонической правильности, очевидно, не заботился. Но важна не каноническая правильность присоединения, важно духовное настроение Соловьева. Этим актом Соловьев делал себя самовольно единственным членом грядущей Церкви, долженствующей победить антихриста. Сам Соловьев продолжать считать себя православным и, опасно заболев через год после своего «присоединения», пригласил к себе православного священника проф. А. М. Иванцова-Платонова, который после исповеди не допустил Соловьева к принятию Св. Тайн. Священник о. С. Беляев, исповедовавшийся Соловьева перед смертью, сообщил, что В. С. Соловьев исповедовался с истинным христианским смирением и, между прочим, сказал, что не был на исповеди 3 года, т. к., исповедовавшись в последний раз поспорил с духовником по догматическому вопросу и не был допущен до Св. Причастия.

В 1894 г., желая переиздать свою «Критику отвлеченных начал», Соловьев стал ее перерабатывать, и в результате через 3 года написал новую работу по этике — «Оправдание добра». Если в «Критике отвлеченных начал» он считал автономную этику «отвлеченным морализмом», то теперь он, наоборот, защищает автономную этику. Религий много, а нравственность одна. Поэтому, по Соловьеву, не нравственность должна искать оправдания у религии, а религия должна оправдываться нравственностью. Если прежде Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, то теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра. Эмпирическими началами своей новой этики

Соловьев, как известно, считал стыд, жалость и благоговение. Плотское начало размножения есть зло, подлежащее упразднению. Желая во что бы то ни стало построить систему автономной этики как науки (задача невозможная), Соловьев приходит к нелепым предположениям о том, что этика не зависит от решения вопроса о свободе воли и от проблемы зла. Кн. Е. Трубецкой правильно охарактеризовал этику Соловьева как этику половой любви. К. Мочульский справедливо ставит ее в непосредственную связь со «Смыслом любви» и раскрывает эротическую основу всего мировоззрения философа. Как и в «Смысле любви», эротизм Соловьева приводит к аскетизму и жизненной задачей человека признает воздержание и целомудрие, т. е. восстановление целостности. Эротический аскет не скрывает своего отвращения к полу. То, что для православной аскетики есть явная прелесть, — для Соловьева достойно высочайшей оценки. В заключении «Оправдания добра» он ставит вопрос — «Откуда зло?». Этого вопроса Соловьев не разрешил. Но он его поставил!

В 1898 г. у Соловьева произошло резкое изменение взгляда на зло. Раньше он «не верил в черта» и зло понимал в духе бл. Августина. Теперь он начинает понимать проблему зла глубже. По свидетельству С. М. Соловьева и Н. Макшеевой, в этот период своей жизни Соловьев имел жуткий мистический опыт: он видел черта.

Последним, несомненно гениальным, произведением Соловьева были «Три разговора», заканчивающиеся «Повестью об Антихристе». По справедливому замечанию К. Мочульского — царство антихриста у Соловьева есть дьявольская пародия на Всемирную теократию. Это — теократия без Христа. «Три разговора» представляют собою борьбу с мировоззрением Льва Толстого, но «Повесть об Антихристе» является завершением борьбы и с самим собой. Однако и в этой «Лебединой песне» Соловьева мы видим, что он остался папистом, проповедником соединения Церквей под верховным водительством папы и убежденным хилиастом (все убитые оживают и воцаряются со Христом на тысячу лет).

Незадолго до своей смерти, в 1900 г. Соловьев знакомится, сначала по переписке, а затем и лично, с Анной Николаевной Шмидт²³. Как известно, А. Н. Шмидт считала себя воплощением Софии, а Соловьева — воплощением Христа и написала мистический трактат о Третьем Завете, понимая Св. Духа как Дочь Божию. Соловьев признал мистический трактат Шмидт «истиной величайшей важности», но после личного знакомства

и чтения «Исповеди» Шмидт, (где она сообщала, что считает Соловьева воплощением Христа) — испугался ее дерзновенности, и некоторые ее откровения сам признал «прелестью».

С православной точки зрения, творчество А. Н. Шмидт — сплошная прелесть. Соловьеву было 47 лет. Он был изможденным стариком. Смерть приблизила его к Богу.

Конец жизни В. С. Соловьева был христианской кончиной. Перед смертью он исповедался и причащался Св. Тайн у православного священника. Отец С. Беляев сообщил, что Соловьев исповедался с истинным христианским смирением! На вопросы священника после исповеди — не припомнит ли Соловьев еще каких-нибудь грехов, последний ответил: «Нет, батюшка, я молился о своих грехах и просил у Бога прощения в них, но нового ничего не припомнил». Кн. С. Н. Трубецкой, присутствовавший при кончине Соловьева, сообщает, что после исповеди он продолжал креститься и молиться, то вслух, то про себя, в сознании и в полузабытье. Раз он сказал: «Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться», и стал читать псалмы по-еврейски. Смерти он не боялся и молил о скорой кончине. 31 июля 1900 г. Соловьев скончался. Последние слова его были: «Трудна работа Господня».

Соловьев родился недоноском, всю жизнь прожил со слабым и хрупким здоровьем и рано одряхлел телесно. Кроме того, он представлял собой врожденно-неполноценную личность с несомненными психопатическими чертами психической дегенерации. На слабых плечах своей телесной и нервно-психической неполноценности он нес тяжкое бремя яркой гениальности. Рано пробудившаяся и, как «жало в плоть», всю жизнь мучившая Соловьева патологическая эротика, вместе тлетворными влияниями нецерковной неправославной мистики — извратили его религиозный мистический опыт, пленили его в прелесть и увели в бесконечность блужданий в поисках истины — вне Церкви. Изможденный, израненный душевно, в последнюю минуту одиннадцатого часа, приблизился блудный сын к ограде Матери Церкви православной и постучался слабеющей рукой. Церковь-Мать отворила двери... Пусть усталый умирающий путник не мог припомнить всех своих грехов; пусть его тускнеющее сознание мешало ему ясно осознать смысл приближающегося таинства смерти, пусть он продолжал мыслить привычными заботами, отвлекающими от заботы о личном спасении, — но в полузабытье он, едва слышно, назвал Имя Родной Матери — Церкви Православной. И она, все забыв и все простив, приняла

его последний вздох в свое необъятное любящее сердце. Не мифическая София, о которой бредил на протяжении всей своей сомнамбулической жизни Соловьев, а родная Церковь, любящая его материнской любовью, тихо склонилась над умирающим.

И в духовном самоотречении склонился Соловьев перед Св. Чашей Тайн Христовых.

Глубоко веря в бесконечное милосердие Христа, с Его словом к грешникам — приходящего ко Мне не изгону вон (Ин. 6, 37) и молитвенно уповая на прощение Соловьева на последнем суде, мы не можем не чувствовать, тем более, своей религиозно-нравственной ответственности перед почившим. Мы обязаны облегчать бремя его души, утверждая его духовное предсмертное самоотречение путем духовно-осмысленной критики его творчества. Соловьев умер, но творчество его осталось. Его слова продолжают жить и действовать. Если для одних они являются иногда ступенью к Церкви, то для других, многих и многих, они уже стали и еще будут ступенями от Церкви!

Любовь во Христе и Его Истине к почившему, как и к вольно и невольно им соблазненным — именно любовь эта заставляет особенно тщательно разбираться в огромном творческом наследии Соловьева, обособляя плевелы от пшеницы и выжигая их огнем духовно-просветленной критики, во славу Христа и Его Непорочной Невесты — Вселенской Православной Церкви.





Н. О. ЛОССКИЙ

В защиту Владимира Соловьева

Профессор Ив. Андреев опубликовал в церковно-философском ежегоднике «Православный путь» (приложение к журналу «Православная Русь», 1950) статью «Владимир Соловьев — мистик в свете православия». Основная цель этой статьи — доказать, что видение Софии, как «Вечной Женственности», трижды пережитое Соловьевым, было дьявольскою «прелестью», которая отравила философию Соловьева. Для обоснования этого тезиса Андреев не только анализирует видения Софии, но еще и старательно отмечает отрицательные черты характера Соловьева, например то, что он в отрочестве принимал участие в диких играх и шалостях, наводящих ужас на обывателей, пережил в юности религиозный кризис «под знаком яростного атеизма», любил шутки, смех, балагурство, неприличные анекдоты (с. 156) и т. п.

Займемся вопросом о дьявольской «прелести». В стихотворении «Три свидания» Соловьев рассказывает, что он в девятилетнем возрасте влюбился в девятилетнюю девочку, но она холодно отнеслась к его признанию в любви.

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

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

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
И где толпа молящихся людей?

Страстей поток! — бесследно вдруг иссяк он,
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

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

Выписав этот отрывок из «Трех свиданий», Андреев говорит: «Эротика и мистика здесь тесно сплетены. Корни религиозного опыта всей жизни Вл. Соловьева — в этом детском видении. Но эти переживания не православны и не церковны... Это — чистая прелесть». «Если “душа кипит в потоке страстных мук” чувственной влюбленности и ревности, то следующее непосредственно за этим состоянием “видение” не может быть не чем иным, как прелестью» (с. 115).

Рассуждая так, Андреев ставит в непосредственную связь с видением Соловьева «эотику» и «чувственность», тогда как в действительности видению предшествовала яростная гневность («дуэль!»), которая не могла содержать в себе сексуального переживания. Гневная злобность не соответствовала характеру Соловьева; ему была свойственна любовь к людям и даже к неодушевленным предметам. В семилетнем возрасте он стал читать, по указанию своего отца, жития святых. Религиозное чувство было в нем так сильно, что он начал упражняться в аскетических подвигах; зимою он иногда лежал в постели без одеяла с целью победы над плотью. Понятно поэтому, что такой замечательный ребенок удостоился благодатной помощи Господа Бога, пославшего ему светлое видение. Возвышенный характер видения удостоверен следствием его: оно сразу исцелило душу ребенка. Соловьев продолжает свой рассказ так:

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

Почему Андреев не выписал этих строк стихотворения Соловьева? Не потому ли, что они противоречат его гипотезе о дьявольской прелесть? Третье, самое важное видение Софии было пережито Соловьевым в пустыне вблизи Каира. Соловьев рассказывает, как он лег спать ночью на песок в пустыне и что он увидел, проснувшись на рассвете:

И я уснул; когда ж проснулся чутко, —
Дышали розами земля и неба круг.

И в пурпуре небесного блистанья
Очами полными лазурного огня
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Что есть, что было, что грядет веки —
Всё обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.

Всё видел я, и всё одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

О, лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В душе моей те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.

Вслед за этим видением что переживал Соловьев?

Один лишь миг! Видение сокрылось —
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась.
И не смолкал в ней благовестный звон.

Молитва эта, сопровождаемая благовестным звоном в душе, есть, конечно, общение с Господом Богом. Злой дух был бы очень непредусмотрителен, если бы посылал видения, увлекающие душу к живому общению с Богом.

Видение Соловьева было редким случаем того явления, которое можно назвать «вселенским сознанием». О таких видениях R. Buske написал книгу «Cosmic consciousness»¹ в 1901 г. Он утверждает, что Паскаль имел такое видение и оно существенно повлияло на его религиозную жизнь. Если бы Buske знал о видении Соловьева в пустыне, рассказ о нем был бы ценным украшением его книги. Величие этого видения так грандиозно, что объяснить его можно только, имея в виду всемогущество Божие, славу Царства Божия и славу Божию, как она пронизывает даже и нашу грешную Землю. Считать злую силу источником такого видения это значит оказать слишком много чести Сатане.

Профессор Андреев вовсе не цитирует в своей статье описание этого видения, приведенное мною выше. Он только говорит, что третья встреча подробно описана в поэме «Три свидания», и тотчас вслед за этим продолжает: «Это опять было

состояние прелести. Достаточно сопоставить мистический опыт Соловьева с православным опытом преподобного Серафима Саровского (беседа о Св. Духе с Мотовиловым), чтобы убедиться в полярности и несовместимости этих опытов» (с. 161).

Если бы Андреев выписал из поэмы Соловьева описание его видения в пустыне, читатель сразу увидел бы, что нет оснований говорить о «полярности и несовместимости» опыта Соловьева и православных святых. Он понял бы, что заявление Андреева — совершенно голословно. Подсознание Андреева хитро руководило им, побуждая его не цитировать описания третьей встречи.

Отсутствие логической связи в рассуждениях Андреева можно заметить также и в следующих его словах: «Понимая, что в основе его светлых видений лежит темная чувственность, Вл. Соловьев впоследствии написал стихотворение, в котором образно и ярко выразил мысль о том, что темное является необходимым корнем светлого:

...Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

«Это — поэтическое оправдание прелести, которое само является соблазном», — говорит Андреев и понимает «темное», как «темную и грубую чувственность» (с. 155). В действительности «сумрачное лоно» есть, как Соловьев говорит в этом стихотворении, «сила бытия». Очевидно, он имеет в виду неопределившуюся еще, недифференцированную силу бытия, которая может свободно определить себя к творению возвышенной красоты, но может вступить и на противоположный путь творения грубой чувственности. Тютчев в своих прекрасных стихотворениях много говорит об этом «родимом хаосе», и нет оснований обвинять его в оправдании «прелести». Кольцов говорит об этой силе бытия, как о «святой колыбели».

В начале своей статьи Андреев обвиняет Соловьева в «грубой чувственности», а в конце ее, рассматривая трактат его «Смысл любви», он нападает на Соловьева за то, что он сурово осуждает «внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое» (с. 169). Иными словами, Андреев упрекает Соловьева за то, что он отрицательно относится к чувственной стороне любви двух полов друг к другу, за то, что он пропове-

дует платоническую, т. е. чисто духовную любовь их друг к другу. Итак, для Андреева, скажет ли Соловьев, «да», он в прелести, скажет ли Соловьев «нет», он опять в прелести. Ясно, что Андрееву нужно во что бы то ни стало, даже и противореча себе, принизить Соловьева. Не стоит поэтому тратить время на опровержение множества искажений философии Соловьева в статье Андреева, но нужно коснуться вопроса о сущности системы Соловьева и отметить некоторые недостатки ее, которые, однако, вовсе не служат доказательством того, что его видение Софии было «прелестью».

В третьем видении весь мир предстал Соловьеву, как органическое единство. Такое строение мира есть существенное свойство его. Глубоко заблуждаются материалисты, согласно учению которых мир есть раздробленное множество. Все великие философы, — Платон, Аристотель, Плотин, отцы Церкви, великие христианские мыслители Средневековья, в новой философии — Спиноза, Фихте, Шеллинг, Гегель — мыслят мир как органическое целое, в котором есть распады и разъединения, обусловленные грехом эгоизма, но они не раздробляют мир до конца; некоторый аспект органического единства всегда сохраняется и служит залогом возможности воссоединения. К сожалению, такие наиболее глубинные свойства бытия трудно выразить в точных понятиях. Когда философ начинает мыслить о них, он легко впадает в заблуждение и выражает великую истину в тесном сплетении с ложью. Это бедствие случилось и с Соловьевым. Мысля о единстве мира, он вывел его из ложного учения об Абсолютном как Всеединстве. Согласно его учению, Абсолютное содержит в себе в неразрывной связи два полюса: вечное Абсолютное, т. е. Бога, и становящееся Абсолютное, т. е. мир. Таким образом, у него нет точного понятия о бытии мира, которое свободно сотворено Богом, как нечто «совершенно иное» (см.: *E. Otto. Das Heilige*), и вовсе не необходимое для Бога. Бог и мир у него суть два необходимые полюса Абсолютного как Всеединства. Отсюда получается близость к пантеизму, несознанная Соловьевым. Ошибка эта очень часто встречается в философии в различных видоизменениях. В такой форме, как она находится в философии Соловьева, она имеется у Шеллинга и у многих русских философов, у о. С. Булгакова, Франка, Карсавина.

Видение Соловьева, показавшее ему мир как органическое единство, было откровением великой истины о мире, но, пытаясь понять основы ее, Соловьев усилиями собственного мышления прибавил к ней ложь. Видение заключало в себе истину,

следовательно, утверждение, будто оно было дьявольскою «преlestью», есть чистая нелепость. Мало того, поскольку Соловьев в своей философии опирается на свое видение, а не на свои субъективные домыслы, он отстаивает ценные религиозные истины. В самом деле, мир предстал пред ним в видении в аспекте великой чистой красоты, которая поэтому обязывает признать, что единство мира есть следствие благодатной помощи Божией; и весь мировой процесс, эволюцию природы и историю человечества, Соловьев понимает как процесс богочеловеческий, т. е. руководимый Богочеловеком Христом. Такое влияние видения на его философию явно свидетельствует, что оно было от Бога, а не от злой силы.

Недостатки философии Соловьева, упоминаемые Андреевым, еще более очевидно не стоят в связи с его видением; многие из них рассмотрены в моей «History of Russian Philosophy»². Его теория андрогина как цельной личности, получающейся в результате духовной любви мужа и жены, сочетающей их в единое целое, возможна лишь в связи с тем, что Соловьев отрицает субстанциальность человеческого я. Кто признает субстанциальность я, тот не может допустить, чтобы цельная личность получалась из сочетания двух я, мужского и женского. Ошибочные доводы Соловьева против субстанциальности я подробно рассмотрены в моей статье «The Absolute Criterion of Truth» (Review of Metaphysics. June. 1949)³.

Догмат Троичности есть величайшая истина, имеющая основоположное значение для всей философии, и теоретической и практической. Эта истина дана нам Откровением и не может быть строго логически доказана человеческим умом. Однако, имея ее в виду особенно в сочетании отрицательного (апофатического) богословия в связи с положительным (катафатическим) богословием, человеческий ум может вырабатывать глубокомысленные соображения о смысле и составе этой идеи. Таких соображений существует множество и выражают они различные аспекты бездонной глубины этой конкретной идеи, неисчерпаемой в абстрактных понятиях. Сущность учения Соловьева о Св. Троице такова. Бог един по существу, но троичен в Лицах, которые суть *дух*, как преимущественно субъект воли и блага, *ум*, как преимущественно субъект истины, и *душа*, как преимущественно субъект чувства и красоты. Итак, три Лица Св. Троицы суть источник трех великих абсолютных ценностей, нравственного добра, истины и красоты. Каждая из них, доказывает Соловьев, есть одна из форм любви, если разуметь под любовью «всякое внутреннее единство многих су-

ществ». Свое учение он кратко выражает в следующей прекрасной формуле: «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте». Свое учение Соловьев по молодости лет в то время, когда он его развивал, считал доказательством Троичности; эта преувеличенная оценка логической силы учения вовсе не умаляет ценности содержания его учения.

Андреев говорит: «дерзновенная антропоморфическая попытка Соловьева пояснить мистическую сущность Пресвятой Троицы на примере тройственности человеческого духа — самое слабое место в его построениях» (с. 164). Всякий, кто обладает хотя бы слабым знанием истории учений о Троичности, улыбнется, читая это заявление Андреева: величайшие философы и богословы, многие из них святые, делали аналогичные попытки истолкования Троичности. Учения, подобные соловьевскому, не суть антропоморфизм. Философ и богослов, усвоивший из Откровения догмат Троичности, очень часто приходит к мысли, что и сотворенный Богом мир имеет во множестве случаев троичное строение и находит, между прочим, троичное строение в природе человека. Таким образом учение о человеке получается тринитарное, а не учение о Боге — антропоморфическое. При этом, конечно, философы не упускают из виду коренного отличия тройственности в Боге и в человеке: в Боге — это Три Лица, а в человеке — только три способности.

Андреев не ценит научного и философского знания в вопросах религиозной веры. «Чем сильнее, глубже, чище и цельнее у человека любовь к Богу и вера в Него, — говорит он, — тем больше, глубже, полнее, крепче и яснее он познает сущность явлений и перестает нуждаться в практической помощи научного и в теоретической помощи философского знания». «Соловьев этого не понимал и упорно стремился к построению, непостроимого без помощи свыше, цельного органического мировоззрения» (с. 163). Андреев противоречит себе: если вера в самом деле ведет к глубокому пониманию сущности явлений, то это значит, что она тесно связана с подлинной наукой и философией. Можно даже утверждать, что всякое вполне достоверное знание истины достигается не иначе, как при помощи свыше; об этом можно найти ценные соображения в книге кн. Е. Трубецкого «Метафизические предположения познания». Где есть бескорыстное стремление к добру, там, наверное, есть и помощь Божия. Если математик, даже и неверующий в Бога, искренне стремится к постижению истины, он открывает математические истины при благодатной помощи Божией. Уверенность Андреева в том, что Соловьев, вырабатывая свои философские

учения, не понимал необходимости помощи свыше, высказывается им совершенно голословно. Правда, в философии Соловьева есть много ошибок и недоговоренностей, но то же самое можно сказать и о всех человеческих философских трудах без исключения. Андреев упускает из виду, что даже и философско-богословские творения величайших Восточных Отцов Церкви, исходящие из глубокой и святой веры, тем не менее далеки от совершенства. И. В. Киреевский говорит, что в творениях Отцов Церкви нет совершенной философии и потому, опираясь на них, нужно продолжать разработку ее. Это дело может быть выполнено лишь многими поколениями и никогда не будет завершено в земных условиях.

В традиционных христианских учениях есть много утверждений, явно несостоятельных. Например, не разграничивая точно первый акт творения Богом «неба и земли» от следующих за ним шести дней творения, которые можно понимать, как шесть дней эволюции «земли», совершающейся при благодатной помощи Божией (напр<имер>, «да будет свет»), христианская литература ведет к мысли, будто Бог сотворил также и несовершенное бытие, что совершенно недопустимо. Непонятна мысль, что грехопадение Адама повело за собою искажение всей природы. Широко распространено среди христиан традиционное учение об аде, согласно которому бесчисленное множество людей после нескольких десятков лет жизни обречено на невыносимые муки, длящиеся безысходно в течение бесконечного времени. Мысль, что всеблагий Бог, обладающий всеведением, сотворил такие навеки несчастные существа, несостоятельна. Богословие и философия стоят перед задачей истолковать слова Иисуса Христа о вечных муках так, чтобы показать, что они вовсе не обязывают выработать учение о *действительности* вечно длящихся во времени мучений в аду.

Множество мыслящих людей отпали от христианства вследствие недостатков его традиционных форм, и Соловьев задался целью ввести вечное содержание его «в новую соответствующую ему, т. е. безусловно разумную форму» (письмо двадцатилетнего Соловьева к Романовой). Защиту существенных истин христианства он предпринял в то время, когда в русском обществе господствовал материализм, позитивизм и нигилизм. Его призыв вернуться к христианству, выраженный в живой новой форме и согласованный с требованиями современной науки и философии, не остался «гласом вопиющего в пустыне». Много талантливых русских людей, даже и тех, которые в юности были марксистами, посвятили под влиянием Соловьева свою

жизнь разработке христианского миропонимания на высоком уровне современной культуры. Ни Соловьев, ни его преемники не создали вполне совершенной христианской философии, потому что эта задача не может быть выполнена человеческим умом. Однако многие ценные стороны христианства выражены в этих трудах в новом освещении без нарушения догматов и, следовательно, без впадения в ересь. Благодаря этой работе религиозных философов начинает восстанавливаться связь русской интеллигенции с Церковью и можно надеяться, что это движение спустится вниз в малообразованные круги общества, утратившие религию под влиянием псевдонаучной пропаганды большевиков. Если такие традиционалисты, как профессор Андреев, будут после свержения большевиков задавать тон в России, они опять скомпрометируют христианство и оттолкнут от Церкви интеллигенцию, вслед за которой отпадут от Церкви и менее образованные круги народа.

Необдуманный поступок Соловьева, принятие им один раз в жизни в 1896 г. причастия у католического священника, был вызван грубою нетерпимостью его духовного отца. Соловьев очень дорожил Таинством Евхаристии. После опубликования книги его «*La Russie et l'Eglise Universelle*»⁴ в 1889 г., где Соловьев признает Папу Римского духовным главою христианства, он пошел исповедоваться у своего духовника отца Варнавы, но о. Варнава сказал ему: «Иди, исповедуйся у своих католических священников!» Длительное лишение Св. Причастия тяготило Соловьева, и через несколько лет он причастился у католического священника Николая Толстого. Он решился на этот шаг, потому что, согласно его учению, мистическое единство Восточной и Западной Церквей сохраняется, несмотря на внешнее разделение их. Поэтому причастие у католического священника не было для него отречением от православия и переходом в католичество. Вообще Соловьев принадлежал к числу тех людей, которые полагают, что вероисповедные перегородки до неба не доходят. Однажды он сказал профессору Лопатину: «Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик»^{*}.

Принимая во внимание благожелательное отношение Соловьева ко всем христианским вероисповеданиям, можно согласиться с Мочульским, что Соловьеву «принадлежит заслуга единственно правильной постановки вопроса, инициатива рас-

^{*} Об отношении Соловьева к протестантизму недавно появилось обстоятельное исследование: Müller L. Soloviev und der Protestantismus. Verlag Herder, Freiburg, 1951.

тущего на наших глазах экуменического движения» (Вл. Соловьев. С. 135). Андреев решительно осуждает это движение. Он говорит, что «консервативное (т. е. охраняющее Истину) православие борется в настоящее время с разнообразными формами обновленческого православия»; оно борется с «проповедью единения между Истиною и Ложью, широкими потоками экуменического движения, беспредельным расширением понятия о церковной икономии, деятельностью ИМКА, обновленческими принципами нового богословского образования и т. п.» (с. 153). Такой консерватизм есть не охранение истины, а ненависть ко всякой вновь открытой истине, нисколько не противоречащей старым истинам, и даже ненависть к новому стилю выражения истинных истин христианства. Это — дух старообрядчества, напоминающий нетерпимость Никиты Пустосвята⁵.

Особенно горестно видеть непонимание ценности экуменического движения. Враждебное отношение различных вероисповеданий друг к другу в высокой степени компрометирует нас, христиан. Экуменическое движение объединяет тех лиц, которые, руководясь подлинною христианскою любовью, задаются целью благожелательно исследовать различия и сходства разных вероисповеданий. Объединяемые общою любовью к Христу, сторонники этого движения становятся способными видеть и понимать достоинства каждого из вероисповеданий, вовсе не отрекаясь от своего вероисповедания. В экуменическом движении видное место занимает о. Георгий Флоровский, важнейший современный представитель охранительного православия. Достаточно этого имени, чтобы понять, что участие в экуменическом движении не есть измена Православию.

Великую услугу русской культуре оказала американская УМСА в Париже, издавшая множество русских книг, вовсе не требуя, чтобы они были близки к протестантизму. Некоторые из этих книг талантливо освещают христианство и в частности православие с новых точек зрения и в глубоко новом стиле. Они приобретают все возрастающее влияние во всем мире, возвращают интеллигенцию к Церкви и вызывают уважение к православию у иностранцев. Осуждение американской УМСА за эту бескорыстную деятельность ее есть проявление постыдной неблагодарности. Если бы дух старообрядческого изоляционизма возобладал у нас, русское православие приобрело бы характер некультурного провинциализма и упало бы на уровень узкобого сектантства.

Приступив к писанию статьи против Соловьева, Андреев, по-видимому, не перечитал его произведений и литературы о

нем. Многие из отрицательных оценок учений его, а также указания на недостатки его характера он почти дословно выписал из книги Мочульского с тем, однако, существенным отличием, что Мочульский считает видение Софии светлым и заканчивает свою книгу словами профессора Герье над могилой Соловьева: «Радость и надежду ты всюду вносил с собою, дорогой Владимир Сергеевич... Светлое видение, которым ты жил и утешался, было не напрасным».

После статьи Андреева появилась в «Православной Руси» (1951. № 9) без подписи статья «Одним ли миром мы мазаны?», содержащая в себе также отрицательное отношение к философии Соловьева. Автор ее говорит: «Знает Церковь Бога, знает человека, знает — Богочеловека, крестною смертью примирившего падшее человечество с Богом, но не знает православное сознание Богочеловечества». В учении Вл. Соловьева автор находит «соблазнительную светскую философию, с головою выдающую себя самым именем богочеловечества».

Удивляет это резкое осуждение термина «богочеловечество». Идея нераздельности и неслиянности двух природ, Божеской и человеческой, в Иисусе Христе, хорошо выражается словом Богочеловечество⁶. Если этого слова не было до Вл. Соловьева (что мне не верится), то велика заслуга нашего великого мыслителя, который ввел этот термин. К сожалению, слово человечество имеет два значения: им можно обозначить абстрактно человеческое естество, но еще чаще мы разумеем под ним конкретное целое всех людей. Однако, когда мы говорим о Богочеловечестве Иисуса Христа, этого недоразумения не возникает. К тому же, излагая свое учение о Богочеловеке Иисусе Христе, Соловьев подчеркивает, что оно «тождественно с догматическими определениями Вселенских Соборов» (Чтения о Богочеловечестве. XI и XII).

Соловьев употребляет слово Богочеловечество также и в том смысле, при котором человечество означает весь человеческий род. Иисус Христос, второй Адам, говорит Соловьев, «не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество»; это тело, Церковь, «развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме» (Там же). В книге «Духовные основы жизни» Соловьев так выражает эту мысль: «Церковь не есть совершенное Богочеловечество, а только совершающееся» (Часть II. Гл. II).

Совершенствование человечества под руководством Богочеловека Иисуса Христа имеет целью достигнуть того состояния,

о котором апостол Павел говорит: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Имея в виду эти слова апостола, можно понять, почему Соловьев решился назвать Церковь Богочеловечеством.

Не будучи специалистом в богословских вопросах, я обратился к богослову, хорошо знающему творения Отцов Церкви как Восточных, так и Западных. Его ответ показывает, что вопрос о термине «Богочеловечество» в обоих его значениях весьма сложен: по его словам, возражения против этого слова в применении к Иисусу Христу имеют основание, поскольку слово человечество здесь есть абстрактное понятие, а в Богочеловеке Христе всё имеет конкретный характер. Из таких соображений ясно, что человеческий язык слишком мало приспособлен для выражения трудных богословских проблем; какое бы слово мы ни избрали, оно может вести к недоразумениям и заблуждениям. Как раз общепринятое выражение «Богочеловек Иисус Христос» может «быть источником особенно грубого заблуждения: Бог-Логос есть личность, человек есть тоже личность, поэтому можно вообразить, будто «Богочеловек» есть существо, состоящее из двух личностей, что нелепо и противоречит Халкедонскому догмату. Что же касается термина «Богочеловечество Иисуса Христа», несмотря на абстрактное значение слова человечество в нем, он хорошо выражает догмат, поскольку, говоря о воплощении Логоса, мы утверждаем, что Он имеет два естества: в слове естество находится такой же суффикс «ств», как и в слове Богочеловечество.

Говоря о совершенной Церкви, как о Богочеловечестве, мы разумеем под словом человечество конкретное целое людей. Но этот термин тоже может повести к грубому заблуждению, именно к нелепой мысли, будто он означает, что каждый человек, достигший состояния, о котором говорит апостол Павел, имеет сам в себе и Божескую, и человеческую природу. Итак, куда ни кинь, всё клин; все термины человеческого языка несовершенны. Однако не следует бояться слов: пользуясь каким-либо термином, нужно давать определение его, и люди, обладающие живым умом, способные присоединять к непривычному для них термину смысл, выраженный в определении его, не впадут в заблуждение. Соловьев, употребляя термин Богочеловечество, дает разъяснения его, нигде не противоречащие догматам православия; поэтому нападение на него в статье «Одним ли миром мы мазаны?» несправедливо.





И. М. АНДРЕЕВ

Ответ проф. Н. О. Лосскому

(на его статью «В защиту Вл. Соловьева»
в «Новом журнале», книга 33, Нью-Йорк, 1953 г.)

Мне очень трудно, душевно трудно, писать этот ответ моему бывшему учителю, Н. О. Лосскому, профессору Петроградского университета, у которого я слушал лекции и у которого работал в семинаре «Проблема свободы воли». На заре моей юности он был для меня одним из самых значительных авторитетов в области философии. Бергсон¹, Лосский, Аскольдов² — вот три ступени моего философского развития. Философского, но не религиозного. На последнем пути у меня были совершенно другие учителя: епископ Феофан Затворник, епископ Игнатий Брянчанинов, Оптинские старцы и приснопамятный о. Иоанн Кронштадтский, а затем — «Добротолюбие» и вообще святоотеческая православная литература. <...> В результате — мне стал ясным выбор между охранительным Православием о. Иоанна Кронштадтского и «модернизированным» православием Вл. Соловьева и его школы. Не колеблясь, я выбрал первый путь. <...> Но я, наоборот, совершенно убежден, что все мои воззрения пройдут мимо Н. О. Лосского и не изменят ни на йоту его взглядов. Мы говорим на разных языках, мы стоим на полярно противоположных точках зрения, мы имеем совершенно разный религиозный опыт и пользуемся совершенно разным религиозным методом. И все-таки я решил написать свой ответ, во-первых, имея в виду не столько самого проф. Н. О. Лосского, сколько посторонних читателей нашей полемики, а затем и их уважения и благодарности к своему бывшему наставнику за прошлое... <...>

Разбирая мою статью, напечатанную в ежегоднике «Православный путь» за 1950 г. — «Владимир Соловьев — мистик в свете православия», Н. О. Лосский пишет: «Основная цель этой

статьи — доказать, что видения Софии как «Вечной Женственности», трижды пережитое Соловьевым, было дьявольской «прелестью», которая отравила философию Соловьева».

Основная цель моей статьи, как показывает ее название, («Владимир Соловьев — мистик в свете православия»), заключалась в анализе мистических переживаний Соловьева и вообще мистического опыта философа на протяжении всей его жизни. С точки зрения строго церковного православия — Владимир Соловьев находится в состоянии так называемой прелести, и его видения «Вечной Женственности» ничего общего не имели и не могли иметь с чистыми, непрелестными видениями святых (например, с видениями преп. Сергия Радонежского или преп. Серафима Саровского). Православные святые, на протяжении почти 2000 лет, никогда не имели видения Пресв<ятой> Богородицы в виде «Вечной Женственности», «Прекрасной Дамы» и т. п. душевных, а не духовных образов. <...>

Чтобы усилить впечатление от своего возражения, Н. О. Лосский прибавляет к слову «прелесть» эпитет «дьявольская». Можно было бы для пущего эффекта прибавить и другие эпитеты и сказать еще сильнее: «с точки зрения И. М. Андреева, видение Соловьева было отвратительной, омерзительной, бесовской, сатанинской прелестью». Мною же было употреблено только одно слово — строго церковное святоотеческое понятие «прелесть», без всякого эпитета.

Что называется «прелестью»? «Прелесть есть повреждение естества человеческого — ложью» (3-е Слово преп. Симеона Нового Богослова). «Прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину... Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его» (еп. Игнатий Брянчанинов. Т. 1). <...> «Большая часть подвижников Западной Церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлению Святого Духа от нее — молились и достигали видений ложных. Эти мнимые святые были в ужаснейшей бесовской прелести... Поведение подвижников латинства, объятых прелестью, было всегда исступленное, по причине необыкновенного вещественного, страстного разгорячения. В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель Иезуитского ордена» (еп. Игнатий Брянчанинов. Т. 1).

Очень возможно, что католическая Церковь и могла бы признать видения Владимира Соловьева эквивалентными видени-

ям католических некоторых святых, но Православная Церковь никогда этого сделать не может.

<...> Можно было бы еще много привести цитат из святоотечественной и церковной православной литературы, но и приведенного, думается, достаточно для доказательства того, что видение Соловьевым Софии, как «Вечной Женственности» («особый аспект пресв. Богородицы» — по объяснению Н. О. Лосского в его частном письме ко мне) — было не видением святого, а видением человека, явно находящегося в прелести. Эта же прелесть и отравляла религиозную философию Вл. Соловьева.

«Для обоснования этого тезиса» (т. е. что Соловьев был в прелести) — пишет дальше Н. О. Лосский — «Андреев не только анализирует видения Софии, но еще и старательно отмечает отрицательные черты характера Соловьева, например, то, что он в отрочестве принимал участие в детских играх и шалостях, наводящих ужас на обывателей, пережил в юности религиозный кризис “под знаком яростного атеизма”, любил шутки, смех, балагурство, неприличные анекдоты и т. п.». Мой анализ этиологии религиозного опыта Соловьева с детства и юности до зрелого возраста (без духовного руководства) — гораздо серьезнее и полнее, чем его представил в двух строчках Н. О. Лосский. Поэтому я предлагаю читателю обратиться к подлиннику и прочитать весь мой анализ... В дополнение к нему могу еще сказать, что мне пришлось лично видеть (показанные мне проф. С. А. Аскольдовым) грубо циничные, совершенно нецензурные статьи Вл. Соловьева, написанные его собственной рукой незадолго до смерти.

При дальнейшем разборе моей статьи Н. О. Лосский оспаривает мой вывод о том, что первое «видение» (в поэме Вл. Соловьева «Три свидания»), в 9-летнем возрасте, наступившее после влюбленности, ревности и гневности — было прелестью — «Андреев ставит в непосредственную связь с видением Соловьева “эотику” и “чувственность”, тогда как в действительности видению предшествовала яростная гневность (“дуэль”), которая не могла содержать в себе сексуального переживания».

В чем же здесь возражение? Мною написано следующее: «Связь между чувственной взволнованностью («душа кипит в потоке страстных мук») и последующим мистическим видением не случайна. Эротика и мистика здесь тесно сплетены». Неудовлетворенная влюбленность и наличие «соперника» вызвали чувство ревности, связанное с чувством гнева. И после этого — «видение», т. е. эротика, осложненная ревностью и гне-

вом — и после этого «душевного кипения» — вдруг «видение». Разве что-нибудь меняется от того, что эротика была осложнена гневом из-за ревности? Важно то, что после слов — «душа кипит в потоке страстных мук» — тотчас начинается «видение». Отсюда мною сделан вывод: это не благодатное видение, а чистая прелесть. <...>

В своей дальнейшей «защите» Вл. Соловьева Лосский говорит: «Религиозное чувство было в нем так сильно, что он начал упражняться в аскетических подвигах...» Но на этот факт указываю и я в своей статье, только давая ему совершенно иную оценку: «Упражнения в аскетических подвигах не могут, не только у отрока, но и у новоначального подвижника, производиться без опытного руководства. “Аскетические упражнения” без руководства и приводят обычно к состоянию прелесть. <...> Преждевременно развившаяся чувственность, пылкая религиозность и поэтическая мечтательность, переплетаясь между собою, извратили его первый мистический опыт». Неужели не заметил Н. О. Лосский в этих моих словах, словах педагога и психиатра, а не только богослова, — участливой любви, сострадания и тревоги за детскую душу, предоставленную самой себе в те моменты жизни, когда отрок Соловьев нуждался с сугубым вниманием опытного педагога, психолога, психиатра, а главное, — опытного религиозного руководителя... Грех и преступление нашей русской интеллигенции по отношению к нашим детям и заключается в этой нечуткости, невнимательности и личной неподготовленности «воспитателей», которые сами нуждаются в воспитании. Не участвует ли и Н. О. Лосский в религиозном растлении детской души своей неумеренно пристрастной «защитой» Соловьева?

«Возвышенный характер видения», — продолжает Лосский свою «защиту», — «удостоверяется следствием его: оно сразу исцелило душу ребенка. Соловьев продолжает свой рассказ так: И детская любовь мне чуждой стала... <...> Андреев не выписал этих строк? Не потому ли, что они противоречат его гипотезе прелесть?»

Конечно, не потому, ибо я не занимался шулерским подбором цитат, а честно и добросовестно искал истину. Не привел я этих слов только потому, что они ничего не меняют. Ведь в этих словах сообщается не объективная истина, а собственное мнение Соловьева о самом себе. В прелесть иначе и невозможно. Ложь принимается за правду всерьез. Соловьеву казалось, что «детская любовь стала ему чуждой» и что «душа его стала к житейскому слепа...» Увы, последующая жизнь Соловьева не

оправдала этого: после детства и отрочества, с их «аскетическими восторгами» и экзальтациями, наступила бурная юность, а за ней и «взрослая» жизнь с мучительными соловьевскими романами...

<...> Как грустно, что Н. О. Лосский, по-видимому, совершенно не знаком с проблемой прелести. Злой дух гораздо умнее, лукавее, хитрее и сильнее, чем о нем думает «защитник» Соловьева. Величайшие святые аскеты и подвижники думают иначе. <...> Исключительно эстетически прекрасны и прелестны образы замечательного стихотворения Соловьева, но прелесть потому и называется прелестью, что неотразимо привлекает, чарует и прельщает неопытную в аскетических опытах душу.

«Если бы Андреев выписал из поэмы Соловьева описания его видения в пустыне, — продолжает свою «защиту» Лосский, — читатель сразу увидел бы, что нет оснований говорить о полярности и несовместимости опыта Соловьева и православных святых...» Дальтонику нельзя доказать, что красное не зеленое. Духовному дальтонику — невозможно доказать, что религиозный опыт Соловьева и преп. Серафима Саровского — полярны и несовместимы. <...>

Сделаю удовольствие Н. О. Лосскому и процитирую приведенное им стихотворение Соловьева. Тем охотнее это сделаю, что обычно, в своих лекциях по православному богословию и аскетике, говоря о прелести, я цитирую это исключительно эстетически прекрасное стихотворение, как наиболее яркий пример прелести.

И я уснул; когда ж проснулся чутко...

<...>

«Вслед за этим видением что переживал Соловьев?» — спрашивает Лосский...

Один лишь миг. Видение сокрылось —
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась.
И не смолкал в ней благовестный звон...

Со строго православной аскетической точки зрения, «видение» это — несомненная прелесть. И называть его «одним из аспектов Пречистой и Пресвятой Богородицы» — есть величайшее кощунство.

Далее Н. О. Лосский пишет: «Отсутствие логической связи в рассуждениях Андреева можно заметить и в следующих его

словах: «Понимая, что в основе его светлых видений лежит темная чувственность, Вл. Соловьев впоследствии написал стихотворение, в котором образно и ярко выразил мысль о том, что темное является необходимым корнем светлого:

Свет из тьмы. Над черной глыбой...

<...>

«Это поэтическое оправдание прелести, которое само является соблазном», — говорит Андреев и понимает «темное» как темную и грубую чувственность. В действительности «сумрачное лоно» есть, как Соловьев говорит в этом стихотворении, «сила бытия». Очевидно, он имеет в виду неопределившуюся еще, недифференцированную силу бытия, которая может свободно определить себя к творению возвышенной красоты, но может вступить и на противоположный путь творения грубой чувственности. <...>

Недифференцированная «сила бытия» несомненно включает в себя и темную, грубую чувственность (в широком смысле, а не только как сексуальная чувственность). Эта чувственность (или «сила бытия») может преобразовываться или сублимироваться в тончайшие и прекраснейшие душевные переживания (или — превращаться в одну сплошную грубую чувственность). Об этой сублимации эроса в переживания более высшего порядка и говорит Соловьев. <...> Но свободная, личным усилием достигнутая сублимация недифференцированного «темного корня», стихийной «силы бытия», «хаоса» в дифференцированные высокие душевные ценности — не есть еще духовность в строго церковно-православном смысле (и тем более не есть святость). Об этом я и говорю в своей статье. Темная и грубая чувственность (т. е. то, что находится в недифференцированной «силе бытия», «хаосе», в «темном корне») — может сублимироваться в лучезарную и тончайшую душевную эмоцию, но принимать ее за духовное состояние — есть прелесть. Только в том случае, если корни чувственности (появившиеся после грехопадения, вследствие которого извратилась и сама природа) уничтожаются и заменяются корнями чистой духовности (что невозможно без особой благодатной помощи свыше), — можно ожидать появления духовных цветов и духовных плодов. Моя критика Соловьева вовсе не отрицает высоких ценностей сублимированного эроса, а только указывает на недостаточность самого принципа сублимации для духовности и святости в строго церковно-православном аскетическом смысле.

Многу тщательно анализируется духовное развитие Соловьева с детства и объясняются духовные срывы его юности не для того, чтобы непременно очернить Вл. Соловьева, а лишь для того, чтобы понять и уяснить основные, коренные причины духовных ошибок почти гениального (но не святого) человека.

Далее Н. О. Лосский, продолжая свою «защиту» Соловьева, пишет следующее: «В начале своей статьи Андреев обвиняет Соловьева в “грубой чувственности”, а в конце ее, рассматривая трактат “Смысл любви”, он нападает на Соловьева за то, что он сурово осуждает “внешнее соединение житейской и в особенности физиологическое”. <...> Ясно, что Андрееву нужно во что бы то ни стало, даже и противореча себе, принизить Соловьева».

Очень грустно, что Н. О. Лосский видит в моей статье, имеющей глубокий принципиальный характер, желание «принизить» Соловьева. Еще раз повторяю, что мой анализ имеет своей задачей показать ошибочность того метода духовной жизни, которым шел Соловьев и который является диаметрально противоположным и несовместимым с тем методом, которым шла и идет истинная Православная Церковь. <...> Напрасно иронизирует Н. О. Лосский по поводу того, что Соловьев оказывается не прав и тогда, когда он говорит «да», и тогда, когда он говорит «нет». Если нужно идти прямо, а человек идет круто направо или круто налево, то он в обоих случаях делает ошибку. <...> Ничего удивительного нет и в том, что в сети прелести Соловьев попадает и тогда, когда он принимает душевное за духовное и тогда, когда он отрицательно относится к нормальному браку! Церковь глубоко и сурово осуждает тех, кто «гнушается браком». Но именно те, кто находятся в прелести — обычно и бывают склонны к отрицательному отношению к браку. Ложная духовность гнушается естественной телесностью. Истинная же духовность естественный телесный брак, освященный духовно, — считает великой тайной. То обстоятельство, что мистика Соловьева была еще недостаточно духовна, а представляла собою почти всегда лишь высококвалифицированную душевность, где религиозные, эстетические и утонченно эротические переживания переплетались между собою (отсюда и большой элемент рационализма в его мистике и мистики в его рациональных построениях) — и приводило его к двойной прелести: извращенному отношению к духу и извращенному отношению к плоти.

Н. О. Лосского возмутили мои слова о Соловьеве: «Дерзновенная антропоморфическая попытка Соловьева понять мисти-

ческую сущность Пр<есвятой> Троицы на примере тройственности человеческого духа — самое слабое место в его построениях», и он ссылается на аналогичные попытки истолкования троичности у святых Отцов Церкви. Но у последних, ведь, не было антропоморфической попытки объяснить мистическую сущность Пр. Троицы, что именно и подчеркнуто мною. Соловьев находил возможным из понятия бытия Божия — логически вывести троичность ипостаси. По мнению же св. Отцов Церкви — откровенные истины логически не выводятся (см.: *Соловьев Вл.* Философские начала цельного знания).

Об еретических, с точки зрения истинной Православной Церкви, высказываниях самого Н. О. Лосского (например: отрицание ада с его вечными мучениями, вопреки прямым и ясным словам Самого Спасителя) — мы не будем говорить, т. к. это слишком бы далеко увело нас от нашей темы.

Не будем касаться и мысли Лосского о том, что Причащение у католиков (совершенное Соловьевым, по мнению его защитника, «только один раз») — не означает измены Православию.

<...> В конце статьи Н. О. Лосский говорит особенно резко и грубо: «Если такие традиционалисты, как проф. Андреев, будут после свершения большевизма задавать тон в России, они опять скомпрометируют христианство и оттолкнут от Церкви интеллигенцию, вслед за которой отойдут от Церкви и менее образованные круги народа».

Скомпрометировать христианство — невозможно.

А что касается угрозы отхода от истинной Православной Церкви, в лоне которой находятся такие великие подвижники и учителя, как еп. Феофан Затворник и о. Иоанн Кронштадтский, — то эта угроза уже приведена в исполнение! Русская либеральная интеллигенция, типичным представителем которой является и Н. О. Лосский, — сама себя отлучила от этой Церкви. Но «менее образованные круги русского народа», столь ею презираемые, за нею уже больше никогда не пойдут.

Стыдно за проф. Н. О. Лосского. Больно и страшно. <...>





Архиепископ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ)

Ложный пророк

Гораздо отраднее для сердца говорить о ближнем хорошо, нежели худо, особенно в том случае, если приходится говорить о человеке, с которым делил задушевные беседы; но если ложные похвалы его личности поддерживают собою целую систему ложных убеждений, то надо обличить эту ложь.

Я видался много раз с В. С. Соловьевым от 1886 до 1895 года, да и после, до самой его смерти, не прерывал знакомства с ним. Это был высокоодаренный человек с разнообразными познаниями, с недюжинным талантом поэтическим и с крупным талантом философским. Но он вовсе не был аскетом и вовсе не был человеком искренним. Слишком ранняя знаменитость, — с 23 лет от роду, нравственно извратила его точно так же, как и нескольких близких мне духовных лиц, семейных и монашествующих. Потребность огромной восторгающейся аудитории есть своего рода алкоголизм, и он почти всегда соединяется впоследствии с алкоголизмом запойным, что и случилось с бедным Владимиром Сергеевичем еще в молодости. Он был форменный алкоголик, и в этом заключалась причина его недолгой жизни.

Драпируясь с 25-летнего возраста во внешность Иоанна Крестителя (по известной картине Иванова), Соловьев распространял слухи о своем детстве, о невкушении им мяса и пр., но все это продолжалось до его первого падения и затем сменилось самым разнузданным препровождением времени, хотя бедный философ и продолжал поддерживать слухи о своей святости. Впоследствии, когда нравы публики стали свободнее, наш писатель, уже окончательно распустившийся, довольно бесцеремонно описал свое падение в рассказе «В вагоне» («Вестник Евро-

пы»). Падение талантливого философа шло, конечно, постепенно. Если проследить его постоянное уклонение в сторону то одного, то другого учения, наряду с выражениями скептицизма и цинизма, с осмеянием всего, пред чем он преклонялся в молодости, то читатель легко увидит, что именно тщеславие и чувственность были регуляторами его неустойчивой, хотя повторяю, сильной творческой мысли.

Сперва славянофил — последователь Киреевского, Соловьев начинает склоняться к полонофильству, (на что повлияла одна женщина полька), к юдофильству и космополитизму, затем далее воспекает папизм, прямо защищает непогрешимость папы в изданной за границей на французском языке брошюре. В это же время он перемигивается с дарвинизмом и революцией, а по временам допускает крайне циничные выходки против всякой вообще этики («грехи и не кайся» и т. п. афоризмы автора).

Собственно начало нравственного уклонения нашего писателя очень скоро последовало за зенитом его учебной славы. Его лекции в 70-х годах привлекали в университет тысячную толпу слушателей, но русская лень не давала ему возможности набирать материала более, чем на 5—6 лекций в году, так что некрологи Соловьева совершенно напрасно называют его профессором Петербургского университета, лишённого кафедры за свои убеждения. Профессором он никогда не был, а был автором нескольких публичных лекций в году на университетской кафедре. Не имея усердия трудиться над составлением целого курса науки, В. С. Соловьев еще в молодости решился на один недобросовестный шаг. Он предложил столичной публике ряд чтений о Богочеловечестве, правда, довольно туманных, но тем более пикантных в глазах нашей немудрой аудитории. Посещать, а затем превозносить эти лекции и устно, и печатно было признаком хорошего тона. И до настоящего времени почитатели покойного философа называют их шедевром его ученого творчества. Однако, увы, эти чтения представляют плагиат с Шеллинга, о чем неоднократно упоминалось в духовных журналах еще в прошлом столетии, но таковых журналов (единственно осведомленных в области наук философских) наши публицисты не читают, да если и прочитали бы, то все равно сделают вид, что не читали, потому что ведь из них едва ли десятый желает знать и говорить истину, а девять из десяти остерегаются лишь такой неправды, за которую можно «оскандалиться».

Та же погоня за славой, которая толкнула талантливого философа на первый плагиат, перегоняла его из лагеря в лагерь, чтобы «угождать всем людям без изъятия». Однако наш

мыслитель был всегда настолько хитер, что в каждой статейке оставляет себе маленькую лазейку, чтобы безнаказанно выбежать из своего лагеря, когда понадобится, — конечно, при помощи лжи, иногда вовсе бесцеремонной. Так например, издавая одной рукою апологию папской непогрешимости, он писал и печатал заявления, что никогда не принимал и не примет католичества (см. его два письма к архимандриту Антонию). В это время он был уже тайным униатом, т. е. исповедовал все католические догматы, принадлежал к римско-католической Церкви, но на началах унии, т. е. с сохранением восточного обряда.

С 1891 года, или ранее, его духовник о. Варнава (в Гефсиманском ските близ Троице-Сергиевой лавры) отказался его исповедовать («исповедайся у своих ксендзов»), но Соловьев об этом также тщательно умалчивает, как и о своем служении Бахусу, которое свело его безвременно в могилу.

Отступники всегда вооружаются на тех, кто по преимуществу служит для них живым укором. Поэтому Соловьев с особо резкостью и без сохранения какой-либо исторической правды поносил наших славянофилов, идеи которых создали его первоначальную славу в России. Ведь обе диссертации Соловьева («Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал») есть не что иное, как распространение статей И. В. Киреевского о западной философии. Итак, понося славянофилов, Соловьев старался свести это возвышенное учение о христианской культуре, о культуре моральной, в противовес правовой, — на один политический панславизм и, издеваясь над ним, противопоставлял ему <...> панмонголизм.

Это слово было в полном ходу 15 лет тому назад, а для того, чтобы пускать его в ход, не надо было быть пророком, как выражено в статье в № 383 нашей газеты *. Еще в 1896 г. я переслал академику Васильеву трактат китайского миссионера Иннокентия Ольховского о вооружении Китая, о панмонголизме и неизбежности скорой и страшной войны России с Китаем. Война эта, разыгравшаяся в 1900 году, не оказалась столь страшной, но и Соловьев в своем «пророческом» стихотворении разумел не Японию, а Китай, и явился таким же пророком, как и мы с вами, если заявим, что в феврале наступят оттепели, в марте покажется травка, а летом, вероятно, повторится холера.

Правда, Соловьев не прочь был внушать своим почитателям, будто он существо сверхъестественное и, пропагандируя учение

* Волынская жизнь. 1908.

(один из первых в России) нравственного нигилиста Ницше, он иногда шептал своим друзьям, что очень боится мести дьявола за изданную им книжку «Антихрист», книжку действительно весьма талантливую, близкую по содержанию к святоотеческим толкованиям на Апокалипсис, но отравленную ядом латинской унии и весьма оскорбительно и несправедливо определяющую сущность православия, только как привязанность к старине.

Одною из талантливейших книг по русской философии нужно признать том Соловьева — «Оправдание добра», где автор сообщает науке sobstvennye, весьма свежие философские интуиции и дает блестящие характеристики целым философским направлениям, целым эпохам и культурам.

Однако, имея столько действительных талантов, автор глубоко унизил их желанием представить собою и такие совершенства, коих у него не было, т. е. своим постоянным ломанием, ложью и притворством. Газеты сообщают, будто эти качества не оставляли его и на смертном одре. Он говорил тогда своим близким: «не давайте мне засыпать, я еще должен молиться о спасении евреев» и при этом читал на «еврейском языке псалмы». Мы имеем основательные причины сомневаться в знании Соловьевым псалмов даже на славянском языке, а по-еврейски он умел только разбирать буквы и обходиться кое-как с учебным словарем. Но, видимо, желание «выдавать себя за кого-то великого» (Деян. 8, 9) не оставляло его, как Симона Волхва, и тогда, когда пришел час вознести последнее моление к Божественному милосердию за свою заблудшую душу. Впрочем, все-таки он исповедался и причастился.

Что ж? Спросите вы, — наш великий Соловьев был, по-вашему, жалкий фигляр? Нет, отвечу я, но прежде всего прославлять его стала наша журналистика только лет за 10 до его смерти, когда он начал уже исписываться, но зато стал бесцеремонно якшаться с революционерами и оплевывать свою родину. А чем можно больше угодить нашей публике, как не этим последним? Вспомните литературный вечер в «Бесах» Достоевского и речь помешанного профессора. — Соловьев — не фигляр, это — человек высокого таланта, несомненной учености, но он никогда не отдавался серьезно, всею душой своим убеждениям, а потому часто менял их, или вернее сказать, никогда не имел твердых убеждений. Это барин-озорник, как мне недавно удачно характеризовал один художник Льва Толстого. Барин-озорник, который то в меланхолию ударится, то в флирт, то вообразит себя пророком, то революционером — а рейнское винцо подбадривает фантазию, дамочки — еще более,

и так промотает человек свою жизнь, а о вечности подумать серьезно не успеет.

<...> И увы, именно Соловьев со своим извращенным словом и мыслью приблизил такое господство нашей позорной литературной эпохи, когда заинтересовать читателей, кроме эротомагии, возможно только тем, что <...> доказывать целомудрие проституции, японофилов, законность лжи и клеветы и т. п.

Напротив, те высокие идеи исправления полуязыческой европейской культуры началом моральным, этой действительной заслуги Соловьева, за которую Бог простит ему половину его грехов, остались не только не оцененными его младшими современниками и последователями, но даже и не замеченными.





Архиепископ ЯПОНСКИЙ НИКОЛАЙ (КАСАТКИН)

<О Вл. Соловьеве>

2 апреля 1880 г.

<...> К семи часам был на Николаевском вокзале; взял билет второго класса. — Дорогой — кондуктор: «Не вас ли спрашивает один господин, в первом классе, худой, бледный»; я отделался незнайством; но господин, наконец, при одной остановке сам подошел ко мне: «Мне нужно видеться с епископом Николаем, не доставите ли мне случай?» — «С кем имею честь?» — «Владимир Соловьев», — а его карточку я сегодня же нашел у себя на столе; я очень обрадовался знакомству. Он едет в Москву на полугодовое поминание своего отца — историка Соловьева, имеющее быть, послезавтра, 4 апреля, и потом возвращается в Петербург, где в следующее воскресенье, 6 апреля, у него диспут на доктора философии, защита диссертации — «Критика отвлеченных начал». Ему о чем-то нужно поговорить со мною, что и условились сделать в Москве. Путь до Москвы был покойный и благополучный.

3 апреля 1880 г.

<...> Вернувшись, застал у преосвященного Алексея философа Владимира Сергеевича Соловьева и профессора Павлова. — Первый спустился со мною ко мне, чтобы интимно поговорить, и удивил меня, сказав, что хочет постричься в монахи, и на первые годы просится пожить в миссии, — будет полезен в это время преподаванием в семинарии. — Я прямо стал отсоветовать ему монашество на том основании, что и для Церкви полезней, если он, стоя вне духовенства, будет писать в пользу

Церкви. — Побуждением к монашеству он выставляет «слабость характера своего» — тем более ему нельзя быть монахом. — Вообще эта личность весьма яркая и поражающая, — смотрит истинным философом, довольно мрачным, ему всего двадцать семь лет. — Он поспешил кончить разговор, потому что пришел отец Гавриил Сретенский...

29 декабря 1886 г.

<...> В России штундисты*, граф Толстой — протестант самого низшего пошиба, Владимир Соловьев, некогда просившийся сюда в число миссионеров.

3 января 1889 г.

<...> Попался еще им [католикам] этот Владимир Соловьев — несчастнейший ренегат; жуют и смакуют его и тычут эту жвачку вот уже больше года!

2 февраля 1889 г.

<...> Что за мерзкое сочинение Соловьева «L'idée russe»**. Такую наглую и бессовестную ругань на Россию изрыгает русский! — Католики здесь как рады!



* Штундисты — сектантское течение, возникшее среди русских и украинских крестьян в 50—60 гг. XIX в. под влиянием протестантов, в конце 70-х — начале 80-х годов слились с баптистами.

** «L'idée russe» (фр.) — «Русская идея» (1888 г.).



В. В. РОЗАНОВ

Автопортрет Вл. С. Соловьева

<О личности>

Под редакцией Э. Л. Радлова, одного из многолетних и ближайших друзей покойного Влад. Соловьева, вышел том первый его «Писем». <...>

Все письма 1-го тома не к настоящим друзьям Соловьева, а к «литературным приятелям», которые относились к внутреннему огню, сжигающему его, или безучастно, или даже иронически, чего не мог не замечать Соловьев. Все написанное пока увековечивает ту гипсовую маску, которую всегда носил философ, — маску, расписанную шутками, фарсами, гримасами, буффонадой, какие так густо одевали Соловьева и крепко его закрывали от глаза «непосвященного». В самом деле, в Соловьева надо было «посвящаться»... И ни для кого «чужого» он не снимал маски и шутливого, почти шутовского плаща.

<...> И нет письма, где не кружилась бы в судорожной пляске эта вокабулярная истерика. Соловьев точно не умеет остаться спокоен. Точно его несет. И он хотел бы удержаться за предметы. За идеи своими прозрачными, тонкими пальцами, но точно внутренний вихрь отрывал его от них, и он уносился далее, далее, как старый, сморщенный, потемневший лист осени.

Кстати: как-то раз, сидя у меня, он посмотрел на свои руки и рассмеялся громким, неприятным смехом:

— Не правда ли, и рентгеновских лучей не надо. Кости все сквозь видны.

Тогда рентгеновские лучи были только что открыты, и опыты с ними всех занимали. Особенно с костями рук.

Нельзя не поблагодарить Э. Л. Радлова за собрание и изучение писем Соловьева и за метод, которого он держался при этом и за который извиняется в предисловии: ничего не пропускать,

т. е. печатать письма даже и без всякого содержания, простые уведомления. В результате получился до того жизненный портрет Соловьева, что проглотив том в вечер, мне показалось, что Соловьев воскрес, вот тут ходит по комнате, и я слышу его голос: так эти мелочи, которые не могут войти ни в какую обобщенную биографию, ни в какую «характеристику», воскрешают подлинного человека с его мельчайшими тенями, полутенями и даже бестенностью.

<...> отвертывая страницу за страницей, пробежав в два часа всю книгу, испытываешь впечатление, как бы разговаривал с самим Соловьевым или во всяком случае слушал его разговор с другими. Это очень много. Признаюсь, это ценнее «философской биографии», где виден был бы рассуждающий биограф, и еще, Бог весть, дал ли бы он увидеть обсуждаемый сюжет.

<...> Все это до того схватывает сухощавую высокую фигуру Соловьева, весь его жизненный *habitus*¹ в его летней разлетающей или осеннем старомодном пальто, которое он носил благоговейно, как дар умершего Фета, с его торопливостью, забывчивостью, «начаями извозчикам», столько же по доброте, сколько по отвращению считать сдачу. Ибо он думал не об извозчике, а об Антихристе, что всякий, знавший лично покойного философа, переживает полную иллюзию. «Вижу Соловьева, слышу Соловьева...»

<...> И спешит, спешит. И угрюм, угрюм. <...>

Нельзя отрицать, что самые каламбуры и острословие Соловьева вытекали из того, что его ум и, пожалуй, гений вечно неслись по самому краю какого-то задержанного, но чуть задержанного безумия... Вот-вот немножко еще в сторону — и философ полетит «на 11-ю версту», как говорят в Петербурге. Но колесо, стальной твердости и предопределенного бега, не уклоняется ни на вершок далее опасной черты — и из-под пера его сыплются трактаты, томы, статьи, лекции, изумительного блеска, и философского, и религиозного. Ему приходит сомнение о своих стихах, прелестнейшем, лучшем и вековечном, что он после себя оставил...<...> Между тем только в стихах Соловьев и выразил свое личное и особенное, свое оригинальное и новое. Только здесь и живет его «я», тогда как в 8-ми томах прозы живут только его способности и учености, острый ум диалектика и изумительная эрудиция, работающая над чужими темами, хотя бы данными седою стариною или же новенькими событиями. И «Оправдание добра», и «Критика отвлеченных начал» — все сюда входит, в его ненастоящее. Ну, в настоящем характере следующих стихов нельзя усомниться:

Не жди ты песен стройных и прекрасных,
У темной осени цветов ты не проси;
Не знал я дней сияющих и ясных,
А сколько призраков, недвижных и безгласных,
Покинуто на сумрачном пути.
Таков закон: все лучшее в тумане,
А ясное иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани.
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано.

Из какой мрачной, безотрадной души это вырвалось! Сколько нужно многолетней скорби, заглушаемой каламбурами, чтобы сказать такое признание! Стихи: «все лучшее в тумане, а ясное иль больно, иль смешно», совсем как из Лермонтова, а общий смысл отрывка, особенно если рядом поставить какой-нибудь каламбур из писем, дает впечатление гоголевской физиономии. Соловьев как личность был гораздо слабее обоих названных поэтов; в то же время был, конечно, неизмеримо их образованнее; был добрее их, чутче, особенно к общественности. Но он из той же руды, как они; обломок или выломок той же горной породы.

К Л. Н. Толстому он постоянно или неприязнен, или враждебен. В конце концов, это вылилось, как известно, в диалогах «под пальмами» («Три разговора»), где смешным образом он совершенно серьезно представляет Толстого как сокровенного антихриста. Это то пятно на памяти Соловьева, которое напоминает об «11-й версте». Но в письмах есть шутки действительно удачные...<...> Нельзя не заметить, что глубоко трезвый взгляд Толстого на христианство, вследствие своей крайней прозрачности, стоит позади отношений к христианству и Церкви Влад. Соловьева. Оговоримся, если не для «сейчас», то для будущих времен. У Толстого есть собственная личная мистика души, мистика житейского опыта, наконец, мистика опыта русского народа, и она глубока, и Соловьев, как и никто, не вправе над нею улыбаться. Но когда Толстой придвигает к себе большие ученые книги и с немцами в руках начинает «истолковывать Евангелие и вылуцивать из него смысл жизни», он становится беден, как преподаватель Peter-Schule, взявшийся за роль Лютера. Здесь его сердце, воображение не горит, и все ужасно тускло, безжизненно. Здесь Соловьев, с его воплем, что «вселенная кажется ему кошмаром, который снится человечеству, потому что это человечество давит домовой». Хотя и намекает на «11-ю версту», но намекает так, как вещие и несбыточные видения Иезекииля, Даниила и Иоанна Богослова,

которых все не понимают, но все перед ними трепещут. Такой «сумбур» выше «трезвости» Толстого, и Соловьев сохранил права сблизить ее со здравомыслием Козьмы Пруткова. Тут он прав.

<...>

Настоящее Соловьева была его сумрачная, осенняя поэзия, затем некоторые суеверия первобытного склада, почти по типу ведовства и колдовства («черти» и т. п.), и затем его странное и страшно упорное предчувствие близости конца мира и пришествия Антихриста. <...>

Вот это ведовское, вещунье начало было явно сильно в Соловьеве, и он нес его, может быть, как скорбь, как тягость, не умея от него освободиться. Да и хотел ли? Есть сладкие скорби, пусть это и «самопротиворечие». Он обладал вещим даром или несчастьем, и этот — нельзя сказать, чтобы не «супранатуральный», — дар, который отнюдь не сводится только к «предвещаниям», и выделил его из толпы в фигуру, одиноко стоящую и загадочную. В его отношении к людям есть высокомерие и холодность, и, несмотря на любезность, почти приторную, во всякой писульке в три строки заметно, что он никого не любит и что ему постоянно тяжело и не до людей. Отношение его к людям можно назвать неблагородным. <...>

Но Соловьеву было не до «церемоний»... Просто было самому тяжело и постоянно тяжело. В Соловьеве главное, «заповедное» — его личность, которая притягивает гораздо более его «Сочинений». Я попытался собрать некоторые крупницы «личного портрета», полное начертание которого возможно будет по напечатании возможно большего материала, пока остающегося в архивах частной корреспонденции. Изданный пока том дает поразительно точную картину его жизненного *habitus*'а, его манеры жить, сноситься, говорить, приятельствовать, шутить, дурачиться, передает его лицо, усмешки и морщины, его минуты возле зажженной лампы и над почтовым листом, когда он отрывался или от вещей дух своих, или от журнальной «поденщины». И эти черты драгоценны и без корреспонденции были бы абсолютно не представимы и затерялись бы во времени. В жизни, в *habitus* его точно вечно лихорадит, и «лихорадящий философ» или «лихорадящий мистик» — его возможный эпитет. Все он уезжает или приезжает (как Гоголь, вечно странствующий). Для его «крыльев» жить на квартире слишком грузное состояние. «Не такова птичка». Он вечно жил по номерам или в гостях. Раз жил в пустой квартире Страхова, откуда писал ему письма. Вообще оседлая жизнь, постоянная жизнь и

Соловьев — вещи несоизмеримые. Даже, пожалуй, несоизмеримо с ним и понятие «оформленная жизнь». Ванну он принимает, приехав в гости к Величко, а платье зачем-то оставляет у Страхова. Так люди не живут. Но это другая форма для истины, что «Соловьев жил не как все люди». Но если всякая птица по гнезду, и гнездо — по птице, то «жил не как все люди» показывает только, до чего Соловьев в таинственной сущности своей был особлив от людей, мало похож на них. Он заверял, и мы можем поверить ему, что он «знался с демонами», а его ясные и возвышенные стихотворения, стихотворения столь человеческие и благородные, говорят нам, наверное, что все же лучшая часть его души была сохранена ангелами, которых посылает Бог. Он был очень несчастен, но теперь ему лучше, чем когда-нибудь на земле.

К Радлову он написал четверостишие о себе самом:

В лесу болото,
А также мох,
Родился кто-то,
Потом издох (с. 254).

Этих грустных издевок он не говорил ни себе, ни друзьям. Разве небо, голубое небо, покоило бы землю в такой красоте своей, если бы за пределом земли не ожидало нас нечто светлое и музыкальное, некая баюкающая мелодия, которая залечивает раны, которая прощает и утешает.

<...>





С. М. СОЛОВЬЕВ

**Владимир Соловьев: жизнь
и творческая эволюция**

<ОТРЫВОК>

ВВЕДЕНИЕ

Скоро исполнится двадцать пять лет со дня смерти Владимира Сергеевича Соловьева, и чувствуется настоятельная потребность в полном его жизнеописании. Уже неоднократно было замечено, что история жизни Соловьева представляет не меньший интерес, чем его творения. Мережковский прав, говоря, что, в противоположность Толстому, который раскрывал себя в своих писаниях, Соловьев постоянно тщательно закрывает себя от публики. Тут возникает вопрос: хорошее ли дело приоткрывать завесу, которую писатель набросил на свою интимную жизнь, вправе ли мы восстанавливать его внутренний облик на основании материалов, никогда не предназначавшихся автором к печати? Но таков удел большого человека: его интимная жизнь рано или поздно делается всеобщим достоянием. Я приступаю к моему труду с надеждой, что подробная биография Соловьева прольет свет на многие не освещенные до сих пор стороны его мирозерцания и деятельности. Жизнь Соловьева текла бурно. За свою недолгую жизнь он пережил не один, а несколько кризисов мировоззрения. И тем не менее, когда мы проследим ход его развития шаг за шагом и вскроем его противоречия, в результате мы получим одно цельное мирозерцание, увидим, что в 90-х годах он дословно повторяет то, что утверждал в 70-х. Идеал органического синтеза, положительного всеединства — основная идея Соловьева. Он никогда не мог пристать ни к одному из «двух враждебных станом», ни к светской культуре, ни к церковному аскетизму, ни к западникам, ни к славянофилам, ни к представителям свободной мистики, ни к носителям церковного авторитета. Между тем стремление

к действию, к влиянию на общество, к проведению своих идеалов в жизнь побуждало его заключать временные сделки с тем или другим лагерем и даже, как он сам выражался, «вести дипломатию».

Естественно, что по смерти Соловьева начался ожесточенный спор за его наследие и, как говорит поэт Андрей Белый, «разнообразные, бессмысленные касты причли его к своим». Те касты, которые при жизни философа в один голос кричали ему: «Ты — не наш!», теперь с не меньшим ожесточением закричали: «Он — наш и только наш!» И еще раз оправдались слова Христа о народе, который камнями побивает своих пророков, а потом воздвигает им гробницы.

Жизнь Соловьева прежде всего разбивается на три периода. Первый — чисто умозрительный и славянофильский — борьба с материализмом и позитивизмом; второй — церковно-публицистический — борьба с национализмом; третий, синтетический период — возвращение к философии, занятия поэзией и критикой — борьба с Ницше и Толстым. Этот период открывается «Оправданием добра» и заканчивается «Тремя разговорами» и поэмой «Три свидания».

Это деление жизни на три периода находит аналогию у основателя западного богословия бл. Августина, столь родственного Соловьеву в основных идеях, как уже указывал Э. Л. Радлов. У Августина первый период — чисто умозрительный: пользуясь оружием платонизма, он полемизирует с мистическим натурализмом манихеев; второй период — обоснование догмата о Церкви — борьба с донатистами; третий период — нравственно-мистический — учение о благодати и борьба с Пелагием. Соловьев особенно любил трехчленные деления, и мы будем верны его духу, разбив наш труд на три части, согласно трем периодам его развития. Первый период завершается в начале 80-х годов, третий намечается в начале 90-х.

В той части русского общества, которое интересуется вопросами философии и религии, за последнее время заметно охлаждение к Соловьеву. Отрицательное отношение к Соловьеву Розанова и Мережковского, с одной стороны, специалистов по философии — с другой, не может не оказывать своего влияния. Интересуются личностью Владимира Соловьева, его чудачествами, его шутками, его оккультными занятиями, но его капитальные труды, как «Критика отвлеченных начал», «История и будущность теократии» и «Оправдание добра», одними более почитаются, чем читаются, со стороны других встречают пренебрежительное отношение, как тяжеловесные построения

отжившей схоластики. Часто приходится слышать пренебрежительные отзывы о Соловьеве от представителей так называемого неоправославия, тесно связанного со старым славянофильством. Мы всегда держались того мнения, что нам неинтересны романтические и оккультные эпизоды жизни Соловьева, решающим является его собственный взгляд на его призвание и дело. Нельзя, подобно Мережковскому, утверждать, что настоящий, «интересный» для нас Соловьев был только немым пророком¹, а фундаментальные труды его жизни — только маска, обращенная к людям. Соловьев по природе был прежде всего философом, и его «змеиная» диалектика также коренится во «святых святых» его души, как и его «голубиная» поэзия. Построение всеобъемлющей, синтетической системы знания навсегда осталось его основным устремлением. Нельзя также понять и оценить Соловьева, закрывая глаза на его упорную публицистическую деятельность. «Выметать сор» русской общественной жизни он считал своей религиозной обязанностью, своего рода «послушанием», и прелесть нежной красавицы Саймы не заглушила в его душе молитву Богу правды:

Чтобы насилия прилив
О камни финские разбился.

Соловьев стремился не выявлять свою личность, а «пахать» и строить на камне. Считая любовь зиждительным и организующим началом жизни, он искал осуществления этой любви через философский синтез и общественную справедливость. Синтез духовного и материального, Востока и Запада, России и Европы, православия и католицизма — вот что всего характернее для Соловьева.

Соловьеву в его средние года пришлось резко разойтись с русским правительством и обществом. Два его основных труда «История и будущность теократии» и «Россия и Вселенская Церковь» могли появиться только за границей: первый был напечатан в Загребе, второй — в Париже. Став при жизни писателем не только русским, но и европейским, Соловьев остался таким и теперь. Популярность его в Германии и Франции возрастает. Думаю, что опубликование полной биографии Соловьева является своевременным, тем более что некоторые записи интимного характера, долго тайные мною под спудом, по независящим от меня обстоятельствам вышли в свет и могут вызвать кое-какие толки, оскорбительные для памяти покойного философа. Моя задача — дать этому материалу правдивое освещение. Хотя голос крови может являться помехой для объек-

тивной биографии, но мне слишком памятен завет Владимира Соловьева «храните себя от идолов». А главное, во мне живет уверенность, что, изобразив моего дядю таким, каков он был, без всякой ложной идеализации, я только подниму его авторитет и обаяние.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После смерти Соловьева его идеи начинают завоевывать умы и на его родине, и в Европе. Теперь общим местом стало признание Соловьева великим русским гением, имя его становится рядом с именами Пушкина и Достоевского, Карлейля² и Ньюмана³. Но в чем же его главное значение? Конечно, Соловьев был крупным русским философом, а при убогости русской философии едва ли можно спорить, что в России он не имеет себе равных. Л. М. Лопатин верно указал, что Соловьев для русской философии был тем же, чем Пушкин для поэзии. Соловьев был и самым крупным богословом в России и имел для своей родины то же значение, какое Ньюман для Англии. Был он выдающимся поэтом, критиком и публицистом. Но что отличает его от всех, это сознанные им за собой от начала и до конца жизни право и долг быть «пророком во Израиле», быть совестью русского общества и обличителем его грехов. Здесь его можно сравнить с Толстым и Карлейлем. Но пути Соловьева были иные, чем пути этих двух великих людей России и Англии. Дух библейского пророчества роднит Соловьева с Толстым, но у последнего этот дух постепенно уступает поверхностному рационализму и буддийской пассивности. Если Карлейль остался до конца жизни потомком шотландских пуритан, с их глубокой религиозностью и прямоотой и с узостью умственного кругозора, то Соловьев с библейским пафосом Карлейля соединил тонкий ум и широту взгляда Ньюмана. Конец его был иной, чем великого английского богослова. Кардинальский пурпур увенчал твердого и непреклонного представителя саксонской расы. Чистый славянин Соловьев кончает жизнь странником, подобно своему предку Сковороде. И если злые языки, как, например, язык брата Всеволода, говорили, что он мечтает о кардинальском пурпуре, то в действительности Соловьев не променял бы своей поношенной крылатки, «безрукавной летучей мыши», ни на какие золото и пурпур. Он создан был не для власти с сопряженным с ней ограничением свободы, а для «пророчества», вольного слушания, странничества. Как нельзя представить Со-

ловьева ректором университета, отцом семейства, так нельзя представить его и епископом. Но при характере странника Соловьев был далек от возведения своего странничества в принцип. Свобода пророческого служения не исключает, а требует рядом с собою законных и определенных форм государственных и церковных...

И я думаю, что голос любви, и духовной и кровной, не обманул меня, когда я в моем труде выдвигал те стороны жизни Соловьева, которые часто замалчиваются. Мне дорог в Соловьеве не фантаст и романтик, не автор каламбуров и донжуан великосветских салонов и не профессор философии. Мне дорог добрый человек, любивший нищих, голубей и белые колокольчики Пустыньки. Мне дорог человек, празднословный и лукавый язык которого был вырван серафимом и заменен мудрым жалом змеи. Это жало ядом своей диалектики болезненно уязвляло противников истины, тех, кто не видел пылающего угля любви, вдвинутого тем же серафимом на место плотяного и трепетного сердца. Много празднословил язык Соловьева, особенно когда на это празднословие являлся жадный спрос, но не из трепетного сердца вышли «Духовные основы жизни» и «История теократии», не лукавым языком сказаны эти слова. Если в 80-х годах Соловьев подымался на вершину Синая, если в 1892 г. он чувствовал себя лежащим на дне долины и коснеющим в пустынном Мидиане, то, приближаясь к концу, он восходит уже на иную гору. Не на «мрачную и дымную» гору Синая, а исполненную света гору Фавора. «Осилившие его на миг искушения» ломали его философскую гордыню, очищали его ум от опасных иллюзий, арлекином которых явился «Третий Завет» А. Шмидт, «Прекрасная дама» Блока и т. д.

Если мы сравним уверенное, планомерное восхождение Соловьева вверх в 80-х годах с растерянностью, неопределенностью его замыслов и жизни в 90-х годах, то мы почувствуем глубокую, пережитую им трагедию. Но эта трагедия не была бесповоротной, как трагедия Гамлета. Если в «Теократии» нас пленяет чистое золото сияющей и неподвижной истины, то в писаниях 90-х годов мы иногда принуждены выискивать ценные жемчужины из груды мусора. Для тех, кому дороги жемчужины, а не мусор, я писал эту книгу, с надеждой, что они отнесутся снисходительно к недостаткам моей работы. *Feci quod potui, Faciant meliora potentes*⁴.





КРИТИКА И ПОЛЕМИКА



И. С. АКСАКОВ

<О Вл. Соловьеве>

**ПО ПОВОДУ СТАТЬИ В. С. СОЛОВЬЕВА
«О ЦЕРКВИ И РАСКОЛЕ»**

В сегодняшнем номере «Руси» мы заканчиваем печатание статей В. С. Соловьева «О Церкви и расколе». Эта статья состоит в неразрывной связи со статьей того же автора в номере 56 за 1881 г., — с такою горячностью сыновней к Церкви, в любви, обличавшей темные стороны нашего церковного управления и по истине недостойную Церкви систему действий наших церковных чиновников и сановников по отношению к расколу. Статья эта, вероятно, памятна читателям: она наделала в свое время немало шума и подала даже повод к некоторым недоразумениям. У нас немало охотников относиться к Церкви только отрицательно, видеть одну мерзость запустения на месте святе. Так взглянули на статью, может быть, и сами раскольники, довольные тем, что труд обличения принял на себя не последователь какой-либо секты и не нигилист какой-нибудь, в беспристрастии которых можно было бы усомниться, а человек православный, уже достаточно известный своими богословскими трудами. Они только не досмотрели при этом — в избытке своего удовольствия — разницы между обличением нечестивым и тою ревностью о чистоте идеала, которая негодует о всяком пятне, помрачающем его внешний образ. Как бы ни была велика мерзость запустения на *месте святе*, самое место оттого не менее свято и не перестает быть святым. И вот, указав с искреннею болью сердца на плесень и пятна, г. Соловьев раскрывает в настоящих статьях темы, которые, кроме плесени и пятен, ничего и не видят, значение святости самого места, паче которого нет иного в мире, вне которого нет для человечества истинного союза с Богом.

Одним словом, настоящие три статьи рассматривают другую сторону вопроса: не отношение нашего церковного управления

к расколу, а отношение раскола к Церкви. Разъясняя само существо Церкви как богочеловеческого учреждения, — последовательно, шаг за шагом проверяет автор все основания, которыми старается раскол оправдать свое разъединение с Церковью, неопровержимо доказывает их несостоятельность, равно и всю внутреннюю неправду раскола. Эта неправда не в приверженности к старому обряду; не в крепкой связи старообрядцев с национальной *исторической* почвой (что с некоторого времени с особенною гордостью стали они выставлять на вид и что, конечно, заслуживает только похвалы); но в протесте против жестоких гонений, воздвигнутых против них не по разуму Христову усердными радетелями «господствующей» Церкви. Неправда в том, что не духу животворящему и букве мертвящей, воздали они божеские почести; что превыше вселенскости, кафоличности Церкви, — единой во времени и пространстве, в которой нет ни старого, ни нового, ни местного, но лишь, вечное и истинное, — превознесли они начало *старины* и *племенное* начало, и от сих человеческих начал поставили в зависимость действие божественной благодати; что самозванно, самовольно учинили себя судьями над всецелостью святой Церкви; что во имя вышеупомянутых человеческих начал они — или как беспоповцы, признав лживым обетование Христа: «Аз с вами пребуду до скончания века» и «созижду церковь Мою и врата адовы не одолеют ее», исповедуют, что, напротив, врата адовы ее одолели и Христос, хотя бы временно прервал свое тайнодейственное пребывание с нею! Или же, как поповцы, перенося лишь на себя одних понятие о всецелости церковной, явили из себя, вопреки божественному завету и самому разуму понятий, Церковь, якобы соборную и апостольскую, но лишенную богоустановленной иерархии, а с нею и благодати таинств, — которую и возомнили заместить благодатью краденой! и у кого же краденой? у Церкви, которой непрерывная истинность и божественность ими отрицается!.. Впрочем, мы не имеем намерения воспроизводить здесь ни аргументацию В. С. Соловьева, ни даже полное очертание его нового труда; мы оставляем вовсе в стороне и его критику оснований, на которых зиждется учение сект мистических, а также и рационалистических, поклоняющихся не божественному, а собственному разуму, именно *его* сотворивших себе кумиром. Очередь пока не за ними, а за нашими старообрядцами.

Мы думаем, что не ошибемся, если скажем, что еще никогда в нашей литературе вопрос о расколе, и преимущественно о расколе старообрядческом и его отношении к Церкви, не был

поставлен так верно и правильно, и на той высоте созерцания, откуда обнимаются взором все его стороны и широко раздвигаются облегающие этот вопрос так тесно внизу горизонты времени и места. Это не препирательство о правости или неправости, о старине или новшестве, о большей или меньшей давности того или другого, вовсе даже не существенного обряда; не состязание о правописании, не попрек в противозаконном или оскорбительном образе действий, и не оправдание, во что бы ни стало, таковых же обид со стороны официальных представителей и служителей Церкви; даже не новое исследование относительно новой темы о сравнительном значении догмата и обряда. Здесь спор (если есть о чем спорить) касается наисущественнейшего, жизненного основания, — той оси, на которой держится все бытие старообрядческих сект, именно самого понятия о Церкви. Ибо все старообрядцы, каких бы именований ни были, несомненно признают самое начало Церкви, хотя и разумеют его неверно и фактически его отменяют; все они от этого начала отправляются, все связаны с ним историческим происхождением, все его исповедуют, хотя и задним числом. Г-н Соловьев своими доводами рушит самую почву, на которой они утверждаются, обличает их в отрицании самой *сущности* Церкви, ее всецелости или кафоличности, в отрицании не внешним действием только, но мыслью и духом — заблудшеюся мыслью, отуманившимся духом! Нам кажется, что эти статьи не могут пройти бесследно для самосознания старообрядцев. Их отношение к этим статьям должно явить — жив ли еще в них дух, испытующий истину, или уже омертвели они в своем самомнении, закоснели в тесноте духа? Едва ли. Во всяком случае вопрос поставлен, — поставлен гласно и настоятельно стучится к ним в двери, требуя ответа, — от которого совесть их уклониться не может: уклонение в настоящем случае равнялось бы поражению, свидетельству о бессилии духовном, о мнимости исповедуемой ими истины.

Не может совесть их уклониться от ответа и потому, что предлагаемые их вниманию статьи не просто вызов на спор или на борьбу во всеоружии логики и знания. Кроме всесторонности и ученого беспристрастия, которыми отличается изложение автора, он очевидно поддерживается на той высоте созерцания, на которую поставил вопрос, еще и искренним нравственным, теплым одушевлением — правды, братского участия и любви. Это особенно выражается в заключительных словах его последней, т. е. нынешней статьи. Он не взывает к ним, как некоторые: «вы не правы, а мы правы, мы обладаем божественной истиной,

а потому извольте признать, что все клятвы, гонения, преследования, темницы, топоры, ссылки, казни — все это вам было и есть поделом; так сему быть надлежало, надлежит быть и впредь, и вы, если хотите вступить в ограду Церкви, распишитесь сначала в признании правомерности и непогрешимости всех поступков нашего церковного правления...» Нет, прежде чем обращаться к вам, он осудил в своем сознании и в своем чувстве (и не утаил своего осуждения) все эти внешние насилования совести в деле веры, все эти деяния — не святости, а страстности человеческой, не Церкви самой, а лишь во имя Церкви людей церковных — в ослеплении благочестивой ревности препоясавших себя не мечом духовным, единственно Церкви приличным, но мечом государственным. Но не признавая правыми ни ваших дел, ни ваших измышлений и самочиний, он говорит вам: мы и сами не мощны, мы погрешили, по-человечески, против завета Христовой любви, но мы, при всем нашем недостойнстве, стоим в ограде истины, у живого, неиссякаемого, обетованного источника Божией благодати, и призывая вас к общему подвигу покаяния, к забвению и прощению взаимных обид, увещеваем и молим соединиться вместе с нами в исповедании веры — преподанном и хранимом всецело Православной, т. е. святой, соборной и апостольской Церковью!

И в самом деле — не настала ли уже пора? Не знаменует ли сам Господь ниспосылаемыми нашей земле испытаниями время благопотребно для упразднения нашей братской розни, для восстановления нашего единства церковного, — того единомыслия в исповедании, в основании которого, как ежедневно напоминают нам слова божественной литургии, стоит святое: «возлюбим друг друга»! Все мы жалуемся на оскудение в нас церковного духа, все толкуем о необходимости оживления его, о подъеме... Но возможно ли это, когда столько миллионов наших братьев, и едва ли не из лучших сынов русского народа по благочестию и строгости нравов, но крепости духа, по верности отеческим, народным, историческим преданиям — разъединены с нами?.. Может быть, только немножко любви, да хоть бы и излишек любви, со стороны нашего церковного управления, и совершилось бы великое действо любви, великое торжество братского воссоединения!.. Не воровским путем, как теперь, не прелазя инде, как разбойник, добудете вы, старообрядцы, мир и утешение вашим душам и благодать спасительных таинств: царским широким путем грядите в Церковь и в единоверии с нею обретете вы и истину, и мир, и благодать. Нам же дадите вы, быть может, от крепости своего духа, от своего уважения к родной

старине, своей верности отеческим преданиям, своей ревности о благочестии общественных нравов, — да вместе, путеводимые светом истинной веры, движемся вперед к свету науки и знаний, и талант, данный от Бога, между прочими народами, и нашему русскому народу, не оставим зарытым в землю, а с помощью Божией умножим, — пустим в мировое обращение!.. Будем же стремиться к тому высшему заповеданному Христом единству, которого вечный на земле образ есть Церковь, и в этом стремлении отыщем по пути целительное единение и для нашей, разрозненной, обуреваемой разномыслием, разнoverием, злыми веяниями отовсюду, угрожаемой врагами внутри и извне, великой народной семьи... И не к вам одним, а и к самим себе, ко всем, и безвластным и власть имеющим, обращаем мы это слово...

Один из вдохновенных русских поэтов, озаренный светом веры, Хомяков напоминал в своих стихах, — и не худо всем нам это помнить, — что не с теми Бог,

кто говорит:
«Мы — соль земли, мы — столп святыни,
Мы — Божий меч, мы — Божий щит!»

Не с теми Он, кто звуки слова
Лепечет рабским языком
И, мертвенный сосуд живого,
Душою мертв и спит умом.

Но с теми Бог, в ком Божья сила,
Животворящая струя,
Живую душу пробудила
Во всех изгибах бытия...

Он с тем, кто *духа и свободы*
Ему возносит фимиами:
Он с тем, кто все зовет народы
В духовный мир, в Господень храм!

**ПРОТИВ НАЦИОНАЛЬНОГО САМООТРЕЧЕНИЯ
И ПАНТЕИСТИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ, ВЫСКАЗЫВАВШИХСЯ
В СТАТЬЯХ В. С. СОЛОВЬЕВА**

Тут подвигается вперед процесс народного самосознания в русском образованном обществе! Жить мыслью на всем готовом, хотя бы и за чужой счет, витать в отвлеченности поверх действительно сущего, поверх *своего*, притом же не очень при-

глядного, и в этой просторной пустоте изобретать (опять-таки под наитием чуждого духа) разные «широкие», «возвышенные» идеалы, которые и навязывать потом с высокомерным соборознованием народной жизни — непонимаемой, незнаемой и в сущности презируемой, — все это куда как удобнее и заманчивее, чем расхотаться умом и сердцем на познание ее собственной внутренней правды! Мы сказали: *и сердцем*, потому что без любви вообще невозможна никакая полнота знания в области жизненных проявлений народного духа; русская же жизнь, бедная внешнею привлекательностью, лишенная ярких красок и резко очерченных, а потому и легко определяемых форм, более чем всякая иная европейская требует настойчивого любовного терпения и умственных усилий для уразумения ее истинных нужд, стремлений и прав. Что ж? Казалось бы, такой подвиг любви и не особенно труден по отношению к родному народу?.. Казалось бы, но у русского интеллигента (принадлежащего к охарактеризованному нами типу) не только мысль, но и душа — вольный казак! Для нее узы живой любви к братьям по крови и по духу — это уж тяжкие цепи, это — ярмо, которое она, отвыкшая от общего с народной душою, реального бытия, всеми мерами ухищряется сбросить. И сбрасывает! Мало того: ей удается опрастывать себя от этих, по-видимому самых несомненных и естественных обязанностей не только без угрызений, но еще с немалым для совести комфортом, — даже с самодовольством. Способ для этого измышлен самый подходящий. Стоит только обозвать любовь к своему народу и народности — «национальным эгоизмом», — и прав! От «эгоизма» не только позволительно, но и обязательно отрешиться. «Тесны-де эти национальные рамки для моей могучей беспредельной любви. Что мне до моих ближайших ближних, когда я объемлю своим участием весь мир, когда все мне равно ближние, и ирокезцы, и ачкоусы и папуасы! Что вы суετε мне тут братьев по крови, когда для меня существует братство всечеловеческое! Станет мое сердце биться для каких-либо русских национальных интересов, хотя бы не материальных только, но и духовных, — для каких-либо русских национальных идеалов, когда оно бьется для интересов и идеалов вселенских!»

Даже благородно выходит, красиво и — *дешево*. Красиво — потому что «широко», что попрал, значит, в себе все национальные пристрастия, победил прирожденное народное «самомнение и самолюбие»! *Дешево* — потому, что победа в сущности очень и очень легка: ни с какою сильною привязанностью расставаться не приходится, нечего и закалывать на алтаре выс-

шей правды! Приносится в жертву лишь та жалкая русская народность, которая у горделивого западного просвещения состоит (вернее сказать: состояла, — в этом отношении происходит уже перемена, еще не замечаемая нашими западниками) в черном теле, на положении *animae vilis*¹. Отречение от такой плебейской народности может быть только выгодно; оно дает заведомую возможность пристегнуться к аристократии мысли, знания и нравов во всемирном человечестве, т. е. числиться по западноевропейской «высшей культуре», — хотя Запад и не перестает смотреть на таких русских прихвостней свысока, как на *parvenus*², как на мещан во дворянстве, или как древний грек на варвара... Не всегда, конечно, подобное отступничество совершается у нас сознательно, по прямому расчету выгод; напротив, оно происходит большею частью совсем безотчетно, невольно, вследствие давнишнего ослабления непосредственной нравственной связи нашей интеллигенции с народом, вследствие давнишней привычки души — раболепствовать пред чуждым авторитетом: такое раболепствование, как известно, легло изначала в самую основу русского образования. Если иногда и вздумает протестовать совесть, или же слишком громко раздадутся голоса, впрочем еще немногочисленные, в пользу защитников независимости народного развития, то имеется наготове целый арсенал возвышенных слов о презренности народного эгоизма, о преимуществе общечеловеческого над национальным и тому подобных *словес лукавствия*, благодаря которым можно смело презреть всякие протесты, и прославив паки и паки «национальное самоотречение», удержаться и в собственном и в общем сознании — из передовых «передовым», «человеком прогресса». К чему же, однако, сводится эта высокая проповедь о «вселенских» или «общечеловеческих началах» русского интеллигента? Да ни к чему другому, как к проповеди о том, что русский народ должен совсем отречься от своей национальной сущности, разрушив конкретную цельность своего бытия: а так как, но собственному выражению одного такого проповедника, «общечеловеческое образовательное начало в отвлеченности не существует, а всегда *in concreto*³, в той или другой национальной оболочке», то должен он, Русский народ, под видом «общечеловеческого» принять в себя *чужое* национальное естество, облечься в «чужую национальную оболочку» или чужое национально-конкретное выражение общечеловеческого начала! При этом прибавляется иногда снисходительная оговорка, что русскому народу предоставляется вырастить, под чужою конкретностью и свою конкретность... Не верите, читатель? Все это на-

печатано. Это почти все равно, если б кто-либо вам великодушно посоветовал не то что промыть глаза, если они засорились, а выколоть их у себя совсем и вставить чужие, да и смотреть на Божий мир чужими глазами, в надежде, что под ними свои вновь вырастут... От многого своего заветного вынужден был русский народ отречься, но на предложения подобного рода, чего доброго, может быть и не согласится... Неужели, однако, он так грубо упрям?!. «Неужели — слышится восклицание — станем мы на явно негодную почву народного самолюбия и самомнения, и изменим плодотворному пути национального самоотречения!..»

Да, такое именно восклицание недавно раздалось в нашей литературе! И принадлежит оно не кому другому, как г. Соловьеву, нашему, уже довольно известному, философу-богослову — в его статье: «О народности и народных делах России», помещенной в февральском номере «Известий С.-Петербургского славянского благотворительного общества». Из этой-то статьи и заимствованы нами приведенные выше в кавычках выражения, послужившие нам для характеристики русских противников народной самобытности или «западников». Неужели, однако, спросят нас читатели в свою очередь, следует и г. Соловьева причислить к этому типу? Бывало, существенною чертою западничества, как доктрины, признавалось именно то отношение к религии, какое определяется «последним словом западной науки»; но ведь г. Соловьев открыто и мужественно исповедует и христианство как положительную религию, и учение Св. Церкви, вне которой даже и не мыслится наша русская историческая народность? Все это несомненно, и, однако же, с истинным огорчением приходится сказать, что последние труды г. Соловьева заставляют признать в нем лишь новое оригинальное явление русской умственной и нравственной *отвлеченности*. Его отрицательное отношение к русской народности или народной духовной самобытности имеет, конечно, другую основу, чем у нашей так называемой либеральной интеллигенции, и его западничество совсем иного рода. В сущности это то же отрицание, только еще более глубокое, потому что подпирается не какими-либо истасканными доводами об авторитете высшей культуры и цивилизации, а ссылками на авторитет будто бы самой божественной Истины... В сущности это то же западничество, только горшее, — не в виде какого-нибудь «правового порядка» или иных форм и начал западноевропейского общежития, — а в виде... самой *Западной Церкви* или *католицизма*! До такого крайнего, радикального отрицания, до такого крайнего,

радикального западничества не доходил доселе никто из русских мыслителей. Правда, полвека тому назад нечто подобное проповедовал и Чаадаев, но ход его мысли был иной; для него католицизм был тем историческим фактором, под воздействием которого просветился и сложился пленявший его Запад. Г-н Соловьев, наоборот, в своей защите и прославлении папских притязаний становится на религиозно-богословскую почву. Мы сочли нужным указать теперь же и наперед эту точку зрения г. Соловьева, потому что только ввиду ее и может представить какой-либо интерес статья его, помещенная в «Известиях», разбором которой мы предполагаем заняться. Дело в том, что основная мысль нашего публициста-богослова высказывается в «Известиях» не вполне; он только осторожно подводит к ней путем более или менее неверного истолкования фактов и мнимологической аргументации. Цель последней — заставить читателя признать не только пользу и в то же время недостаточность двух, по его счету, уже пережитых будто бы Россией исторических моментов «национального самоотречения», но и необходимость: подвергнуть Русский народ еще *новому*, более полному самоотречению в самых глубочайших глубинах народного духа, в его области религиозной или точнее — *церковной!* Такому тяжкому выводу, однако же, вопреки ожиданию читателя, вовсе не соответствует самое заключение статьи. Заключение ограничивается требованием: от русского общества — лишь «более христианского настроения» по отношению к церковному Западу, а от правительства — только снятия внешних полицейских застав, «загораживающих нашу Церковь», и «возвращение свободы религиозной истине...» С таким в сущности скромным и справедливым требованием читатель не прочь бы, пожалуй, и согласиться; однако же, не может не тяготиться недоумением: зачем же для подобного умеренного заключения понадобилась автору вся эта предшествовавшая сложная, хитросплетенная логомахия о «национальном самоотречении»? О свободе верующей совести писали и «День», и «Москва», и «Русь», но отступничества от народности не требовали!.. Разгадка недоумения — *le fin mot de la chose*⁴ — находится в ряде статей г. Соловьева, напечатанных в прошлом году в «Руси», под заглавием: «Великий спор и христианская политика»: там выясняется вполне мысль — повторенная, но не домолвленная в «Известиях».

Появление этих статей в «Руси», столь противоречащих всем ее основным убеждениям, объясняется очень просто. Мы с искренним радостным сочувствием встретили первое выступле-

ние В. С. Соловьева на учено-литературном поприще и следили за его дальнейшею деятельностью. Одно уже то, что среди русского общества появился молодой человек, дерзающий открыто, безбоязненно исповедовать и проповедовать веру в Бога, Христа, Церковь и все христианские догматы согласно с православным учением, — одно уже это было своего рода «феноменом» и не могло не привлекать к нему участия. Но еще более значения придавали мы тому обстоятельству, что вера эта являлась не внушением только непосредственного чувства, с которым у науки и философии нет общей почвы для состязания, — почему обыкновенно и оставляется за ними свободным все поле научных данных и логического мышления; нет — проповедь эта выступила во всеоружии знания, строгой философской подготовки и блестящего диалектического таланта. Казалось, г. Соловьеву суждено было иметь благотворное воздействие на нашу философствующую молодежь, которая всегда, разумеется, склонна к некоторой, вполне впрочем, понятной, кичливости ума, пробующего и расправляющего свои подрастающие силы, а потому и непременно требует себе доводов от разума или науки, прежде чем раскрыть свои юные сердца истинам и идеалам Веры. Не лишен был этой кичливости и сам В. С. Соловьев. Мало, конечно, веской мудрости заключалось в первоначальных публичных проявлениях его идеализма, преисполненного молодого деспотического неуважения к правам исторической жизни, гордо отвергавшего всякую сделку с естественно медленным процессом развития человеческих обществ! Мало симпатии внушал нам подчас и его диалектический метод, переносимый в самые недра чисто мистических, неподдающихся анализу истин, — но все это вполне извинялось его летами и не ослабляло вызванного им к себе сочувствия. Его литературная речь становилась год от году яснее и проще, мысль, по-видимому, — зреее, и при первом заявленном им желании — мы охотно открыли ему столбцы нашей газеты. Две статьи его в «Руси» 1882 г., о старообрядцах и о положении в русском государстве высшего церковного управления, не расходились с общим направлением нашего издания. Соглашаясь на помещение с начала 1883 года предположенного им исследования под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», мы имели в виду только первые две, уже написанные им главы или статьи, которые нисколько не давали повода предполагать какой-либо резкой перемены в религиозно-церковных воззрениях г. Соловьева. Нам, конечно, было известно, в общих идеальных очертаниях, про его мечты о всеобщем мире и о восстановлении

вселенского церковного единства; но «о мире всего мира и о благосостоянии святых Божиих Церквей и о соединении всех» молится и Православная Церковь; известно было также и его намерение не следовать: в какой степени единая святая, вечная неизменная Христианская истина, в своем земном историческом выражении во образе Церквей Восточной и Западной, сочеталась и переплелась с временным и случайным, с духовными индивидуальностями и Востока, и Запада. Такой труд мог быть только полезен. Действительно, г. Соловьев положил, по-видимому, своему исследованию самую широкую основу, начав с отношения к Божеству, выразившегося в древних религиях индусов, иранцев, египтян, греков, римлян и пр. Но когда дело дошло до четвертой статьи, т. е. до взаимных отношений Рима и Византии и уже явно обнаружилось несчастное тяготение автора к папству, к противохристианской фикции о Римском Папе, как «*об едином центральном непререкаемом авторитете*», вожде и главе *всей* Вселенской Церкви», мы отказали в помещении этой статьи и упорствовали в своем отказе более пяти месяцев.

Но статья г. Соловьева возбудила общий интерес; к нам неоднократно обращались с запросами о причине такого перерыва; отказ в допущении на страницах «Руси» окончания начатого уже в ней серьезного труда, вследствие обнаружившегося несогласия мнений с направлением редакции и господствующим в России религиозным воззрением, казался каким-то неуважением к серьезно мыслящему кругу читателей; положение автора, которого речь оставалась недоговоренною и которому и досказать ее было бы негде, кроме нашего издания, представлялось более чем неудобным; опасаться же, что новое учение его совратит с правого пути верующих и приобретет адептов в православной среде — было бы обидным для русского общества малодушием... Как ни неприятно было нам видеть в нашей газете защиту римских властолюбивых притязаний на Православную Церковь, мы согласились наконец уступить желаниям г. Соловьева и допустили напечатание остальных четырех глав его труда, снабдив их более или менее резкими оговорками о нашем с ним несогласии, полемическими замечками протоиерея Иванцова-Платонова, возражением г. Киреева и другими статьями в том же духе. Впрочем, *противодействовать* успеху антиправославных домогательств г. Соловьева, по правде говоря, не предстояло никакой надобности. Мы знали наперед, что на русскую публику они могут произвести только удручающее впечатление: симпатия к папизму претит — самой духовной

природе русского человека, как нечто противоестественное, как чудовищная аномалия, относительно которой даже мер огорчения не нужно. Но нашим долгим воздержанием от дальнейшего помещения статей В. С. Соловьева руководило и другое побуждение. Русская пословица: «что написано пером, того не вырубишь топором», в наши дни должна быть перенесена на печать. В печатном слове мысль автора кристаллизуется, получает отверждение, иногда преждевременное; разносится по миру и налагает на автора чуть не вечную ответственность, как бы ни отказывался он от этой мысли впоследствии. Печатное слово связывает и обязывает. Искренне желалось нам, чтобы молодой еще мыслитель не спешил всенародным оглашением своих превратных фантазий, которым, может быть, суждено служить лишь одной из стадий его умственного развития, — чтоб он подверг их новой проверке, прежде чем оповещать миру... Но убедить г. Соловьева нам не удалось, и случилось то, чего мы ожидали. Измышления его вызвали сочувствие только в фанатических ненавистниках России — польских ксендзах, а в русской среде — печальное удивление, а местами — и негодование. Наши надежды на благотворное значение г. Соловьева для русской учащейся молодежи рушились разом. В самом деле: какого же действия можно ожидать на русские молодые умы от красноречивой речи о вере в Бога и о христианстве как положительной религии, когда известно, что весь этот «широкий», «Вселенский идеал» сводится — на самый узкий из узких, и что искусный диалектик прячет за спиной папскую туфлю, которую в конце концов и преподнесет слушателям для целования!

Все это, однако же, не заставило г. Соловьева отступить от своих мнений. Такое упорство, без сомнения, свидетельствует об его искренности, и мы вполне признаем за ним это достоинство. Не можем, однако же, не повторить и по его поводу сказанного нами выше замечания о *дешевизне* идеалов наших западников и отрицателей. Как ни почтенна искренность г. Соловьева, но она не той высокой пробы, какой бывает у людей, приносящих в жертву своим убеждениям самые заветные сокровища своего духа, самые дорогие свои привязанности. Это — искренность человека *отвлеченного* и *диалектика*, которому дороже всего диалектический вывод и мало заботы до его мучительных для жизни результатов, — для которого: *fiat logica et pereat mundus!*⁵ Душа, смысл явлений выпадают из диалектической схемы такого мыслителя, — он имеет дело лишь с абстрактным материалом, где самые радикальные силлогиз-

мы строятся и выводятся очень удобно и смело, так как непосредственное чувство слабо или заглушено и не беспокоит автора криком боли или обиды. Это в особенности доказывается статьею г. Соловьева, помещенною в «Известиях».

Потерпев неудачу со своими статьями в «Руси», он с ловкостью стратегика задумал подойти к своей цели другим путем. Г-н Соловьев сообразил, что главное препятствие к признанию Русскою Церковью обязательности папского авторитета заключается в русском народном чувстве, ревнивом к сохранению народной духовной самостоятельности, следовательно... вывод ясен: необходимо прежде всего подточить в корне самое это препятствие, самое это притязание на национальную самобытность, для чего, благовидности ради, провести атаку против «национальной исключительности», против «национального самолюбия и самомнения...» О папе во всей этой статье г. Соловьева — ни полслова, как будто не о нем и речь, хотя для знакомых со статьями «Великий спор», папа выглядывает и тут из каждой строчки; толкуется же, по-видимому, только о том, чтоб мы, как народ, отреклись от своей национальной личности «ради служения всемирно-исторической задаче, ради вселенской религиозной истины и общечеловеческого блага». Г-н Соловьев убедился на опыте, что если прямо пред глаза русской публики сунуть католицизм, то им не обольстишь никого; другое дело если выдвинуть наперед осуждение «национального эгоизма», отречение от своей русской народной самобытности во имя высшего «общечеловеческого идеала» и т. п., — о, на эту удочку клюнуть найдется много охотников! Оно и грандиозно и — главное — ни к чему не обязывает, напротив, развязывает от всяких обязанностей по отношению к родному народу! И обязанности ко *всему* человечеству... ну, это бремя не более тяжкое, чем Станислав в петлице!.. Г. Соловьев мечтает, с своей стороны, что, если только удастся внедрить в душу народа чувство сомнения в себе самом или самоотрицания, то на этой нравственно разрыхленной почве удобно могут потом приняться и семена проповеди о подчинении Церкви Восточной авторитету Римского Папы. Но наша так называемая либеральная или западничающая интеллигенция дальновиднее г. Соловьева и сочувственно приветствовала его статью — догадавшись, что он сыграл ей в руку. Сколько уже времени проповедует она отречение от русской народной самобытности, и ее за это стыдят недостатком патриотизма! Но вот нашелся человек, который это самое отречение возводит в патриотизм и освящает именем высшей религиозной истины... До последней

нашим западникам в сущности не много заботы, и в успех ее они мало верят, — главное что им нужно: это — сдвинуть народ с его духовно-нравственных национальных основ, — а в этом-то они и нашли себе союзника и пособника в г. Соловьеве!

Понятно теперь, почему г. Соловьев вынужден был придать своей статье, помещенной в «Известиях», полемический характер, как будто воюет он с какою-то, до уродства выросшею «национально исключительностью» в России, будто силится сломить русское национальное самомнение! Это мы-то, русские, болеем излишеством самомнения, это мы-то исключительны! Мы, которых вся историческая в настоящую пору задача в том только и состоит, чтоб отыскать, опознать *себя*, стать *самими собою*, не оставлять в презрении и пренебрежении талантов от Бога нам данных, перестать пробавляться чужим умом, отрешиться от безличности, на которую временно осудило нас за грехи наши, Провидение и вызвать в себе деятельность национального духа! Положим, призрачные пугала были г. Соловьеву нужны, — иначе не было бы и повода для его аргументации, но нельзя же не считаться с реальностью, да и зачем морочить читателей? Где, спрашивается, подметил г. Соловьев в России национальное самомнение? В дипломатии что ли? В среде ли правительственной? В русском ли образованном обществе? Да тогда не выделялось бы особняком в обществе направление *русское*, или национальное, не было бы той борьбы между «западничеством» и так называемым «славянофильством», которая наполняет собою историю нашей литературы чуть не за полвека. Если же, как по некоторым намекам можно предположить, г. Соловьев имеет в виду именно то направление, которому дана была во время оно в насмешку кличка «славянофильского», так это едва ли даже и добросовестно. Как богослов новейшего времени, он не мог не изучать сочинений Хомякова, за которым уже признано место в русской богословской науке, а всякий кто только изучал Хомякова, знает — как понимал и определял этот христианский мыслитель значение народности еще сорок лет назад, а с ним и все его ученики и последователи. Вселенская христианская истина, которой Хомяков служил не отвлеченною только мыслью, но всею цельностью своего существа, но мешала ему ратовать именно за самобытную деятельность народного духа; напротив, именно потому, что он ей служил, служил он и своему народу и никогда не проповедовал отречения от народной личности! На кого же направляет свои стрелы г. Соловьев, толкуя о «народном эгоизме», о «национальном самомнении»? Уж не на самый ли русский *народ*, в

тесном смысле слова, т. е. простой народ, — тот, который, усюновившись при Св. Владимире, Христу, иначе себя и не называет, как *христианами* (крестьянами) и устами своего летописца еще в XI веке изрек: «Мы же, христиане, закон имамы един» (т. е. Христов)? На тот народ, для которого узы единоверия святее даже уз племенных — при разномыслии?! Его ли достанет у г. Соловьева духу обвинить в национальной исключительности, его ли, про которого К. С. Аксаков так верно выразился, что в нем определение национальности почти совпадает с определением общечеловеческим (христианским)? Да и не только христиане, но и басурмане в его глазах — *люди*, и его отношение к ним вполне человечно, на что указывают даже и иностранцы, проводя параллель между русскими и англичанами в Азии!

Но приведем и подлинные слова г. Соловьева. Статья его начинается вопросом о том: какой смысл может иметь «повсеместное пробуждение национальных чувств и стремлений в XIX веке, — это, по-видимому, возвращение к началу языческому, разобщающему?» Автор мирится с этим явлением и допускает, что оно может послужить не ко вреду, а к пользе для мира, *только при условии*, что народы будут служить высшей общечеловеческой или христианской истине. Мысль, конечно, справедливая, но сопровождается-то она комментариями двусмысленного свойства, обусловленными присутствием тайной руководящей и лишь в конце статьи просвечивающей идеи автора. «Ставя в силу национального принципа, — говорит он, — служение *своей* народности, как *высшую цель*, каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него *общей* с другими народами; служение полонизму, например, не может быть никогда целью для немца или русского, и наоборот...»

Странный пример! Полонизм есть для поляков цель *временная*, историческая и с высшею *вечною* целью сравниваемой быть не может. Вопрос не в том: может ли эта цель быть целью для чужого народа, но в том: справедлива ли она сама по себе? Русские под игом татар имели, конечно, высшею для себя целью *историческою* — избавиться от ига: осуждать ли их за то, что эта цель «не общая у них с другими народами»? Во-первых, *de facto*, они послужили и другим народам, задержав собою монгольскую волну; во-вторых, для того чтобы быть в состоянии *послужить* высшей общенародной цели, нужно послужить прежде всего *своей* народности, всеми мерами поспособствовать развитию *ее* сил, данных именно ей от Бога талантов. Нечего поэтому и ослаблять эту идею *служения*. Освободив крестьян у

себя, разве не послужили мы этим *национальным* нашим делом Богу и человечеству более, нежели заботливо отыскивая себе какие-то цели, общие с другими народами? Вслед за тем г. Соловьев продолжает: «Если при этом возбуждение национального чувства сопровождается беспредельным самомнением и самодовольством, тупым презрением и слепую враждою к чужому, если каждый народ смотрит на другие или как на вечных врагов и соперников...» Вероятно автор разумеет здесь германцев и англичан... К России все это никак относиться не может. Однако ж далее читаем следующее: «...или же (т. е. народ смотрит, на другие) как на *ручьи, которые должны слиться в его море*, — если, одним словом, национальное чувство является только в образе национального эгоизма, — то оно есть отречение от вселенского христианства и возвращение к языческому ветхозаветному партикуляризму».

Приведенный автором стих Пушкина («Славянские ль ручьи сольются в русском море, оно ль иссякнет — вот вопрос») указывает, что здесь следует разуместь и Русский народ, признать и его повинным в национальном эгоизме. На неуместность этой цитаты и вообще этого намека уже указал г. Киреев в примечаниях к статье г. Соловьева, в том же номере «Известий». В самом деле, как хватило смелости у этого поборника «вселенской истины» бросать подобный упрек народу, только что принесшему такие кровавые и бескорыстные жертвы ради освобождения от пятивековой неволи миллионов болгар! Из *эгоизма* ли, из желания поглотить Сербию, тысячи русских людей *добровольно* шли умирать за нее в 1876 г., в неравной борьбе? Шли умирать за *братьев-христиан*, пострадать за имя Христово!.. Служение «вселенскому христианству» не избавляет же г. Соловьева от служения *правде* относительно своего народа!.. Не России ли обязана своим независимым бытием и Румыния, отчасти и Греция? Не она ли является *юрдивою* среди мудрецов века сего, — именно по своему политическому бескорыстию? Что же касается, в частности, пушкинского стиха, то ведь этот стих сказан поэтом именно в ответ на гремевшие тогда в Европе польские и французские диатрибы о том, что Россию следует выключить из мира славянского, оттеснить в Азию и т. д. Да и теперь не такие ли же раздаются подчас, за нашим рубежом, речи — с тою разницею, что славянские ручьи хотят направить в *австрийское море*, под видом федерации с немцем во главе, с немецким объединяющим языком и с Римским Папой — во главе Церкви!.. Никогда Пушкин не имел в виду уничтожение славянских племенных индивидуальностей,

а только совокупление их сил для мирового значения славянства — через Россию. В Черное море, например, впадают реки — Дунай, Днестр, Днепр, Буг, Дон, протекающие каждая свыше тысячи, а некоторые и по несколько тысяч верст. Уничтожается ли, чрез впадение в море, их речная жизнь, самостоятельность и значение, со всем их долгим, долгим побережьем? Не через море ли, напротив, входят они в общение со вселенной и достигают мирового значения? Вот что, вероятно, представлялось поэту.

После разных подобных тенденциозных оговорок, г. Соловьев доходит наконец до определения, что «народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а живая сила, природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее», т. е. христианской вселенской истине, «для общего блага всех народов». С этой точки зрения оправдывает г. Соловьев и патриотизм или считает возможным примирить с ним «вселенское христианство». Тут не было бы и места для спора, если б затем не следовало рассуждения относительно предъявляемого будто бы прежде всего требования: чтобы мы «верили в свой народ, служили своему народу».

Для того, — говорит автор, — чтобы народ был *достойным* предметов веры и служения, должен он сам верить и служить чему-нибудь высшему и безусловному: иначе бы это значило верить в *толпу* людей, а это противно не только религии, но и простому чувству человеческого достоинства...

Все это, *по-видимому*, так, но всем этим не исчерпывается ни значение народности, ни наше к народу отношение. Прежде всего, выражение: «верить в *народ*» не имеет смысла, да никогда никем такое требование и не предъявляется иначе, как в смысле приглашения *доверять* народу, или в смысле веры в *призвание* народное, в его силы для совершения какого-либо подвига, для высшего развития или преуспевания. Но не в неточности выражений тут дело. В высшей степени замечательно, что г. Соловьев, определяя отношение к народу словами и «верить» и «служить», опустил одно слово... безделицу: *любить*! А это — едва ли не самое существенное! Любовь не есть только дело вкуса или произвольного побуждения, это — и естественное чувство, и нравственный долг, вообще главнейший нерв народного общежития, определяющий отношение членов народа к друг другу, к народу и к народности. Святы ли узы семейные, Богом уставленные, — отношения к отцу и матери и к братьям? *Они святы* и по закону, Богом на сердцах написанному, — они не отрицаются, они признаются и христианством, несмотр-

ря на то, что любовь к Богу и ко Христу поставлена выше. Рассуждение г. Соловьева об отношении к своему *народу* можно с полным правом перенести и на *семью*. Если мы кого любим, тому и *служим*. Следует ли требовать, чтоб мы любили и служили своей семье не иначе, как по предварительной справке и надлежащем рассмотрении: «достойный ли еще она предмет моей любви и служения? верит ли и служит ли еще она, да и как, высшей истине и благу чужих семей?» Ответ один: если — «недостойный предмет», усугуби свою любовь и напруги силы для служения, чтобы привести свою семью к истине. Было бы еще понятно, — заметим кстати, — если бы г. Соловьев поставил вопрос о том: как быть человеку в случае, если его христианская *совесть* приходит в столкновение с требованиями семьи или народа? Но г. Соловьев вовсе и не ставит нравственного вопроса о таких трагических коллизиях; он сочиняет общую теорию об отношениях к народу и народности, и кладет в основу не любовь, а какой-то розыск и резонерство.

Народ — та же семья, только в большем размере и во второй формации. Люди между собою в народе — это *братья* по крови и по духу. Очевидно, что с этой, вполне верной точки зрения, *самый вопрос* о том — можно ли вообще или не можно служить своему народу — является совершенно неуместным. Эти узы *любви*, узы *реальные*, — сперва семейные, самые тесные и действительные, затем народные, — даны Богом человеку именно с тем, чтобы поглощать эгоизм личный, а также и семейный. Не отрицая святости этих уз и не разрушая их, христианство вознесло над народами идеал всемирного братства; но этот идеал, благотворно воспитывая душу и смиряя эгоизм народный, не имеет еще на земле вполне конкретного бытия, не отрицает, не уничтожает ни личной, ни семейной, ни национальной индивидуальности, но признает все эти три конкретные формы, ими только и обуславливается и чрез них только может достигнуть своего осуществления. Лжет, нагло лжет или совсем бездушен тот, кто предъявляет притязание перескочить прямо во «всемирное братство» чрез головы своих *ближайших братьев* — семьи или народа, или же служить всему *человечеству*, не исполнив долга службы, во всем его объеме, своим *ближайшим ближним*!

«Не верю я любви к народу того, кто чужд своей семье, и нет любви к человечеству в том, кто чужд своему народу», — говорит Хомяков в одной из своих статей. «Что бы вы подумали, — продолжает он, — если бы кто стал утверждать, что любит всех жителей планетарной системы, если бы кто горевал,

что тифус свирепствует в Калифорнии, а не заботился: не мрут ли дети корью в его деревне?.. Любовь не довольствуется отвлеченностями, призраками: она жива и любит все сущее. Не говорите ей о *будущем* селянине, усовершенствованном по последнему рецепту заморского мыслителя: это был бы только вкус и не более. Говорите о мужике в его курной избе... Вот тут она себя узнает, тут любовь... Любовь не гуляет иностранкою в своем собственном народе; до человеческого же братства доходит посредством тесной связи с ближайшим братством... Душа не мозаика и не дорожный ящик с перегородками. В ней все силы находятся в связи и зависимости друг от друга. Только в любви жизнь, огонь, энергия самого ума. Любовь требует для себя сочувствия, общения, и следовательно — *погружения в жизнь своего народа*; любовь дает уму побуждения к деятельности и труду, проницательность и объем его взглядам, она *созидает* человека, а только человек и понимает все человеческое».

Думается, что читатели не посетуют на нас за эту выписку из Хомякова, одного из тех, которых привыкли обвинять в излишнем патриотизме, в национальной исключительности и т. д. Как схоластичны являются с этим живым и глубоким словом все рассуждения г. Соловьева о народности! Приведем и еще несколько цитат из покойного нашего, до сих пор еще не вполне оцененного мыслителя, лучше всего оттеняющих различие между его воззрением и воззрением автора разбираемой нами статьи.

«Служение народности, — читаем в той же статье Хомякова, — есть в высшей степени служение делу общечеловеческому. Конечно, были особенные случаи, в которых человек возвышался до служения общечеловеческой Божественной правде, *помимо* народа своего. Но к чему о них говорить? Или лучше имеем ли мы право о них говорить?» (Хомяков разумеет здесь апостолов и продолжает): «Где та общечеловеческая мысль, которой мы служим? Где это высокое поприще? *побережемте великие слова для великих дел*, и особенно не забудем одного обстоятельства: *чем более человек становится слугою общечеловеческой истины, тем дороже ему народ*. Тот, кто себя всего посвятил высочайшему из всех служений, кто более всех отверг от себя тесноту своего народа, сказал: «я хотел бы сам лишиться Христа, только бы *братья мои по крови* к нему пришли». Никто не произносил никогда слова любви пламеннее этого слова...» (Рим. 9. «Яко скорбь ми есть велия и непрестающая болезнь сердцу моему: молилбыхся бо сам аз отлучен быти от Христа по братии моей, сродницех моих по плоти».)

Но последуем далее за г. Соловьевым. «Достойным предметом нашей веры и служения, — говорит он — может быть только то, что причастно бесконечному совершенству...» Но ведь этому совершенствованию именно и причастен дух человеческий, дух каждого народа, и горе ему, если он не совершенствуется! Божество *не причастно* совершенству, оно есть само совершенство, а между тем г. Соловьев, вслед за вышеприведенными строками прибавляет: «не унижая и не обманывая себя, мы можем верить и служить *только* Богу». Но разве служа духовному совершенствованию своего народа, мы не Богу служим? «Не унижая себя, мы можем служить *только* Богу!..» Ну, а *любить* можно? И не есть ли дело *любви* — дело и *служение* вместе?! Далее: «Божество, — продолжает г. Соловьев, — как *действительность*, дано нам в христианстве, и это выше народности», — несомненно! — «получив это высшее, мы можем преклониться (?) пред своим народом *только в таком случае*, если сам этот народ является служителем религиозной истины...» Вот преклоняться-то, заметим г. Соловьеву, следует *только* перед Богом, — своему же народу мы можем служить — да и обязаны, не преклоняясь; можем и обязаны даже не *только тогда*, когда он является «служителем религиозной истины», а *всегда*, с одним лишь условием, чтоб это служение не противоречило нашим христианским обязанностям. Если японец принял христианство, так разве он уже не может служить своему народу, своему ближайшему братству, например, в защите от нашествия иноплеменных врагов? Спросим опять: разрешил ли бы г. Соловьев «положить душу за други своя», хотя бы эти други и не были «служителями религиозной истины»? Думает ли он, что человек, способный на такое служение, на действие такой любви, больше которой «никто же иметь», непременно наперед станет соображать — служит ли религии это его движение? да и вообще успевает ли такой человек, в своем сердечном порыве, отдать себе отчет, что вот-де я своим поступком послужу Богу и получу награду на небесах?!. Но пойдем далее: «Тогда служа ей, т. е. религиозной истине, — говорит г. Соловьев, — мы тем самым будем служить и своему народу (т. е. в том случае, когда наш народ является ее служителем), или, говоря точнее, будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении...» Можно ведь сказать и наоборот: исполняя долг служения относительно своего народа, своих ближайших ближних, мы тем самым служим и высшей религиозной истине; да иначе и не можем конкретно послужить ей или участвовать во всемирно-историческом служении

своего народа, как служа ему, народу, как погружаясь любовью в свой народ, как возревновав всем сердцем и всею душою о самобытном развитии народного духа...

Покончив с этим первоначальным этапом мысли г. Соловьева или с первым осторожным его подходом к главной и существенной цели его статьи, — мы должны последовать за ним и на второй, и на третий этапы, но наша статья и без того уже велика. Оставляем это до другого раза, тем более, что предмет, которого касается г. Соловьев и самый способ его аргументации заслуживают и требуют внимательного рассмотрения. Его положения не могут быть отрицаемы огульно, — их приходится просеивать сквозь решето: до такой степени истина перемешана в них со всякою постороннею примесью. Другими словами: есть в них, несомненно, и истина, но с ложною и преднамеренною окраскою, для невнимательного читателя не всегда и заметною; или же с тем изъяном, на который осуждается роковым образом всякий человек, трактующий о народности, о высших нравственных и религиозных истинах — чисто диалектическим способом, на основании отвлеченных, формально-логических выводов. Но истины такого рода раскрываются вполне лишь при свете *любви*, и в данном случае — любви к родному народу, о которой так хорошо и искренне вышеприведенное слово Хомякова. Как мы уже сказали, во всем диалектическом мудровании г. Соловьева об отношениях индивидуума к своему народу, слово: «любовь» вовсе и не встречается. Это не случайность: отсутствует не только слово, но и самое *понятие*. Отсутствуя как понятие, *любовь*, во всем его умствовании о русской народности и о народе, отсутствует и как орудие *познавания* истины, и как *живое* руководящее, непосредственное чувство. Этим и объясняется — почему с таким жестокосердным легкомыслием, с такою развязностью предлагает он, в конце концов, русскому народу отречься от своей личности (ибо ничего другого и не значит выражение, столь любимое и часто употребляемое г. Соловьевым: «национальное самоотречение») и «*порвать с прошедшим народа*», т. е. с тысячелетним его бытием, ради лучшей, указываемой г. Соловьевым, «народной будущности»... под сенью папского авторитета!

Нельзя отрицать, что сильнее и сильнее начинает чувствоваться в нашем обществе своего рода *тоска по родине*, т. е. тоска по корню, по своему истинному народному типу, который все еще не вполне дается нашему разумению, воспитанному исключительно на явлениях чуждой жизни, — для которого нет еще у нас и надлежащих орудий познания, так как, благода-

ря чуть не двухвековому упражнению в ученических чувствах, непосредственное чувство народности в нашей образованной среде более или менее заглушено, а мысль постоянно дробится и преломляется сквозь призму иностранных понятий. Бесплодность или скудная плодотворность нашего «просвещения», видимая несостоятельность всякого нашего общественного дела во всех сферах деятельности, не исключая и государственного управления, — безвыходность тех путей, которыми мы до сих пор брели, — все это, по-видимому, заставляет догадываться, что мы действительно сбились с дороги и понапрасну толчемся в каком-то лабиринте, что мы *не настоящее* дело делаем, а все только что-то усердно плетем и путаем, да все как-то мимо, все невпопад; что, должно быть, не совсем-то правильно наше отношение к просвещению, если мы до сих пор состоим в положении школьников-малолеток; что есть какая-нибудь органическая фальшь в нашем развитии, которая осуждает на бессилие исполинские силы нашего организма. Нельзя, видно, эти силы отрицать безнаказанно. Нельзя же в самом деле предположить, что вся эта громадина, называемая Россией, этот многомиллионный народ с своим тысячелетним историческим бытием, лишен всякой *самости*, всякой индивидуальности, — только материал, из которого можно лепить фигуру по чужому образу и подобию, — одним словом, бессмыслица, *дым*, по выражению несчастного нашего Тургенева, для которого только один русский язык не представлялся дымом, только в языке одном, предсмертно тоскуя, усматривал он залог величия своего народа! Нельзя довольствоваться и уподоблением России *сфинксу*, предлагающему неразрешимые загадки, для которых не нашлось еще и Эдипа: это, конечно, почетнее *дыма*, но не нам же отмахиваться от сфинкса с ужасом и тоскою, — мы ему немножко *свои*, и наша вина — если язык его нам не понятен.

Всякий народ, по выражению Хомякова, есть живое невысказанное слово. Какого же добра ожидать, если народу как-либо зажимают рот и не дают этого своего всемирно-исторического слова высказать или же заставляют его ломать и коверкать слово чуженародное? Если мы пренебрегли сокровищами родного ума, родного духа, родной жизни, то нечего и удивляться, почему родной нашей стране так не по себе, так неможется. Короче сказать: с каждым часом становится очевиднее — что собственно нам теперь на потребу, в чем злоба нашего настоящего дня. Она в том именно, чтоб сокрушить плен народного духа и разума, чтоб восстановить духовную

цельность нашего национального бытия, чтоб устремить все силы к распознаванию нашего народного типа, к свободному его развитию и возведению в общечеловеческое значение, другими словами: к служению высшей, общечеловеческой истине нашей национальной правдою. Что нужно русской молодежи, в чем одном заключается для нее спасение и чего не дают ей наши педагоги, за исключением лишь некоторых, это — замечены отрицательного отношения к русской народности — отношением положительным, любовным; это — упразднения той искусственной беспочвенности и безродности мысли и чувства, той отвлеченности, которая признается у нас за высший цвет воспитания. Иную пищу, иные цели надобно дать юному духу: не идеалы, не задачи, не нормы чуждой жизни, выдаваемые за вселенские, а потому пригодные и для навязывания русской земле, — в сущности только понапрасну распаляющие, истощающие молодое воображение и волю, — а идеалы и задачи родной страны, раскрывая их глубокое, всемирно-историческое содержание. Подвиг самостоятельного мышления, подвиг национального самосознания, — вот к чему должны быть непрестанно призываемы, устремляемы наши молодые русские силы.

Но тут, словно бы с целью заранее охладить решение, необходимое для подъятия этого подвига и, разумеется, уж непременно во имя общечеловечества, раздается им навстречу такое слово: оно, конечно, «национальное самосознание — великое дело, но когда самосознание народа переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец его есть самоуничтожение: басня о Нарциссе поучительна и для целых народов». Эти строки, к прискорбию — из статьи г. Соловьева: «О народности и народных делах России». Нельзя не признать, что по отношению к *русскому* обществу, щеголяющему преимущественно национальным самооплеванием и самозаушением, подобное предостережение является совершенно несвоевременным и неуместным. Но оно, увы! необходимо для автора, имеющего в виду расположить русских читателей к новому, более полному и глубокому народному самоотречению в области религиозной или церковной.

Исполняя обещание, данное нами в шестом номере, продолжаем разбор статьи г. Соловьева, помещенной во втором номере «Известий С.-Петербургского славянского благотворительного общества». Было бы гораздо легче, оставляя в стороне изложение, обратиться прямо к окончательному выводу и повести спор с автором на почве принципиальной. Но с практической

точки зрения спор о превосходстве католического церковного строя представляется нам менее нужным в данную минуту, чем о разных отдельных тезисах, которые г. Соловьев предпосылает своему выводу и которые уже вызвали нежелательное сочувствие во многих, — к вопросу собственно о католицизме вполне равнодушных. Да и самый вывод автора выражен так неопределенно, что точнейшего определения приходится искать в отдельных речениях, рассеянных в предшествующем изложении.

Как мы уже сказали, истина у г. Соловьева всегда с некоторою подмесью, а потому и требует внимательного осмотра. Так, после всего того, что им было высказано и нами в шестом номере оспорено, он, не совсем ожиданно, приходит в середине статьи к положению, которое нельзя не признать верным. Он утверждает и сам, что «народности суть органы всечеловеческого организма, а потому национальное чувство и патриотизм, старающиеся сохранить и развить народную самостоятельность и в жизни, и в мысли, имеют *оправдание* с точки зрения всечеловеческой», так как требуется чтоб эти органы были не безжизненны и не бесформенны. Далее, он говорит, что «народность и стремление к развитию ее самостоятельности имеет оправдание и с точки зрения христианской», ибо народы суть «органы в организме богочеловечества» (так определяет, г. Соловьев задачу христианской религии и значение Церкви) и представляют или должны представлять, каждый в себе, «богоносную силу, необходимую для пришествия Царствия Божия и для совершения воли Божией на земле». Поэтому, продолжает он далее, «можно и должно дорожить различными особенностями народного характера и быта, как украшениями (?) или служебными атрибутами в законном воплощении религиозной истины...» Все это, по-видимому, не должно бы вызывать и спора, но...

Но умысел другой тут был,

и этот умысел почтенного автора выдается именно в тех «украшениях» и оговорках, которыми он сопровождает свои основные положения. Заметим прежде всего, что слово «оправдание» тут не у места. Нечего, например, Петру *оправдываться* в том, что он Петр, Павлу, что он Павел, Иоанну, что он Иоанн, французу, что он француз, русскому, что он русский. Даже любовь к самому себе поставлена вне оправдания, а признается как естественный, данный самою природою факт. «Люби ближнего *как самого себя...*» «Никто же когда плоть *свою* возненавиде» и пр. Христианство осуждает и обуздывает *эгоизм*,

укрощая его законом любви брачной, любви семейной, любви племенной, ставя над ними над всеми любовь к Богу; расширяет пределы братства до всечеловечества, но не осуждает и не уничтожает значение уз ближайших, которые и оправдания не требуют. Само собою разумеется, что высшее призвание народа христианского — водворение на земле правды Божией. Но эта правда, вечная и безусловная сама в себе, допускает, в своем историческом на земле воплощении и вовсе не в виде *украшений*, а в виде закона, ею же установленного, во всей полноте живое разнообразие конкретных своих частных проявлений сообразно с особенностями времени и племени, но в то же время пребывает общю и единою для всех времен и для всех народов, сочетая разнообразие с единством и единство с разнообразием, свободу личную и племенную с пленением всех в любви и вере. Справедливо утверждает г. Соловьев, что «религиозная и церковная идея должна первенствовать над племенными и народными стремлениями», но эта справедливость делается сомнительною благодаря ссылке при этом на книгу г. Леонтьева «Византизм и славянство», заключающую будто бы «наиболее резкое выражение этой истины». Книга эта, как известно, написана в защиту греческой Церкви в ее отношениях к болгарам. Не вполне оправдывая болгар, мы не можем признать вполне правыми и греков — во имя церковного единства воспрепещавших болгарам службу в храмах на болгарском языке, назначавших к ним пастырей греческих и всячески подавлявших возникновение болгарской народной самобытности.

Последуем далее. «Во всяком случае», вновь поучает г. Соловьев, «если мы хотим, чтобы народ был крепок и силен (для себя ли самого или для Царства Божия), то незачем расслаблять его, охмеляя его самомнением...» Эта оговорка *относительно русского народа* (а статья г. Соловьева носит заглавие: «О народности и народных делах России») не имеет в настоящее время ровно никакого оправдания. Если мы страдаем чем, — так не самомнением, а *сомнением* в самих себе, в своем призвании, в своих силах; если что нам нужно теперь, так именно укрепление веры в себя и свои силы, усиление чувства собственного национального достоинства. К чему бы, кажется, вновь и вновь выступать с таким напрасным увещанием. Но оно стоит тут недаром и нужно для последующего. «Если народ, — говорит далее автор, — занят самим собою, то он не свободен для всемирных подвигов... Ни отдельные лица, ни народ не могут проявить великих сил, не могут совершить великих дел, если не забывают о себе, если не жертвуют собою...» Сло-

ва все такие хорошие, великодушные, что не хотелось бы, и даже как-то неловко становиться к ним в противоречие, но стоит только попытаться проникнуть в их смысл, и обаяние улетучивается. Спрашивается: когда же, какой народ в истории забывал о себе и жертвовал собою? Забывали ли о себе и жертвовали ли собою англичане, например? Какой такой момент в их истории укажет нам В. С. Соловьев? Что же, признать ли, что Англия не совершила никаких великих дел, Англия обогатившая человечество Ньютоном, Беконем, Шекспиром, примером свободы и порядка в своем государственном строе, и пр., и пр.? Когда же немцы, совершившие также кое-что для общечеловеческой культуры, забывали о себе и жертвовали собою *как народом*? Разве тогда, когда часть германского народа отделилась от римской Церкви и, подняв знамя протестантизма, вела религиозные войны? Если г. Соловьев и согласится признать протестантизм «великим делом», то все же тут не было жертвы собою *как народом*: совершенно наоборот: жертвовало своею жизнью поколение данной эпохи для лучшей будущности немецкого же народа; да и протестантизм было не только религиозным, но и национальным движением, освобождением, возрождением к жизни германского национального духа, пригнетенного римским духовным игом. Одним словом выходит, что так как ни один народ на Западе Европы не жертвовал собою, то ни один великих дел и не совершил!.. Но странное требование г. Соловьева получает весьма определенный смысл ввиду той цели, которую он себе предпоставил: ему нужна жертва от *русского народа*, — не кровью и не жизнью одного-двух поколений, — а жертва *народностью*: для этого-то и понадобились ему все эти предварительные общие, хотя бы и не выдерживающие критики, положения. И действительно, за вышеприведенными строками идут у нашего автора следующие: «Истинный патриотизм требует не только личного, но и национального самоотвержения. Крупные примеры такого национального самоотвержения находим мы в русской истории...» Это — «два великие истинно-патриотические подвига: призвание варягов и реформа Петра Великого». Их-то он и чествует, несколько ниже, названием уже не «самоотвержения» (слово имеющее определенный смысл великодушного действия), а «национального *самоотречения*», ставя последнее слово для большей вразумительности — курсивом.

Видеть в призвании варягов акт *национального* самоотречения — может только человек, одержимый предвзятою мыслью. Даже понятие о *нации* и о *национальном* неудобоприложимо к

племенам, призвавшим Рюрика с братьями. Призвали их: новгородцы, кривичи, чудь — племя, как известно, даже не славянское. Ни от какой национальности они и не думали отрекаться; совершенно напротив: именно чрез этот призыв они и захотели сложиться в одну «национальность», т. е. в цельный государственный организм. Поэтому вовсе и не к месту слова г. Соловьева, будто в этом призывании выразился «истинный патриотизм, бесстрашно верующий в свой народ» и т. д. Действительно, история не представляет другого примера такого сознательного, свободного и произвольного водворения государственного начала; оно принадлежит исключительно России. Эта сознательность в отношениях народа к власти и проходит потом сквозь всю нашу историю до самых последних дней: не на суеверном, слепом, не на рабском чувстве покоится и ныне преданность и покорность русского народа царю, а на сознательном и душою усвоенном принципе... Но возвратимся к подвигу наших предков. Племя восставало на племя, род на род; были, вероятно, попытки племенных союзов и федераций, но они оказывались безуспешными. Свободная мирная жизнь становилась невозможною; мудрые предки поняли, что для прекращения и решения их раздоров и споров нужен — *третий*, т. е. посредник, взятый *извне*, не причастный ни к одной стороне, — нужна власть, не та, которая бы вознесла одно племя над другим, но которая бы сама над всеми возносилась, всем одинаково чуждая, а потому и всем своя, свободная от всяких племенных и родовых пристрастий. В 859 г. варяги брали дань на чуди, на кривичах, на новгородских славянах. В 862 г. новгородцы, кривичи и чудь поднялись и прогнали варягов за море. Отринув насильственное подчинение, поколотив, предварительно, варягов, сознавая необходимость государственного «наряда» (не *порядка*, как г. Соловьев выражается), они в том же году уже добровольно, как люди свободные, *отстоявшие* свою «национальную» (допустим это выражение) *самобытность*, пошли за море к варягам же, — хотя, по мнению К. С. Аксакова, кажется вполне справедливому, и не к тем, которые ими владели и которых они прогнали, а к варягам-Руси. По крайней мере Нестор, при упоминании о первых, варягах, не придает им этого *видового* названия, а рассказывая о посылке упомянутых племен по князя к варягам, прямо указывает, что в этом случае дело шло о варягах-Руси, причем добавляет, что есть другие варяги — свевы, готы, англяне и урмане. Несколько далее летописец поясняет, что от них, от варягов-Руси, прозвались Русскою землею новгородцы, — новгородцы же... «ти суть людье Новго-

родьци от рода варяжска, прежа бо беша словени», — а это, по толкованию К. С. Аксакова, значит, что варяги-*Руси* были *соплеменны* новгородским славянам. Во всяком случае, не от национальности отрекались наши предки, а от *похоти* властвования и командования друг над другом; отрекались от вражды и раздора, обуздывая себя всеобщим послушанием единой, общей для всех, *призванной* со стороны власти. Они, объясняет покойный писатель, призывали государство — *как защиту земской свободы и земского мира*, как ограждение внутренней бытовой жизни и ее развития. Крепко держался и держится русский народ за русское государство, многое множество, ради его упрочения, «перебыл он и перемог» жертв; любит и охраняет верховную власть, — но и до сих пор чуть не 80% русского населения устраивают свою жизнь во многих отношениях не по своду законов, а по *обычаю*, существующему чуть не со времен варягов. Но и до сих пор не смешал русский народ начала внешней юридической правды с началом правды нравственной, Божьей; не дал своей совести в плен «правовому порядку», которого конечный идеал — огосударственить самую душу гражданина, внедрив в нее функции чиновника, квартального и шпиона. То же самое отречение от властолюбивой похоти, от принципа «народного верховенства» (*la souveraineté du peuple*) проявлялось и после варягов несколько раз в русской истории, а в 1613 г., когда государство разбилось вдребезги, народ восстановил его снова, ходил по самодержавного царя за Волгу, несколько лет упрочивал его власть авторитетом и надзором своих земских соборов, а потом с полным доверием (мало, впрочем, оцененным), не заручившись никакими гарантиями, «пошел в отставку», по выражению Хомякова, — возвратился к своей земской жизни.

Неудачен первый указанный г. Соловьевым пример «национального самоотречения»; перейдем ко второму. Но о реформе Петра так уже много и часто было говорено в «Руси», что пускаться, ради полемики с автором, в новую ее оценку было бы, полагаем, совершенно излишне; тем более, что и этот второй момент «национального самоотречения» приплетен сюда только ради приготовления мысли читателя к третьему, более глубокому и полному. Г-н Соловьев ошибся в расчете; он воображает, что Россия вошла *во вкус* самоотречения, или что картина Петровской реформы только придает нам *аппетита* к новой, проектируемой автором реформе! Отметим, однако, выдающиеся в статье места. Слово нашего почтенного автора о Петровском перевороте — восторженный панегирик. Мы, как

известно, признаем в намерениях Петра искреннее желание блага для России, а в деле его — значительную часть правды о бок с великой *неправдой*, не переставшей громко вопиять и доселе... Правый в своих стремлениях, Петр был не прав в своем торжестве, говорит Хомяков. Г-н Соловьев, как и понятно, никакой неправды в Петровской реформе и ее плодах не усматривает. «Желая помочь России цивилизацией и просвещением, — восклицает он, — великий реформатор не стал ждать, чтобы России» (такая-сякая, следуют разные нелестные эпитеты) «вдруг сама собою, из недр своего духа породила новую самобытную культуру, свое особое просвещение...» *Вдруг!* зачем же вдруг? В том-то и беда, что Петр презрел все законы органического развития и вместо того, чтоб ограничиться тем благотворным *воздействием*, которое общение с Западом должно было оказать на русскую почву, вызвав растительную деятельность сидящих в ней корней, — с неразумным нетерпением захотел разжиться культурой *вдруг*, — т. е. засорил эту почву чужим наземом, заглушил рост корней и семян, и устроив как бы некую теплицу, пересадил в нее чужие, отчасти даже несвойственные нашему климату растения, завел *тепличное*, малоплодотворное просвещение. Дело идет, конечно, не о каких-либо чисто внешних заимствованиях, совершенно безразличных для духовного существа нашей страны. Но не Петр ли, на протестантский манер, превратил высшее иерархическое управление в духовную коллегию, в присутственное место, смял, уронил авторитет Церкви и надел на нее «государственный мундир»? Приводим этот пример как наиболее вразумительный для г. Соловьева, которому ведь принадлежит (в одной из прежних статей) и самое выражение о «мундире»... Допуская, что «цель Петра была не в порабощении нас чужой культуре, а в усвоении нами ее общечеловеческих начал», г. Соловьев утверждает, однако, что «прежде чем мы могли усвоить себе европейское образование, мы *должны* были принять его в тех *чужих* для нас формах, в которых оно уже существовало в Европе», — принять как общечеловеческую образованность — «образованность чужую, немецкую или голландскую». Дело в том — поясняет автор, что «образовательные начала не существуют в отвлеченности, а всегда *in concreto* в той или другой национальной оболочке, и прежде чем выработать для них свою, нам приходилось принять их в той или другой из существовавших уже чужих оболочек». Г-н Соловьев находит это «и естественным и необходимым». Что образовательные начала существуют всегда *in concreto*, — это несомненно, но нужно бы

точнее определить, о каких началах идет речь. Ведь не одно и то же — заимствовать из Швеции воинский строй, кораблестроение из Голландии, перевести с немецкого курс математики, — или же усвоить себе «образовательное *начало*»? Всегда ли образовательное *начало* может быть взято отдельно от нравственной своей подкладки? Если, например, это начало проникнуто духом антихристианским или антицерковным, или хотя просто протестантским, так и следует его принять во всей его полноте? Так и следует стать на время протестантами, или переломать свою родную жизнь согласно с антихристианскою точкою зрения — в ожидании пока выработается свое национальное образование?.. Г-н Соловьев этого не говорит, вероятно, и не думает, но ведь таков логический вывод из его положения. Очевидно, что принимать из чужи нужно *с разбором*. Вот этого-то именно разбора и недоставало Петровской реформе.

Истинное знание, говорит Хомяков, дается только жизни, *не отделяющей себя от народности* — «жизни, а не ученой наблюдательности... С одной стороны, народность, как начало общечеловеческое, богатит собою все человечество, выражаясь то в Платоне, то в Рафаэле, то в Беконе, Гете и т. д.; с другой, как живое, а не отвлеченное проявление человечества, она *живит и строит ум человека*» (к народу принадлежащего). «В то же время она в свою очередь принимает в себя все человеческое, *отстраняя чуженародное своею неподкупною критикою*», т. е. процеживая его сквозь сито своей народности. Но этой именно критике и не было дано места при системе заимствования, введенной в жизнь России Петром; для такой критики было необходимо, чтобы самый дух народный был свободен вполне, не сомневался в своем праве на самостоятельное бытие, а мы знаем, в авантаже ли обреталась «народность» при Петре и после? Она была презрена, оплевана, затоптана, забита; даже за народную одежду, за обычай — полагался кнут и Сибирь; благоговейное чувство народа к святыне попиралось умышленно петровскими маскарадами в Успенском кремлевском соборе и иными кощунственными скоморошествами... Разумеется, русский народ не перестал быть русским народом, но он ушел в себя; тогда-то и начался разрыв между крещаемым во «образование» верхним слоем и народною массою. Но, замечает Хомяков, отдельным людям, *отчужденным от своей народности*, «нельзя не поддаваться самым формам чуженародности и не смешивать их с тою общечеловеческою стихией, которая в них таится... Думание требует некоторой *цельности* в мыслящем существе, которая невозможна в человеке, оторванном от народности...

Для такого человека своя народность заменяется не общечеловеческим началом, а многонародностью вавилонскою, и он, не добившись невозможной чести быть человеком безусловно, делается только *иностранцем вообще*, не только в отношении к своему народу, но и ко всякому другому и даже к самому себе. Каждый отдел его мозга иностранен другому... Оттого и выходит, что мы воображаем, будто находимся в области общечеловеческого знания, но ничего в ней не производим. Мы отреклись, чтобы знать, да притом и не знаем. Положение незавидное!..»

Вот каковы результаты той системы пересаживания чужой культуры, которую так восхваляет г. Соловьев и даже рекомендует для подражания.

Продолжать далее спор о Петре с автором статьи «О народных делах России» мы не будем. Очевидно, что именно *народные дела России* ему и неведомы или мало ведомы как в ее прошлом, так и в настоящем. Непонятна ему *та злоба дня*, о которой мы говорили вначале. Не чувствует, не слышит он их страданий, той муки, которую испытывает до сих пор весь наш государственный и национальный организм под гнетом препрославленного им, продолжающегося и доселе «национального самоотречения» в руководящих классах русского общества! Не видит он, что мы все еще тяжело больны, что, если Петр лечил нас от болезни косности и невежества, то теперь приходится нам лечиться от самых его лекарств и системы врачевания, — и этот наш недуг едва ли не горше первого. И не выздоровеем мы, пока та частная правда, которая пребывала в деле Петра, не переможет пребывавшей в нем неправды, — пока деятельность народного самосознания не освободит нас от пресловутого «национального самоотречения», пока не завершится петербургский период русской истории.

Не представляется ли после этого, — да простит нам г. Соловьев это выражение — несколько наивным его восклицание: «Неужели мы должны изменить этому *плодотворному пути национального самоотречения* и стать на явно негодную, явно бесплодную почву народного самолюбия и сомнения?» Далее следует уже не наивное, а просто не хорошее слово: «явно негодную и бесплодную», — одушевленно повторяет он, — «ибо где же в самом деле плоды нашего национализма, кроме разве церковного раскола с русским “Исусом” и осьмиконечным крестом!..» Вот она, та гордость просвещения, то высокомерное презрение к своей народности, которые лучше всего характеризуют злую сторону Петровской реформы! Для г. Соловьева рус-

ская история, в самом деле, должно быть, белая бумага или только 900-летний рост будущей обезьяны, — по выражению Хомякова! Он и не догадывается, что, если Россия не погибла духовно после Петра, если сохранила и сохраняет в себе веру в свое призвание, в свое будущее, то единственно благодаря этому «национализму»!..

Покончив с мирским просвещением, г. Соловьев продолжает: «Если такой подвиг народного самоотречения нужен был для развития государственности и мирского просвещения, тем более подвиг *национального* самоотречения нужен для нашего окончательного *духовного* дела». Другими словами, — иного логического вывода ведь и вывести нельзя, — это значит: мы должны проделать Петровскую же реформу — в области религиозно-церковной, и с перспективою, конечно, той же «плодотворности» и «разрыва с прошедшим» (выражение г. Соловьева), т. е. таких же результатов — страданий и мук...

Ну, а затем мы опять готовы сочувствовать речам нашего философа-богослова, что «государственность и мирское просвещение суть только средства для более прямой и всеобъемлющей службы христианскому делу, в чем собственно и состоит цель России...» «Мы верим, — продолжает он, — что Россия имеет в мире религиозную задачу». Прекрасно, но какое же, однако, право имеете вы в это веровать, если эта страна в течение девяти-сот лет не способна была произвести ничего годного? Да и как же Россия исполнит в мире свою задачу, если она должна отречься от себя, от того, что составляет ее сущность, как *России*? Нам вспоминаются следующие слова также философа-богослова, но вместе с тем и горячего поборника народной самобытности, Хомякова, из его статьи «Об юридических вопросах»: «Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ. От этого, к мелкому, условному, случайному она была и будет всегда равнодушною: годно оно, — она примет; не годно, — поболит да перебудет, а все-таки к цели пойдет. *Эта цель ею сознана и высказана с начала*». (Хомяков разумеет здесь, вероятно, страницы летописи по поводу крещения Руси.) «Эта цель — продолжает Хомяков, — высказывалась всегда, даже в самые дикие эпохи ее исторических смут. Если когда-нибудь после и переставали ее выражать, внутренний дух народа никогда не переставал ее сознать. Отчего дана нам такая задача? Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; но без сомнения оттого, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей чистоте, в его *братолюбивой сущности*», — т. е. в учении Правос-

славной Церкви. Если таким образом христианское начало связалось органически, неразрывно с началом русской народности, то какой же смысл требовать для «духовного дела» отречения, хотя бы даже и временного, от нашей народности? Заметим при этом особенность, которой, кажется, не усматривает г. Соловьев. На Западе, например, церковный строй не только внешний, но и внутренний, запечатлен характером местности и национальности — *Рима* и латинского племени. У нас же наоборот: у нас сама народность носит на себе напечатление Церкви. Мы приняли ее строй из Византии и даже блюдем ее со всем внешним характером византизма, — даже в ущерб нашему национальному развитию! Тем менее поводов предлагать нам, ради духовного дела, «национальное самоотречение»!

Но последуем за г. Соловьевым:

«Ныне главная настоятельная нужда нашего народа — это недостаток высшего духовного влияния и руководства, недостаточная *действенность* христианского начала в *жизни*. Но может ли христианское начало быть действенным, когда сама его носительница в мире — христианская Церковь лишена внутреннего единства и согласия? *Восстановление этого единства и согласия*, положительная духовная реформа — вот наша главная нужда».

Недостаточная действенность христианского начала в жизни? Не станем спорить. Сколько бы ни трудились люди и народы, никогда не будут они иметь право признать, что *действенность* эта в их жизни *достаточна*! Чем выше и чище идеал (а нам заповедано: «будьте совершенны яко же Отец ваш Небесный совершен есть»), тем он труднее для достижения, тем выше и строже требование, обращенное к человекам и народам, тем ярче, тем болезненнее сказывается, выступает самое малейшее от него уклонение. Сохрани Бог, похвалиться нам, как народу, достаточною действенностью у нас христианского начала, — да и не хвалится он, наш русский народ, — о духовном смирении которого, вероятно, слыхал кое-что и г. Соловьев. Но когда эта «недостаточность» возводится в нашу специальную вину и признается поводом к разным сомнительным и жестоким экспериментам над *нашею* народностью, то позволительно спросить: да где же усмотрел г. Соловьев *более достаточную действенность* христианского начала? Во Франции, верно? В Голландии, в Пруссии? В мире католическом или протестантском? Действительнее ли оно там, чем у того народа, которого самый бытовой, общинный строй так близок к «братолюбивой сущности христианства», у которого могла сложиться послови-

ца: «на Святой Руси с голода не умирают», — для которого преступники *осужденные* — уже «несчастные», — который даже не хранит в памяти своих славных дел и в своей истории видит лишь действие Промысла Божия, милующего и карающего за народные грехи, — который... Но довольно, нас обвинят, пожалуй, в самовосхвалении. Если нужда в призвании варягов и в реформе Петра была исключительно *местного* свойства, то нужда в новом подвиге «национального самоотречения» для духовной реформы не может быть объясняема таким повсеместным явлением, как «недостаточная действенность христианского начала». Да и сам г. Соловьев свидетельствует о том словами, что «не может христианское начало быть действенным, когда, сама христианская Церковь лишена внутреннего единства и согласия...» Дело идет, стало быть, не собственно о русской, а *обо всей* христианской Церкви: не о каком-либо нашем *национальном* вопросе, а о разделении Церкви Вселенской; не о какой-либо нашей *национальной задаче*, а о восстановлении согласия *во всем* христианском мире, разделившемся на миры: православный, католический и протестантский. Если причина *недейственности* христианского начала лежит в разделении, так она и *последствия ее* — *одинаковы* и для России, и для *Рима*, и для Германии, и для *Франции*, не только для стран православных, но в такой же мере и для стран латинского и протестантского исповедания. Но ведь если так, то «восстановление церковного единства» является нуждою не для одной России, и не для одной Православной Церкви, но столько же и для Церкви латинской и протестантства... Во всяком случае, это вопрос Вселенской Церкви, а не частной Церкви, какова Церковь Русская. Русская Церковь не может его решать сама для себя, без нарушения своих братских отношений с прочими православными Церквями...

Наконец, если, по мнению нашего автора, «недостаточная действенность христианского начала в жизни» свидетельствует о «недостатке высшего духовного влияния и руководства», то, стало быть, при *всеобщей* «недостаточной действенности», — на Западе еще большей и во всяком случае *не меньшей*, чем в России (вспомним хоть безверие, ставшее официально обязательным, во *Франции*), — высшее духовное руководство неудовлетворительно *повсюду*, и на Западе никак *не менее*, чем в России. Это не мешает, однако же, г. Соловьеву вслед за сим излагать следующие свои *ria desideria*: «Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам куль-

турную дружину учителей и руководителей. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим, (воссоединение Церквей) должна дать нам *церковную* дружину, должна превратить наше, во многих отношениях почтенное, но, к сожалению, недостаточно авторитетное духовенство в деятельный, подвижный и властный союз духовных учителей и руководителей народной жизни, истинных “показателей пути”, и пр.».

Варяги... Оставим их в покое. Если и признать, что реформа Петра уже выделила из народа интеллигенцию, *культурную дружину* учителей и руководителей, то процесс этого выделения продолжался чуть не *полтора века*; до того времени Россия была наводнена *иностранною* культурною дружиною педагогов обоего пола. Вот что предшествовало «выделению»!.. Для чего ссылается г. Соловьев на реформу Петра? Если как на поощрительный пример, как на образец для подражания (а иначе ссылка не имеет и основания), то вывод возможен только один: желательно, чтоб по воссоединении Церквей произошло подобное же «плодотворное», хотя, положим, и временное наводнение России *церковною иностранною*, т. е. католическою *дружиной*, пока наше духовенство не превратится само в подвижный и властный союз духовных учителей и пр. Г-н Соловьев недавно в «Православном обозрении» опроверг такой вывод, сделанный кем-то в «Новом времени» как ошибочный, и дает другое истолкование вышеприведенной цитате; вот это истолкование: «Ясно, что здесь говорится о возвышении значения и власти нашего духовенства вследствие желаемого соединения Церквей. О *призвании же из Рима* какой-то церковной дружины на смену нашего духовенства у меня нет ни слова. Приписавший мне эту нелепость, вероятно, был введен в заблуждение аналогией с призыванием варягов. Если это так, то мне приходится объяснить, что аналогия не есть тождество и что сравнивая два явления в известном общем отношении (например, в отношении нравственном), мы нисколько не предполагаем, что они должны быть одинаковы во всех частностях».

Принимаем это к сведению; но к чему же было ему ссылаться не только на призывание варягов, но и на пример Петровской реформы, на *процесс* образования ею «культурной дружины учителей»? Во всяком случае нельзя не признать, что В. С. Соловьев выражается очень неточно. Вот и еще новое тому доказательство.

Вслед за вышеприведенною нами цитатой из статьи «О народности и народных делах России», он говорит: «Как введение государственного порядка (при Рюрике) и введение образован-

ности (при Петре) могли совершиться только чрез отречение от национальной исключительности и замкнутости, *только чрез свободное и открытое призвание чужих сил* (заметим это выражение: *призвание чужих сил*), «так и теперь для духовного обновления России необходимо отречение от церковной исключительности и замкнутости, необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада» (курсив Соловьева. — Ю. Б.).

Читатель совсем сбивается с толку, мысль его двоится, — посылка не вяжется с заключением. Великая разница: *призвание чужих сил* (наподобие призвания варяжской дружины) или же — *общение* с ними. Тут нет не только тождества; но и аналогии: свободное открытое общение исключает всякую мысль о подчинении, в каком бы то ни было смысле.

Далее следует рассуждение, трактующее о «нашей совершенной бесплодности в области духовной или религиозной культуры»: «Несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря на религиозное настроение всего народа, в общей жизни Церкви *самое крупное и заметное, что мы произвели, есть церковный раскол?*».

Развязность, с которою кладет хулу г. Соловьев на русскую народность, на все прошлое бытие Русской земли и прошлое нашей Церкви — поистине изумительна! Чая для нас спасения с Запада, он забывает, что наш раскол — ничто в сравнении с тем расколом, который породила римская Церковь, о котором свидетельствуют 60 миллионов протестантов, т. е. весь этот протестантский мир, в истории общечеловеческой культуры за последние четыре века имеющий, несомненно, преобладающее над католицизмом значение! А настоящий Kulturkampf, раздирающий Срединную Европу? А торжествующее безверие в католической Франции и Италии?! Мало также придает значения г. Соловьев и «святости отдельных лиц», и слишком уже выделяет ее из «общей жизни Церкви»... Думает ли он, что без святости отдельных лиц состроится Царствие Божие на земле и плодотворна будет общая жизнь Церкви?! Но этот предмет так важен, что его вскользь касаться нельзя. Поспешим к концу.

Причину нашей (относительной, прибавим мы) бесплодности в области религиозной культуры г. Соловьев видит, и совершенно справедливо, собственно «во внешних условиях, в неправильном положении нашей Церкви...» затем он прибавляет: «и прежде всего в ее *обособленности и замкнутости*, не допускающей благотворного воздействия чужих религиозных сил». Мы должны, говорит автор, открыть им к себе доступ, вступить с

ними в свободное общение и взаимодействие, чтоб проявить и свою религиозную силу, чтобы исполнить и свою религиозную задачу...» Пока мы «не откажемся от своей религиозной исключительности», «будем оставаться в самодовольном отчуждении от *церковного* мира Запада, мы не увидим обильной жатвы и на своей церковной ниве», и не будем «в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу».

Не мы, конечно, станем признавать положение нашей Церкви в государстве и внешние условия, в которые она поставлена, правильными, но причину неправильности видим вовсе не в *недостатке общения* с церковным Западом, и целение усматриваем никак не в «возбуждающих *влияниях* латинской Церкви», как выражается далее г. Соловьев. Подумаешь, право, что мы от церковного Запада отделены Китайской стеной! Огромная западная окраина России кишит деятельностью римской Церкви и, рядом с православными епархиями, преизобилует католическими епископами и патерами, поставленными настолько независимо, что эта независимость вредит нашим государственным и национальным интересам. Наша богословская школа еще с конца XVII века испытывала на себе воздействие латинской, а в XVIII веке и протестантской религиозной культуры, — борьба обоих направлений отразилась и в русской духовной литературе, к некоторой даже невыгоде, к затемнению чистой идеи православия и Церкви (см. предисловие Ю. Ф. Самарина ко II т. сочинений Хомякова). В России нашел себе приют отовсюду выгнанный орден иезуитов и пребывал в ней почти 50 лет, — целые поколения русских людей воспитались в иезуитских пансионах и коллегиях... Кажется общения с религиозными силами Запада и простора для воздействия было довольно; во всяком случае, неизмеримо более, чем на римскую Церковь с православной стороны: папский Рим не допустил бы в подчиненной ему области ни русского монашеского ордена, ни русской школы. Заметим, кстати; если выражение г. Соловьева, что «Россия, не отрешившись от своей религиозной исключительности и предубеждения, не будет в состоянии явиться как всемирно-религиозная сила для служения вселенскому христианскому делу», — если это выражение верно относительно России, то оно точно также верно и относительно Рима: разве он отрешился от своей религиозной исключительности, от своего предубеждения относительно православного Востока? Не отрешился нисколько, а потому выходит, что и он не составляет всемирно-религиозной силы и не может служить вселенско-

му христианскому делу. Таков, повторяем, логический вывод из слов г. Соловьева.

Статья г. Соловьева сводится, как уже знают читатели из статьи нашей шестого номера, к тому, «чтоб мы переменили наше настроение на более христианское и наши взгляды на более справедливые по отношению к церковному Западу», и чтоб «правительство сняло решительно и окончательно те заборы и заставы, которыми оно загородило нашу Церковь от возбуждающих влияний Церкви Западной», — «*чтоб оно возвратило религиозной истине свободу, без которой невозможна религиозная жизнь*». Эти последние слова, поставленные нами курсивом, достойны всякого сочувствия. За эту свободу ратовали и мы не раз, причем не испытывали ни малейшей надобности вдохновляться призыванием варягов или Петровскою реформою и звать к национальному самоотречению; напротив, мы действовали в духе именно нашей *народной* веротерпимости. Но г. Соловьев, очевидно, заботится не столько о свободе совести вообще, сколько об обеспечении успеха главному своему домогательству: «возбуждающим влияниям *Церкви Западной*» (не протестантства). «Боятся католической пропаганды» — восклицает он, предвидя возможность именно этого возражения (как будто только о ней и может быть речь при возвращении свободы религиозной истине!). Допуская появление католической пропаганды, автор доказывает, и конечно, без труда, что «бояться ее — значило бы не верить во внутреннюю силу самой нашей Церкви...» Пожалуй, пусть себе она и явится, но не в этом дело. Что такое католическая пропаганда в России? Какая может быть ее у нас задача? Это не есть пропаганда *веры*: мы христиане и в миссионерах для обращения ко Христу не нуждаемся; мало того: символ веры, установленный Вселенскими Соборами, у нас почти один. Что же может она у нас пропагандировать? Ничего более, как *папизм*, как признание *главенства* папы над всею Вселенскою, следовательно и русскою Церковью, как подчинение русской Церкви римскому первосвященнику. Г-ну Соловьеву не безызвестно, что желанное им «*воссоединение Церквей*» допускается Римом *не иначе*, как под условием такого подчинения. Ему не безызвестно — что такое те образцы *воссоединения* православных Церквей с Западною Церковью, которые уже преподаны в истории Римом; другими словами — что такое все эти *унии*, которые истерзали Малороссию и Белоруссию, которые терзают Галицию и Угорскую Русь: это не более, как мост для окончательного перехода в латинство. Но ни исторический опыт, ни страдания народов,

прельстившихся идеей «воссоединения» по указаниям римской пропаганды, не останавливают г. Соловьева. Выражая желание воссоединения, призывая католическую пропаганду, он не нашел уместным сделать какую-либо оговорку или подать надежду на какую-либо уступку со стороны Рима... Правда и то, что надежды мало...

По написании этих строк мы прочли «новое письмо в редакцию» г. Соловьева, помещенное в третьем номере «Известий», по поводу замечания А. А. Киреева на статью его во втором номере и содержащее в себе следующие строки: «Говоря в моей статье о допущении католической пропаганды, я разумел прежде всего обоюдную свободу церковной полемики, чтобы можно было не только нападать на католичество, но и защищать его от нападений. Пока эта свобода не дана нам, мы не можем справедливо решать вопрос об истине или лжи папства, и всякое решение этого вопроса в отрицательном смысле, т. е. всякое осуждение папства должно естественно внушать недоверие».

Принимаем к сведению и это объяснение почтенного автора, но не можем не заметить, что, если вся задача его статьи — установить свободу церковной *полемики*, так он мог бы смело из 17 столбцов статьи выкинуть 15: жаль напрасно потраченного труда, да и не было бы надобности поминать варягов, Петра и класть хулы на национализм и прошлое русского народа!.. Пусть, однако, сам г. Соловьев рассудит: одно ли и то же свобода *полемики*, т. е. свобода «*защищать* католичество от нападений», и свобода *религиозной пропаганды*? Последнее всегда и исключительно понимается как свобода обращения или совращения... Немного странно и то, что ни тысячелетняя история папства по разделении Церквей, ни громадные фолианты папских булл, ни сравнительно недавнее послание Пия IX к восточным патриархам, ни акты недавнего Ватиканского собора, ни масса апологетических сочинений католического духовенства — не представляют, по мнению г. Соловьева, данных для «справедливого решения вопроса об истине или лжи папства», и что возможность справедливого решения явится лишь по допущении внутри России свободы католической пропаганды или обращения в духовное подданство пап!

Неточность в выражениях г. Соловьева, засвидетельствованная его же двумя письмами к двум редакциям, обличает неточность его собственной мысли, неудобную для вопросов такой величайшей важности. Эта неточность нас не удивляет. Похвально для русского желать воссоединения Церквей, но для правильного суждения об этом необходимо предварительно тес-

нейшее воссоединение с духом собственного народа. Г-н Соловьев не общечеловек, а потому и напоминаем ему мнение Хомякова: «*Истинное* знание дается только *жизни*, не отделяющей себя от народа, и не может быть *целости* мысли в уме человека — при отчуждении от родной народности!..»





Н. Г. ДЕБОЛЬСКИЙ

<О взглядах Вл. Соловьева на национальный вопрос>

<...> Нравственная деятельность есть деятельность свободная и, в качестве таковой, деятельность, проникнутая всеобщим и необходимым законом*. Но понятие всеобщности уже предполагает *многих* деятелей, ибо если бы данный субъект был единственным нравственным деятелем, то правило его деятельности имело бы единичное лишь значение; притом самый предмет ее должен быть всеобщ и необходим, т. е. быть такою вещью, которая могла бы быть не только средством, но и целью себе **. Принимая эти положения Канта, г. Соловьев не согласен, однако, с ним в том, что такою целью себе могут быть только *разумные* существа. Ибо если под разумностью понимать действительную разумность, то предметами нравственной деятельности окажутся лишь существа, уже достигшие нравственного совершенства ***; если же только *способность* к разумности, т. е. к автономии или свободе, то поскольку последняя есть умопостигаемая сущность всякого существа, все существа суть предметы нравственной деятельности ****. Поэтому начало Канта русский мыслитель излагает в такой широкой форме: *действуй таким образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей деятельности* *****. Но под господством такого правила общий результат нравственной деятельности всех субъектов будет их органическое соединение в царство целей, «где каждый член не есть только

* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 71.

** Там же. С. 71—72.

*** Там же. С. 72—73.

**** Там же. С. 74—75.

***** Там же. С. 75.

материал или средство, но сам есть цель, и в этом качестве определяет собою деятельность всех других, имея таким образом всеобщее законодательное значение» *. Таким образом, нравственная деятельность выходит за пределы единичной личной жизни и обусловливается существованием *общества*. «Отсюда ясно, что полное осуществление этой объективной нравственной деятельности полагается в *долженствующем быть* или *нормальном обществе*» **.

Показав затем, что всякий общественный идеал, предполагая действительные элементы общества, имеет своею целью определить нормальное, т. е. долженствующее быть, отношение этих элементов, г. Соловьев разрешает противоположение в обществе элементов *индивидуализма* и *общинности*. Первый элемент есть единичный, выражающийся в отдельных лицах, входящих в союз, второй — общий, заключающийся в самой той связи или общности, *которая соединяет эти лица как все и составляет идею общества* ***. Нормальное общество требует полного взаимного проникновения этих двух начал, так, чтобы каждый был целью всех (начало индивидуализма) и все целью каждого (начало общинности) ****; это соединение названных начал автор определяет как *свободную общинность* *****.

Приступая затем к определению общественного идеала по самому его содержанию, г. Соловьев в подробном изложении доказывает, что этот идеал не может ограничиваться *материальным обеспечением* или *формальной справедливостью*, т. е. быть экономическим или правовым. Сущность его доказательств состоит в том, что в порядке исключительно экономическом человек есть лишь средство для чужой деятельности, а в порядке исключительно правовом он есть лишь ее граница, а потому ни тот ни другой порядок не выполняют того требования, чтобы человек был безусловною *целью* деятельности^{6*}. Но безусловное есть то же, что всеединое, следовательно, и стать безусловною целью человек «может только в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей *отдельности*. В таком положительном отношении каждое суще-

* Там же. С. 76.

** Там же. С. 125.

*** Там же. С. 132.

**** Там же. С. 135.

***** Там же. С. 136.

6* Там же. С. 180.

ство не ограничивается всеми другими (как в правовом порядке), а *восполняется* ими. Такое единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое или религиозное, т. е. *Церковь**. Экономический порядок соответствует *природному* началу в человеке, правовой — его *разумному* или собственно человеческому началу, Церковь — его *мистическому* или Божественному началу. Первые два порядка не открывают возможности для любви как для всеобщего закона, ибо первый имеет дело лишь со случайным, преходящим явлением человека, а второй — с его отвлеченным понятием: «невозможно любить истинною, т. е. совершенною любовью ни человека вообще, ни каждого человека в его внешней исчезающей действительности. Если таким образом нравственное начало не находит себе места ни в натуральном, ни в рациональном порядке, то, очевидно, им предполагается высший, абсолютный порядок, соответствующий третьему высшему элементу в существе человеческом — элементу мистическому или божественному; если человек как существо природно-материальное, а равно и человек как существо природно-разумное, не может быть безусловною целью или предметом безусловной любви, то таковою целью и предметом может быть лишь человек как существо божественное, человек в Боге или человек как Бог — такой человек, который “имеет область чадом Божиим быти”. И если, очевидно, такое божественное значение может принадлежать каждому человеку не в его отдельности, а лишь в связи со всеми, то самая связь эта, очевидно, не есть та, которую мы знаем из естественного порядка — механическая связь интересов и прав, а некоторая другая — внутренняя связь любви и свободного единства, — иными словами, мы должны предположить, что человеческие существа находятся между собою не только в известных натуральных и рациональных отношениях, из которых вытекают союзы экономические и политические, но что они также связаны более тесною связью со стороны своей внутренней сущности, образуя единый божественный организм или живое тело Божие»**.

Если вникнуть в сущность этих выводов русского философа, то в них невольно бросается в глаза тот же недостаток исследо-

* Там же. С. 172.

** Там же. С. 180.

вания основных руководящих понятий, с которым мы и ранее того встречались в его трактате. Г-н Соловьев совершенно правильно признает предметом нравственной деятельности *общество*. Но если так, то, без сомнения, крайне важно выяснить отношение этого понятия к понятию единичного неделимого. Между тем, у г. Соловьева это отношение выяснено далеко недостаточно, и именно от этого недостаточного выяснения зависит, как нам кажется, весь ход его последующих рассуждений. И во-первых, из того обстоятельства, что нравственная деятельность выходит за пределы единичной личной жизни, еще не следует, что ее предмет есть общество. Из этого обстоятельства следует только *отрицание эгоизма*, обязанность к *другим* людям; но существование наряду со мною других людей еще не есть общество, хотя бы я и имел относительно них нравственные обязанности. Так, например, христианин *обязан* любовью ко всякому ближнему; но этот ближний может быть и не связан с ним в одно христианское общество, т. е. в *Церковь*: обязанность любви равно распространяется и на мусульман, язычников и евреев, не входящих в состав нашей Церкви. Следовательно, выход за пределы своей единичной личности — *одно*, а общественность — *другое*, обязанности к ближнему *одно*, а обязанности к своему церковному союзу — *другое*. Для того чтобы было общество, требуется *нечто большее* существования других людей и сознания к ним нравственной обязанности; и это *нечто большее* именно и надлежало выяснить, чего г. Соловьев не делает. Правда, у него есть намек на такое выяснение, но этот намек немедленно затем разрушается последующими толкованиями. Рассматривая элементы индивидуальности и общинности, г. Соловьев указывает на то, что последний заключается в *самой той связи* или *общности*, которая *соединяет* лица, как все, и составляет *идею* общества (см. выше). Если бы автор твердо выдержал это определение общинного начала, то, вероятно, не противопоставил бы затем общинность индивидуализму, как *всех каждому*. Если общинность есть *соединяющая связь*, то она также мало *все*, как и *каждый*, но она есть *то*, в чем все и каждый соединены. Аналогия с организмом, допускаемая г. Соловьевым относительно общества, может вполне выяснить эту мысль. Организм ни есть ни *все* его части, и ни *каждая* его часть, но *связь этих частей в одно целое по своеобразному типу*. Если эта типическая связь сохраняется, то вещественное содержание частей может даже изменяться, не нарушая целостности организма. Так и общество, как *связь* всех и каждого, есть то *постоянное, типически-своеобразное целое*,

которое владеет и всеми, и каждым и остается пребывать при их реальной смене. Поэтому и *все*, и *каждый* суть понятия равно индивидуалистические, ибо *все* есть *сумма* каждого, а каждый — *слагаемое* этой суммы, общество же не есть ни сумма, ни отдельные слагаемые, а та *связь*, которая образует из них типически-своеобразное неделимое. Поэтому тот идеал свободной общинности, при помощи которого г. Соловьев желает разрешить противоположность индивидуализма и общинности — каждый для всех и *все* для каждого — не дает ей никакого разрешения. Это идеал *вполне индивидуалистический*, об обществе как о *целом* ничего не говорящий, но говорящий лишь о составляющих его неделимых. Работать для общества значит работать не для всех и каждого, а для поддержания той своеобразной типической связи, которая их соединяет и складывает из них неделимое высшего порядка. Именно такая постановка вопроса и отличает этику, признающую своим предметом *общество*, от этики иного типа. Можно проповедовать философский и христианский альтруизм, т. е. любовь к людям, совершенно игнорируя *общество*, т. е. то *сложное неделимое*, которого они суть части, и начала нравственности нередко так и излагаются, как бы люди были только *каждый* и *все*, а *общества* вовсе не было. Христианское правоучение о любви к ближнему, в его популярной постановке, именно так и излагается. Если же г. Соловьев дает своей этике *общественную* постановку, то он и должен твердо выдержать взгляд на общество не как на *собирательное*, а как на идеальное целое.

Быть может, наши замечания найдут излишне придирчивыми. Они действительно были бы таковы, если бы в дальнейшем изложении автор освобождался от своего понимания общества как собирательного целого. Но в том-то и дело, что он, напротив, именно из этого взгляда последовательно развивает всю свою теорию, т. е. у него постоянно вместо интересов *общества* говорится об интересах *собрания неделимых*, живущих в общественном союзе. Вследствие того *общество* как таковое выветривается у него в чистую неопределенность, которую он совершенно произвольно окрещивает наименованием *Церкви*. Церковь, по его мнению, есть «единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы». Но как бы мы ни вникали в это определение, никаких существенных атрибутов Церкви мы в нем не находим. Не находим, во-первых, указаний на какое-либо определенное *учение* веры,

единомысленное исповедание которого, без сомнения, существенно для Церкви. Во-вторых, не находим указания на какие-либо определенные правила церковного *устройства и управления*, без которого Церкви также не существует. Не находим, наконец, указания ни на какие определенные *обязанности*, относящиеся *именно* к Церкви. Обязанность любви есть обязанность относительно *всякого* человека, и, следовательно, ею не исчерпываются специальные обязанности, относящиеся *собственно до Церкви* как общества верующих. Словом, в том, что г. Соловьев называет Церковью, мы не находим никаких принадлежностей Церкви как таковой, как *общества*, а находим только общее указание на то нравственное настроение, которое и благоприятствует христианской жизни и которое, само по себе, никакого общества еще не составляет*.

Неопределенный характер того, что г. Соловьев называет Церковью, обнаруживается всего очевиднее тогда, когда автор желает воспользоваться выведенным понятием Церкви для образования философской концепции теократического строя общества. Если Церковь есть высший вид общества, то она, конечно, должна господствовать над низшими его видами, т. е. идеальный строй общества должен быть теократический. Но при этом автор осуждает, как ложную, такую теократию, которая присваивает себе внешнюю насильственную власть над обществом**. Последствием такого внешнего насилия Церкви над государством является та вынужденная сделка между ними, которая разделяет духовную область от светской, провозглашая начало «свободной Церкви в свободном государстве»***. Но такое разделение является требованием неосуществимым, ибо эти области по существу неразделимы, представляя собою лишь разные степени одной и той же общественной жизни. Так как члены данного общества принадлежат одинаково и Церкви, и государству, то дуализм между ними невозможен, ибо человек не может признать два верховные правила жизни, нередко противоречивые, — правило безусловной любви и правило формальной справедливости****. Церковь могла отделяться от государства, покуда государство было языческим и, следова-

* Мы увидим далее, как в своих позднейших сочинениях г. Соловьев сам признает недостаточным определение Церкви, данное им в «Критике отвлеченных начал».

** Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 174.

*** Там же.

**** Там же. С. 175—176.

тельно, враждебным ей; но когда оно стало христианским, то не может быть двух властей в едином царстве Божием, и религиозное начало жизни как высшее, конечно, должно властвовать над мирским началом, т. е. государство должно подчиниться Церкви*. Это подчинение не должно, однако, как сказано, быть внешним, т. е. таким, при котором сама Церковь становится государственным правительством. Мирской элемент должен находиться к божественному в отношении *свободного подчинения*; такое состояние общества именно и образует собою *свободную теократию***. При этом природный и разумный элементы общежития не подавляются и не упраздняются, а становятся средствами высшего, мистического элемента***.

Итак, в обществе, устроенном по началу свободной теократии, Церковь господствует над государством, но господствует не насильственно, а свободно. Свободное господство есть такое, которое достигается не внешнею властью, а духовным влиянием; следовательно идеальный общественный строй будет такой, в котором государственное правительство, сохраняя всю меру принадлежащей ему власти, свободно повинуетя, однако, духовному авторитету Церкви. В разбираемом сочинении автор не указывает определительно *организации* такого теократического управления, и потому у него не получается никакого общественного идеала, к осуществлению которого была бы возможность стремиться. И, во-первых, по отношению к государственному правительству, — если оно организовано так, что *не может* не слушаться Церкви, то это уже будет ограничением власти государства, т. е. теократиею *несвободной*; если же оно организовано так, что *может* не слушаться Церкви, то где же обеспечение церковного влияния, где теократия? Таким образом, определительного идеала государственного устройства не получается. Не получается определительного понятия и о том *органе*, через который должно происходить влияние Церкви на государственное управление. Должно ли служить таким органом *все собрание верующих*, или же *церковное правительство*, т. е. иерархия Церкви, или же какие-либо избранные члены Церкви, отличные особою праведностью жизни? И на эти вопросы в рассматриваемом сочинении автор определительно не отвечает.

Но оставляя даже в стороне вопрос об определительности свободно-теократического идеала в смысле его осуществимос-

* Там же. С. 176.

** Там же. С. 178.

*** Там же. С. 184—186.

ти, мы не находим в нем определительности и в смысле *результатов* его осуществления для общественной жизни. Г-н Соловьев указывает, правда, лишь в очень общих чертах, общественные последствия осуществления сказанного идеала; но и этих указаний достаточно для нашей цели. Г-н Соловьев указывает прежде всего на то, что в свободной теократии должен господствовать *неограниченный федерализм с безусловной централизацией*; первый, поскольку в ней господствует принцип свободы частных союзов по внутреннему индивидуальному сродству, второе, потому, что все они свободно направляются к общей цели всеединства. Но автор не выясняет, насколько это всеединство, как он его определяет (связующая всех и каждого любовь), способно служить безусловной целью *всех* общественных союзов*. Если бы г. Соловьев, спустясь со своей отвлеченной высоты, показал на конкретном примере, как сложится при этом союз семейный, или общинный, или какой-нибудь иной, тогда можно было бы и судить о последствиях осуществления в обществе его идеала. В том же отвлеченном виде, в каком дана его формула, она согласуется с самыми разнообразными теориями общества, и потому устраняет возможность какого-либо определительного о ней суждения.

Далее, г. Соловьев объясняет, что в свободно-теократическом обществе самый объем прав и материального благосостояния должен сообразоваться с нравственным достоинством лица**. Это результат уже более определительный; но только довольно трудно понять, как он ладится с началом свободной теократии. Поскольку право на власть должно соответствовать высшему нравственному достоинству, высший деятель в обществе должен иметь и более власти; следовательно, поскольку деятель духовный нравственно выше деятеля мирского, первому должно принадлежать и более власти. Но тогда окажется, что Церковь получит значение государственного правительства, т. е. *внешней* власти, а это уже несогласно с идеею свободной теократии. Равным образом, несогласно с этою идеею и большее материальное благосостояние нравственно-достойнейших. Очевидно, что это благосостояние нужно им не для того, чтобы пользоваться большими внешними благами жизни, а лишь для двух целей (которые и указаны г. Соловьевым): для того, чтобы быть свободными от низших родов труда, и для употребления богатства на благо другим. Но для первой цели

* Там же. С. 184.

** Там же. С. 190 и сл., 196 и сл.

требуется лишь достаточное обеспечение за свой высший или духовный труд, а не обеспечение без труда, за одно предполагаемое нравственное достоинство, и мере этого обеспечения нет никакой надобности быть выше меры обеспечения других людей. Что же касается до второй цели, то *хозяйственное материальное* попечение о благе всех есть прежде всего *общественное*, а не *частное* дело, т. е. оно предполагает правильное употребление *общественного достояния*, следовательно, влияние лучших людей на *экономический строй* общества, а не управление ими *собственным* богатством. Для того чтобы такое влияние было, лучшие люди должны быть причастны *власти* над строем народной экономии, а не большему, сравнительному с прочими, *личному богатству*. Следовательно, и для этой второй цели в соразмерности богатства с нравственным достоинством нет никакой нужды. Да и непонятно, притом, каким путем предполагал бы г. Соловьев установить эту соразмерность. Признает ли он начало частной собственности, с его последствиями — даром, продажей, наследованием и т. д. — или не признает. Если признает, то как собственность может распределиться между людьми сообразно их достоинству? Если же не признает, то во что же обращаются его громады против социализма, и каким путем может быть осуществлен проектируемый им экономический идеал? Не находя у него ответа на эти вопросы, мы вправе отнести сказанный идеал в область одних неопределенных мечтаний.

Мы видим, таким образом, что задача, предположенная г. Соловьевым в рассмотренном нами сочинении, — дать философское обоснование теократической этике, при несомненной силе философского его дарования, во *всем ее объеме* оказалась им невыполненной. Обоснование это должно быть *мистическое*, а не *традиционное*. Но г. Соловьеву не удастся прочно установить ни критерий мистического знания, ни метафизические постулаты теократической этики — бытие личного Бога, бессмертие и свободу человека. Затем, пытаясь развить учение о нормальном обществе, он, в сущности, минует всякое понятие общества и дает лишь понятие *любви*, которое неправильно отождествляет с понятием *Церкви*. И, наконец, прилагая это понятие к выводу нормальной общественной организации, не показывает ни определительных черт этой организации, ниже может определительно выяснить полезное влияние теократического строя общества на строй правовой и экономический.

Следовательно, если вообще выставленное славянофилами этическое начало церковности нуждается в философском обо-

сновании, то эта нужда так доньше и остается невосполненной. Защитники этого рода этики не могут доселе дать ни *критерий церковной истины*, ни философски обоснованный и развитый *идеал церковности*, т. е. их учение доселе стоит на почве чисто *традиционной*, а не *философской*.

Обращаясь специально к г. Соловьеву, мы находим, что этот писатель в трудах своих, вышедших после «Критики отвлеченных начал», и сам решительно сворачивает на традиционную дорогу. В этих трудах автор прямо полагает известные догматы уже обоснованными и, если и восходит до них, то не столько метафизическим, сколько историческим путем. При этом достигается, впрочем, даже известного рода выгода, ибо выводы г. Соловьева получают более определительности и конкретности, чем мы находим в только что рассмотренном его сочинении, так что ведаться с *практическими результатами* теократической этики становится легче.

Прежде всего мы с удовольствием находим, что сам г. Соловьев категорически отказывается от того бессодержательного и бесформенного понятия о Церкви, которое получается у него в «Критике отвлеченных начал», через исключительное определение Церкви признаком *любви*. Церковь становится у него теперь действительною, существующею Церковью, со всеми ее положительными атрибутами. Г-н Соловьев предлагает вопрос: заключается ли *основание* христианской жизни и деятельности в *одной любви*? и отвечает на него так: «Если все дело религии в одном человеческом чувстве любви, то это значит, что у религии совсем никакого дела нет и в ней самой нет никакой надобности. Ибо человеческая любовь, при всей своей психологической сложности в нравственном смысле, есть факт весьма простой, и никак не может составлять основного содержания религиозной проповеди. Сам Апостол любви в основу своей проповеди кладет не мораль любви, а *мистический факт воплощения Божественного Логоса*» (sic). И далее: «Любовь может быть плодотворна только на почве *верующей и возрожденной души*»*. Это уже другой язык, чем тот, который мы находим в «Критике отвлеченных начал», язык, переносящий вопрос о нравственности на действительную почву церковности. Церковь определяется теперь как человечество, воссоединенное со своим божественным началом во Христе**, следовательно, совершенно правильно устанавливается не как единение

* Русь. 1883. № 9. С. 39—40.

** Религиозные основы жизни. М., 1884. С. 100.

людей с людьми, а как связь *высшая* людей, в которой они соединяются. То, что г. Соловьев говорит далее в развитие этого определения, снимает с него упрек в понимании общества как собирательного целого. Именно, он определительно указывает на то, что, как живое тело вообще представляет собою известный способ сочетания его элементов, так и Церковь, как живое тело Христово, кроме отдельных людей, из которых она складывается, предполагает образующую форму, соединяющую их в одно целое, и оживляющее и движущее его действие Духа Божия*: «Церковь не есть только собрание людей, но прежде всего *то, что их собирает*, т. е. данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству»**. «Люди принадлежат к Церкви, но не образуют ее»***. Вот это действительно точка зрения *общественная*, взгляд на отношения между людьми с точки зрения объемлющего их *неделимого высшего порядка*, для которого они служат *органами*. Это определенное общественное неделимое, именуемое *Церковью*, уже допускает определенное обсуждение как собственных его функций, так и его отношения к другим видам обществ.

Прежде всего, каковы бы ни были функции Церкви, для правильности их ей надлежит иметь правильное строение. Это правильное строение Церкви образуют идущее от Христа иерархическое преемство, истина догмата и таинства; без одного из этих элементов общество перестает быть Церковью****, вследствие чего г. Соловьев совершенно последовательно отрицает право на такое звание за протестантством*****. Если же так, если без этих трех элементов нет Церкви, то нам и надлежит предварительно рассмотреть, может ли автор дать точные признаки для определения их правильности.

Преемство от Христа служит для иерархии таким условием, без которого она перестает быть действительною иерархией, т. е. ее условием *sine qua non*. Но одно существование этого условия еще недостаточно для положительной законности данного строя церковного правительства, ибо и богоучрежденная иерархия в части своей может, например, впасть в раскол; и такая незаконно отколовшаяся часть уже не есть истинная

* Там же. С. 102.

** Там же. С. 106.

*** Там же. С. 103.

**** Религиозные основы жизни. С. 110.

***** Русь. 1883. № 23. С. 31—32.

Церковь, хотя бы ее иерархическое преемство было и правильно. Следовательно, если мы видим, что христианская Церковь разделена на две ветви, из коих каждая обвиняет другую в расколе, то покуда этот «великий спор» не решен так или иначе, о *теократии* не может быть и речи, так как остается неизвестным, какой из двух существующих властей общество должно повиноваться. Дает ли наш автор определительное решение этого вопроса? Мы не имеем в виду разбирать здесь, насколько справедливо мнение, высказанное им в статьях «Великий спор и христианская политика» о праве Рима на иерархическое первенство в Церкви, но укажем только на тот его вывод, что обе Церкви — и Римская, и Греко-Восточная — суть истинные, т. е. что, собственно, ни та, ни другая не виновны в расколе. По его заявлению, Римская Церковь не может быть виновна в расколе, так как она не имела над собою церковного начальства, от которого могла бы отделиться*. Не обвиняет, конечно, г. Соловьев в расколе и Восточную Церковь, ибо, иначе, не было бы основания ему громить ее собственных раскольников**, так как ее права не были бы в этом случае выше их прав. Он прямо заявляет, что «как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой», что разделение есть лишь «видимое историческое и общественное»***, касающееся «чисто человеческих взаимных отношений двух церковных обществ»****. Но какой же вывод можно отсюда сделать? Выходит, что церковное правительство может быть правильно по происхождению, невиновно в самовольном нарушении единства Церкви (в расколе), и, однако, эта Церковь, *единая* как Церковь, может стать разделенною и враждебною в своих частях, как *действительное общество* людей. Выходит, что правильность церковной иерархии еще не дает ручательства в том, чтобы между людьми, подвластными ей, был *действительный общественный союз*, т. е. что принадлежность к единой Христовой Церкви еще не создает *действительно единого общества* людей; другими словами, что эта принадлежность есть, в качестве связующей общество силы, сила *слабая*, что Церковь, вопреки мнению г. Соловьева, есть имен-

* Русь. № 19. С. 42.

** Религиозные основы жизни. С. 147 и сл.

*** Русь. № 23. С. 28.

**** Там же. С. 29.

но *только* основа спасения для *отдельных* людей, но что нет никакой необходимости ей выражаться в их *явном* единении*.

Могут, без сомнения, возразить, что этот недостаток объединяющей силы в церковном начале зависит не от самого начала, а от людских несовершенств. Но ведь сущность христианства в том и состоит, что оно человека, по природе несовершенного и неспособного к истинной праведности, делает способным достигнуть праведной жизни. Сам г. Соловьев многократно указывает именно на такое воспомоществующее действие христианства. Следовательно, если бы в задачу Церкви входило служить средством *внешнего* объединения человеческих обществ, то было бы нечестьем отрицать за Церковью силу так восполнять и направлять несовершенную волю человека, как то нужно для этого внешнего единения. Между тем в этом отношении человеческая природа остается столь несовершенна, какою она была и без христианства. Мы видим силу последнего во множестве святых и праведников, украшавших и ныне украшающих Христову Церковь; в общем смягчении нравов и уважении к человеческому достоинству, несомненно отличающих христианский мир от язычества. Но ни в чем не видна сила, слагающая строение единого внешнего общества, и даже сила, сохраняющая внешнее единство самого церковного организма, так что самый этот организм распался на два враждующих лагеря без всякого серьезного догматического основания, единственно под влиянием этнографических и политических причин.

Такой вывод получается в самом благоприятном случае, т. е. если принять мнение г. Соловьева о равном православии Запада и Востока. Но если стать на обычную точку зрения и допустить, что одна из этих великих частей христианского мира виновна в расколе, то вопрос еще более усложняется. В этом случае для беспристрастного наблюдателя получается тот результат, что признак столь существенный для Церкви, как ее иерархическая правильность, есть признак *шаткий*, не подверженный под определенный критерий. Как во всяком ином «великом споре», беспристрастие потребует, конечно, признать, что в церковном расколе обе стороны не без вины и что, следовательно, на них обеих в известной мере падает обвинение в расколе. А ведь признать это значит признать, что во внешней организации Церкви (не во внутреннем ее существе), т. е. в Церкви как *человеческом* обществе, ее истинная идея повсеместно, и на Западе, и на Востоке, несколько помрачена; что и

* Там же. С. 28.

там и сям правительственный строй церковной иерархии не вполне бесспорен. Какая же возможна теократия при спорности прав самого церковного правительства, спорности *не случайной*, но разделяющей коренным образом голоса самих знатоков церковного устройства, голоса не в пример более авторитетные, чем голос г. Соловьева?

Второй элемент, образующий Церковь, есть истина ее догмата. Что это элемент существенный, в том, конечно, нет спора. Но не менее бесспорно то, что установить определенный критерий этой истины в высшей степени затруднительно. Г-н Соловьев отрицает в этом случае право свободного умствования человека, так как «для того, чтобы иметь истинную веру в Бога, нужно находиться в истине и иметь ум Христов, а отдельный человек, оставаясь в своей отдельности, не находится в истине и ума Христова не имеет, поэтому, чтобы иметь истинную веру, он должен верить не по-своему, а так, как верит и учит Церковь, имеющая ум Христов; церковная формула откровения, именно как церковная, есть безусловная форма для нашей веры, ручающаяся за достоверность того, во что мы в ней верим» *. В другом месте он говорит, что «ни религия, ни совесть не позволят человеку ставить свое личное мнение мерилom истины и свой произвол мерилom правды. Без сомнения, в глубине человеческой души, внутри каждой отдельной личности таится способность или возможность к восприятию всего божественного. Но для того, чтобы эта возможность перешла в действие, человек должен нравственным актом самоотречения преодолеть свою действительную ограниченность и добровольно отдаться независимой от него вселенской истине» **.

Итак, учение Церкви как таковое мы должны принимать за истину. Но, с другой стороны, ранее было сказано, что одним из условий бытия Церкви служит истина ее учения. Мы попадаем, таким образом, в явный логический круг. Представим себе человека, искренне желающего присоединиться к Церкви, но не знающего, какое из многочисленных религиозных обществ, разделяющих между собою христианский мир, есть по истине Церковь. Очевидно, что для него прежде надобно определить *истину*, а потом уже, по признаку истины, определить Церковь, а не поступить наоборот. Между тем, когда он спрашивает об этой истине, ему указывают на авторитет Церкви, т. е. искомое превращают в основание. Таким образом, мы или

* Религиозные основы жизни. С. 104.

** Русь. 1883. № 18. С. 27.

должны признать, что признак того, какое из существующих обществ есть Церковь, вовсе не определим, или что истина учения Церкви должна быть *предварительно* на чем-либо обоснована. Если мы отвергнем (по примеру г. Соловьева) философское обоснование этой истины, то останется обоснование только *историческое*, т. е. ссылка на некоторый *первоначальный* авторитет, обязательный для Церкви. Но, ставя вопрос таким образом, мы погружаемся в область догматических разногласий, которые в настоящее время *общего* разрешения не имеют; так что ныне не только разбираемому нами автору, но и богословам гораздо более его авторитетным, конечно, невозможно отвечать на вопрос об истине церковного учения так, чтобы с этим ответом был согласен весь христианский мир. А если так, то снова позволительно спросить: *как возможна теократия*, когда невозможно убедительно для всех указать признаки Церкви, обладающей *истинным* учением? Конечно, из разноречивых ответов на этот вопрос один должен быть истинным, и мы, восточные христиане, обязаны признавать за критерий церковной истины постановления первых семи Вселенских Соборов. Но ведь дело тут *не в нас*, а в том, что мы доселе не могли убедить *других* в верности нашего убеждения, и каким путем может быть достигнуто такое единство взглядов, автор не выясняет, следовательно, не выясняет и того, как возможно в человечестве торжество *истинной* теократии. При современном разногласии относительно церковной истины, господство теократической идеи сделалось бы для человечества источником величайшего разъединения и раздора. Ибо все другие, соединяющие людей, узы могут существовать совместно, при любом местном разногласии. Самодержавие русского государства может мирно уживаться с английским парламентаризмом и американским народоправством без возбуждения вопроса о том, что из них *вообще* предпочтительнее для человечества; здравая политическая наука признает даже нелепым такой общий вопрос. Таким образом, различные формы общественной организации свободно и мирно вырастают одна подле другой в своем разнообразии. Но ведь Церковь для всех *одна*, следовательно, если одна из существующих Церквей истинная, то все другие ложны; они *не имеют права на существование*. Поэтому, если бы повсеместно церковные интересы стали господствующими, то достигнутая ныне степень взаимной симпатии и уважения между разными частями человечества сменилась бы взаимными обвинениями во лжи, усилением неперимости и отчуждения между людьми, т. е. получился бы

результат, как раз противоположный ожидаемому г. Соловьевым.

Третий элемент Церкви — таинства — мы можем оставить в стороне, ибо он, очевидно, зависит от первых двух элементов (действительность таинства определяется *правом* и *образом* его совершения, т. е. иерархическою правильностью и учением Церкви). Рассмотрение же двух первых элементов привело нас, как видит читатель, к *отрицанию возможности и желательности* осуществления теократического идеала. Мы пришли к такому выводу, даже не касаясь этого идеала по его *внутреннему* содержанию. Посмотрим теперь на предмет с этой стороны. А именно, взглянем на *орган* теократии, на *способ* действия этого органа и на *последствия* такого действия для *общественной* жизни.

Вопрос об *оргane* общественной власти в двух рассматриваемых ныне сочинениях г. Соловьева разрушается определительно в пользу церковной иерархии, т. е. под теократией он прямо понимает первенство церковных иерархов над светскими правителями. Такое решение вопроса вполне последовательно, ибо если государство подчиняется Церкви, а Церковь правится иерархией, то иерархия через Церковь подчиняет себе и государство. Таким образом, не останавливаясь более на этом пункте, мы перейдем к вопросу о *способе* воздействия церковного правительства на светское.

Теократия должна быть *свободною*, т. е. не такою, при которой Церковь сама становится государством, а такою, при которой государственная власть *добровольно* подчиняется руководству церковной *. Так как правительство христианского государства обязано верить в Церковь, то «оно должно добровольно подчинять свою деятельность высшему авторитету Церкви не в том смысле, чтобы этот авторитет вмешивался в мирские государственные дела, а в том смысле, чтобы само государство подчиняло свою деятельность высшим религиозным интересам» **. Вследствие этого задача духовной власти состоит не в том, чтобы брать на себя государственные функции ***, а в том, чтобы, в случае нарушения светскими властями правды, обращаться к ним с *обличением, увещанием* и, в случае крайности, *отлучением* от Церкви ****.

* Религиозные основы жизни. С. 135.

** Там же.

*** Русь. № 18. С. 21.

**** Там же. С. 22.

Если вникнуть в смысл проектируемой г. Соловьевым теократии, то прежде всего является следующий вопрос: желает ли автор, чтобы такая теократия просто сама собою, неизвестно откуда взялась, или же он желает такого *преобразования общественного устройства*, которое сделало бы возможным ее наступление? Если первое, то ее нельзя считать общественным идеалом, как нельзя, напр<имер>, считать идеалом простое указание на то, что люди должны быть богаты или справедливы без указания того, как достижимы богатство и справедливость, и достижимы ли они вообще. Если же принять второе, то последовательно получаются два вывода. Прежде всего, практическое осуществление идеала свободной теократии требует постановки церковной власти в такое положение, чтобы светская власть не могла насильственно воспрепятствовать ей обличать, увещевать и отлучать. Для этого требуется, чтобы назначение и увольнение иерархов не зависело от светского правительства и чтобы последнее не имело возможности лишать церковное управление необходимых для него материальных средств. Словом, требуется и юридическая, и экономическая *независимость* Церкви от государства, иначе — осуществление столь несимпатичной для автора идеи *свободной Церкви в свободном государстве*, разделение областей государственного и церковного управления. Далее, если Церковь, как указывает автор, есть хранитель *правды*, то ее нравственному суду подлежит неправда не только *единичная*, но и *общая*, не только несправедность *деятеля*, но и несправедность *закона* и *средства* управления обществом. Вероятно, г. Соловьев не станет отрицать, что в христианском обществе не должно быть не только несправедливых *людей*, но и несправедливых *законов* и *приемов* власти, не только насилия над рабом, но и *рабства*, не только несправедливого смертного приговора, но и *смертной казни* и т. д. Следовательно, духовная власть обязана обращаться к светской с обличением; увещанием и отлучением не только тогда, когда светский правитель, в пределах существующего закона, нарушает правду, но и тогда, когда он, например, не хочет отменить или исправить несправедливый закон. А если допустить это, то пределы руководящего вмешательства иерархии в дела мирского управления совершенно невозможно начертать. Вопрос о каждом налоге, об устройстве каждого органа управления, о почтовой и телеграфной таксе есть непременно вопрос о справедливости и несправедливости; дипломатия, война, суд возвращаются также на спорах о правде и неправде. На долю самостоятельного решения государства останутся

при этом лишь вопросы чисто технические или совершенно внешние; во всем остальном христианское государство должно будет руководствоваться указаниями церковного начальства. Но если так, то для нас совершенно непонятно оставляемое автором двоевластие духовного и светского правительства. Спор об афганской границе есть, конечно, спор о правде и неправде; если светское правительство решит его несправедливо, то Церковь должна осудить это правительство. Во избежание такого осуждения, правительство поступит, конечно, благоразумно, если всякую свою депешу в Англию будет предварительно ее отсылки сообщать на обсуждение Св. Синода. Но не проще ли тогда вообще сосредоточить дела дипломатические в ведомстве православного исповедания? То же самое должно оказаться и по другим отраслям управления. Нет, отвечает г. Соловьев: такое превращение Церкви в государство унижает Церковь. Но почему советовать и контролировать действие хуже, чем его исполнять? Почему сказать государству: «затеянная тобою война справедлива» лучше и выше, чем самому вести войну? В идеале свободной теократии г. Соловьева мы находим не нравственное возвышение Церкви, а лишь аристократическую боязнь за чистоплотность ее иерархии, желание оставить ее в высшей сфере советов и указаний, с возложением всей черной работы и ответственности за нее на мирских деятелей. Это боязнь за внешнюю чистоту церковной ризы, а не за то, чтобы эта риза, сама оставаясь чистою, не прикрывала собою грязи и нравственного растрепывания. Конечно, отвратителен папа, который, в воинском вооружении, бомбардирует отстаивающий свою свободу город; но не менее отвратителен он и тогда, когда, сам оставаясь дома, он благословляет своих солдат на эту бомбардировку. Сущность нравственности составляет *самое дело*, а не тот или другой вид участия в нем. Если дело государственного управления есть *добро*, то и для Церкви нет унижения вести это дело; если оно есть зло, то нельзя руководствовать к нему и своим нравственным влиянием; если же оно есть *отчасти* добро, *отчасти* зло, то должно участвовать в его доброй части и устраняться от злой. Словом, как бы мы ни смотрели на этот предмет, но, раз признано теократическое начало, последовательность требует сосредоточения в Церкви всей той сферы государственного управления, которая имеет положительное нравственное значение*.

* Единственное основание, которое церковники могут привести в пользу освобождения Церкви от внешней государственной дея-

Но положим, что тем или иным образом добровольное подчинение государства Церкви осуществлено. Какие же можем мы представлять себе результаты этого подчинения? Плодотворность этих результатов должна быть, очевидно, двоякая. Во-первых, должна повыситься праведность светских деятелей *в пределах существующего общественного строя*, во-вторых, должен улучшиться самый этот строй, в смысле приближения к христианскому идеалу. Посмотрим, насколько тот и другой результат под господством теократического начала будет действительно достигнут.

Если от подчинения общества руководству церковной иерархии ожидается нравственный подъем светских деятелей этого общества, то, следовательно, предполагается заранее, что церковные иерархии, по самому своему сану, обладают нравственным превосходством над другими людьми, ибо нравственно подчиняться есть основание лишь тому, что нравственно выше. Но в таком случае позволительно спросить, где же повод для этого предположения. Из чего видно, что духовенству, кроме специального преимущества его — быть совершителями таинств, усвоится еще *общее* нравственное преимущество над паствою? Сам г. Соловьев совершенно определенно указывает, что такой признак общего нравственного превосходства только *желателен* в церковных правителях, но вовсе не дан необходимо в их сане, так как они «могут исполнять свое призвание (быть руководителями паствы) более или менее успешно, могут идти прямо к цели или же в той или другой мере уклоняться и задерживать ход дела Божия в мире», что они, «так или иначе изменяя внешнее положение видимой Церкви, могут различным образом влиять на всю судьбу христианских народов, во главе которых они находятся» *.

Далее, при этом оказывается, что нравственная неудовлетворительность иерархии не лишает еще ее ее звания и преимуществ; разве она (иерархия) станет повинна «в таких злодеяниях, за которые по божеским и человеческим законам следует обнажение священства» **. Но если одно звание иерарха как таковое еще не дает ручательства в его способности быть нравственным руководителем общества, то приглашение подчинить

тельности, заключается в удобстве от разделения труда. Но это основание чисто практическое, а не принципиальное. Ведь и государство делит свой труд между подлежащими агентами, не отказываясь от верховной *внешней* власти над ними.

* С. 171—172.

** С. 172.

всю общественную жизнь нравственному руководству церковных иерархов есть просто насмешка над здравым смыслом. Станный идеал христианского общества, о котором сам его автор заранее заявляет, что осуществление его есть дело случая! Кто может, при такой постановке дела, предсказать заранее, что иерархия не воспользуется своим влиянием на светские дела для целей собственного своекорыстия и не поведет общества к нравственному упадку? Но если даже допустить, что средний уровень нравственности в лицах духовного звания выше, чем в лицах светских, то ведь сам разбираемый нами автор указывает на то, что для руководства обществом иерархия, кроме нравственного, должна обладать и *умственным* превосходством: «для того, чтобы всем человеческим наукам, доселе блуждающим по стихиям мира, *осветить* дорогу к божественной истине, потребны усилия великих умов и средства обширного знания, для того, чтобы художество человеческое, служащее или отвлеченной (?) красоте, или даже низкой чувственности, *освятить* и превратить в священное искусство, нужны особенные способности к религиозному творчеству» *. Спрашивается, где же основания предполагать такую полноту умственных и художественных сил, сосредоточенную в современной иерархии? Этой полноты не заключали в себе даже первые строители Христовой Церкви, бывшие людьми по большей части неучеными и без силы художественного творчества. Каким же чудом теперь совершится такое подчинение науки и искусства преобладанию духовенства? А если на умственное превосходство духовных лиц над светскими нельзя рассчитывать, то одного нравственного превосходства для руководства обществом еще не будет достаточно. Возможно, что в богадельнях есть много полуграмотных старичков и старушек в высшей степени святой жизни; но жалкая вышла бы общественная жизнь, подчиненная их руководству.

Теперь перейдем ко второму вопросу — как организуется самый строй светского общества под преобладанием теократического начала. К сожалению, г. Соловьев мало дает указаний по этому предмету; но и того, что он дает, достаточно для убеждения в тщете и пустоте теократического идеала. В двух занимающих нас теперь сочинениях его мы уже не находим изложенного в «Крит<ике> отвл<еченных> начал» требования соответствия власти и материального благосостояния степени нравственного достоинства. Мы находим теперь у него лишь

* С. 171.

следующие указания. Во-первых, в области жизни экономической он строго осуждает запрещение просить милостыню*, вследствие чего можно предполагать, что в идеальном обществе профессия нищенства не только будет совершаться невозбранно, но будет даже поощряться как средство упражнять добродетель милосердия. Мы не стали бы приводить аргументы автора в пользу этого мнения, если бы не видели в них примера поразительного падения философского дарования, обнаруженного им в его «Критике отвл<еченных> нач<ал>», до уровня популярных духовно-нравственных трактатов. Г-н Соловьев утверждает, например, что социализм есть приглашение к грабежу собственности, что лица, отвергающие подавание милостыни, непременно проникнуты пороками скупости и лицемерия, что, отвергая это подавание, они защищают расточительность**. Стремление изобразить всех своих противников негодьями по меньшей мере так же неуместно в философе, как и стремление связать высшую добродетель и знание с рясою и клобуком.

В области *уголовного права* идеал автора состоит в том, чтобы светская власть наказывала преступника, а духовная исправляла его***. Но едва ли это есть *теократическое* решение вопроса о наказании. Автору надлежало бы выяснить вопрос о самом *праве* наказания с христианской точки зрения и (если это право будет признано) о *дозволительных родах* наказания. То, чего он требует, не ново (в теории) и для обществ, не имеющих никакого притязания на звание теократий; это лишь разделение работы между Церковью и государством, а вовсе не руководство государства Церковью.

Затем, относительно общественной жизни в целом ее составе, г. Соловьев признает задачу христианской политики в том, чтобы поставить образующие ее элементы в правильное отношение к Церкви, государству и взаимно друг к другу****. А именно эти элементы суть, по его мнению, село, *город* и *дружина* (*лучшие люди*, общественные деятели и вожди народа)*****. Это правильное отношение состоит в том, чтобы лучшие люди «свободно преклонялись перед церковным авторитетом, принимая от Церкви незыблемые начала правды и добра», чтобы они, сообразно этим началам и под охраною и покровительством

* Религиозные основы жизни. С. 52.

** Там же. С. 52.

*** Там же. С. 136—138.

**** Там же. С. 142.

***** Там же.

государства, направляли и руководили все общественные силы к их высшей цели *. Но это, очевидно, не есть ответ на вопрос о том, какой результат для улучшения общественного строя получится от свободного подчинения общества Церкви. На этот вопрос автор отвечает, что результат будет состоять в том, что лучшие люди общества свободно подчинятся Церкви. Плодотворным результатом подчинения Церкви оказывается, таким образом, опять то же самое подчинение Церкви.

Теперь мы можем свести воедино выводы, полученные нами из рассмотрения теократической этики. Мы видели, что эта этика, возникшая первоначально на почве народничества, через естественное, хотя не оправдываемое логически, сцепление понятий, перешла на почву церковности; что явилась надобность не только в традиционном, но и в философском обосновании ее; что это философское обоснование тщетно пытается найти г. Соловьев в своей «Крит<ике> отвл<еченных> начал»; что, не найдя этого обоснования, он в последующих своих сочинениях становится на традиционную точку зрения, им же ранее осужденную, и что, с этой точки зрения, ему не удастся выяснить ни признаков истинной теократии, ни способов ее действия, ни степени плодотворности этого действия. Мы вправе, поэтому, признать всю историю этой этики, от ее первых задатков до ее последнего слова, за *историю последовательного разложения начала церковности*.

Будучи последним словом в развитии теократической этики, учение г. Соловьева уже сознательно противопоставляет начало церковности началу народности. Обязанность к своему народному союзу есть, в его глазах, лишь род эгоизма, только перенесенный с неделимого на общества: «Патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно *национальная* солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности» **. Если не видно, то *надо исследовать*, какая из солидарностей должна быть всего сильнее, а не просто отрицать ту или иную солидарность без всякого исследования.

Так как в своем месте я именно и стараюсь дать такое исследование, то, не предваряя его теперь, я ограничусь только указанием на тот нерациональный прием, который пускает в ход г. Соловьев по поводу начала народности. Во-первых, он прямо

* Религиозные основы жизни. С. 143.

** Русь. 1883. № 1. С. 23.

отождествляет политику, направленную к соблюдению исключительного интереса отдельного народа, с политикой истребления и порабощения других народностей*. Это тот же прием, посредством которого социализм отождествляется с грабежом, а запрещение нищенства — со скупостью. Быть может, исследование покажет, что интерес отдельного народа всего лучше обеспечивается справедливостью и миром, а что борьба и раздор являются следствием дурно понятого или даже поруганного народного интереса. Ведь и во имя Церкви лилась кровь. Однако, справедливо ли было сказать, что г. Соловьев защищает совершенные во имя Церкви злодеяния? Такой же справедливой оценки требуют и другие общественные начала.

Далее, г. Соловьев утверждает, что он, собственно, отрицает не *народность*, а только *национализм*. «Мы различаем народность от национализма по *плодам их*. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрена Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство... Народность или национальность есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для разного служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества... Но... в народах... может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении *положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма*»**.

На это мы заметим следующее:

1) Если народность понимается как *нравственное начало, обязывающее* человека, то автор, без сомнения, отрицает это начало, так как *обязать* народность иметь ту или другую положительную силу и производить Шекспиров и Ньютонов так же нет возможности, как обязать человека иметь рыжие волосы или 6 футов роста.

2) Человечества как того *целого*, органом которого должна служить народность, в *действительности* нет, и теократическая этика, как было показано, не обнаруживает убедительно возможности такого целого. Как *идеальное* же целое, человечество может пребывать в *действительной* жизни отдельного народа, и потому, служа этому народу, человек служит общечеловеческой *идее* в ее *возможном осуществлении*.

* Там же. С. 21.

** Там же. С. 23—24.

3) Национализм *не тождествен* непременно грабежу и убийству, как не тождественна им церковность, хотя во имя Церкви также и грабили, и убивали.

Наконец, распространение автором на народ как на *целое* обязанности христианского самопожертвования для других * есть *произвольная натяжка* христианского правила любви к ближнему. Это правило дано для *единичного* человека по отношению к *единичному* человеку, но не для *власти*, правящей *обществом*, по отношению к другим *обществам*. Имеет ли право отец семейства из христианской любви к ближнему приносить в жертву своих детей? Тем более, имеет ли право правитель общества совершать пожертвование народом для других народов или человечества? На каком христианском правиле основано такое право? Если же этого правила нет, то подведение *народной политики* под начало любви к ближнему есть грубый и *антихристианский* софизм. Иван обязан любить Петра, как самого себя; но Иван нарушит свою *нравственную обязанность*, если на людей, которые *вверены* его попечению, будет распространять не более деятельной любви, чем на людей, которые *не вверены* его попечению, — и он будет *изменником* перед первыми людьми, если их интересы принесет в жертву интересам вторых людей: ибо это будет уже не *самопожертвование*, а *жертва другими*, на которую он не имеет права. Следовательно, поскольку политика есть не что иное, как управление делами некоторой народной единицы, эта политика *не может быть христианскою*, а должна быть *народною*, хотя сам политик, как *единичное лицо*, может и обязан быть христианином в своих частных сношениях с другими людьми.

Поэтому ошибаются те новейшие защитники теократии, которые, наподобие г. Соловьева или Достоевского, считают разделение *Божия* и *Кесарева* лишь временным, ныне упраздненным разделением, и *царство не от мира сего* желают проявить в формах временного и земного владычества. На каком уважительном для христианина авторитете строят они свою гипотезу конечного претворения государства в Церковь? А если это не авторитетное учение, но лишь *свободное умствование*, хотя бы людей бесспорно выдающихся по таланту и искренних по убеждению, то лучше бы, кажется, и проводить начало свободного умствования до конца, не прячась в критические моменты этого умствования за традиционные устои.



* Там же. С. 24 и сл.



П. Е. АСТАФЬЕВ

К спору с г-ном Вл. Соловьевым

I

И для моралиста, и для педагога, и для политика, стремящихся осуществить в действительности свои идеалы должного и желательного, необходимо точное знание не только того, что они признают *должным* и *желательным*, но и тех сил и условий, которые в действительности есть налицо, которые *возможно* направить так или иначе и к которым *возможно* предъявлять те или другие требования. Это так не потому, чтобы самые идеалы должного и желательного коренились в наличной действительности, из нее вытекали и ею оправдывались, представляя собой только некоторое дальнейшее преобразование того, *что есть*. В самом факте, что что-нибудь есть, дано нам, не заключается еще ни малейшего оправдания факта, доказательства того, что он и *должен быть*, не лежит ни малейшей обязанности. Так, например, из тех фактов, что люди ищут в действительности полезного и приятного или что борьба за существование есть естественный закон органического мира, нельзя без коренного недоразумения выводить, что люди и *должны* действовать только ради пользы или удовольствия, должны руководствоваться только задачей борьбы за существование или (как Спенсер) задачей увеличения «и по количеству, и по качеству суммы жизни на земном шаре». Но, не вытекая из действительности, оправдываясь не ею, а коренными требованиями духа, не только воспринимающего действительность, как она ему дана, но и *судящего* о ней, придающего ей свои определения доброй или злой, истинной или ложной, прекрасной или безобразной *, — *идеалы* должного и желатель-

* То, что совершенно лишено духа, чуждо духовности, не может быть ни добрым, ни злым, ни прекрасным, ни безобразным, но признается только полезным или вредным.

ного направляют так или иначе только то, что есть, осуществляются только теми силами, которые *суть* идеалы для того, что есть. Знать то, что *есть*, обязательно поэтому и для ставящего вопрос о том, что должно быть, хотя области сущего и должного и нетождественны, как и относящиеся к ним вопросы — теоретический и этический.

И для решения вопроса «Какое значение должно придавать в нашей нравственной и политической жизни началу народности?» необходимо предварительно уяснить себе вопрос *чисто теоретический*: в каких формах, какими характерными чертами действительной жизни проявляет себя это начало и в науке, и в искусстве, и в быте, и в истории? Какие значение и вес оно действительно имеет и в личной, и в общественной жизни нашей и *почему* оно имеет эти вес и значение? Этот теоретический вопрос и составляет, главным образом, задачу моей статьи «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» (отдельным изданием под заглавием «Национальность»). Здесь, установив в первой главе, что национальный дух, дающий общечеловеческим идеалам их определенный строй, придает им через то не только их национальную, особую окраску, но и полноту, и определенность формы, и внутреннюю правду, и действительную силу, и прочность, я во второй главе перехожу к характеристике всякого национального духа. На достоинства и силы этого духа, замеченные мной вслед за нашими славянофилами и родными поэтами, я указываю (конечно, с возможной в журнальной статье полнотой) так же определенно, как и на его недостатки и слабости. *Психологическое* значение народного духа — как начала глубоко и прочно воспитательного, придающего душевной жизни и определенность, и крепость, и страстность, и внутреннюю законченность, так же как и ограждающего эту жизнь от той шаткости, исключительности и неопределенности, которые неизбежно сопровождают всякое исключительно личное и отвлеченно-рассудочное развитие и творчество, — вынуждает меня к признанию за национальным началом *вообще* и высокой моральной ценности, и значения одного из важнейших *положительных* руководящих начал жизни. Те же из подмеченных мной черт русского народного характера, которые представляются мне особенно *высокоценными* в моральном отношении и прочным залогом сильной и глубокой духовной жизни России, приводят меня к признанию такого же руководящего значения для нашей жизни и специально за *русским* народным духовным строем. Признаю это несмотря на его неустрашимые ни в чем земном и связанные с его

достоинствами — ведь *omnis determinatio est negatio!* (всякое определение есть отрицание) — недостатки. Решая свой теоретический вопрос, я прихожу, таким образом, вследствие определенной моральной оценки фактов, к конечному заключению, что русский народ всего лучше послужит и общечеловеческим задачам, оставаясь верен *своему* духу и характеру, содержащим в себе много прекрасных и богатых задатков, достойных сохранения и дальнейшего развития.

Вл. С. Соловьев очень много, гораздо больше меня, занимался «национальным вопросом». Как постановка вопроса, так и приемы его решения и самое конечное заключение о значении в жизни и деятельности человечества национального начала у него совершенно иные, чем у меня. Вопрос о должном и желательном в этой области — вопрос моралиста и публициста — почти *исключительно* приковывает к себе его внимание, отодвигая совершенно на задний план теоретическую, то есть прежде всего *психологическую* сторону вопроса. Сколько-либо точно и связно взгляда своего на психологическое значение национального духа в личной душевной жизни и ее развитии он не высказал ни в одной из посвященных оценке этого духа статей своих. С точки зрения исключительно своих морально-религиозных *идеалов* он видит в национальности прежде всего начало языческое, обособляющее, исключительное само по себе, то есть пока оно играет *руководящую* роль в жизни людей и народов, а не занимает подобающего ему *служебного* положения относительно задач *единого* вселенского человечества *как целого*. Только в той мере, в какой национальность может быть таким служебным орудием вселенских задач, и признает за ней г-н Соловьев *положительное* значение *вообще*. Он признает, что усиление и развитие народности (так же как и личности) в ее положительном содержании всегда желательно, тогда как усиление и развитие национализма (равно как и личного эгоизма) всегда вредно и пагубно; что отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности, а напротив, ее высочайшее утверждение. Руководящее значение принадлежит, по его взгляду, не началу национальной самобытности, но началу единого человечества как целого. Опустив здесь вовсе, во имя исключительно нравственной религиозной точки зрения, вопрос о естественном, психическом значении национального духа в душевной жизни (вопрос, решение которого, может быть, заставило бы несколько усомниться и в самой возможности развития только «*положительного*» (то есть только хорошего его содержания при отречении от своей орга-

нической полноты и своего «эгоизма»), г-н Соловьев в специальном вопросе об особенностях русского народного духа отстаивается преимущественно на его *отрицательных* сторонах, его слабостях и недостатках. Здесь он далеко, по нашему мнению, не беспристрастно старается доказать бесплодность этого духа, церковную несамобытность его и малую производительность в области искусства, науки и философии. Все это для того делается им, чтобы подготовить заключение своей книги «Национальный вопрос в России» и сказать на 209-й странице ее, что наше самосознание должно быть для «зрячего» русского патриота не сознанием наших сил и призвания, а сознанием «*о грехах*» России*.

Этим путем г-н Соловьев prepares, расчищает нашему сознанию путь к отречению от своего национального «эгоизма и самодовольства» для служения вселенской задаче «единого человечества как целого» — задаче самого *созидания*, осуществления этого, еще не существующего, но тем более настоятельно требуемого единства. В таком служении делу объединения «человечества как целого», при отречении от национального эгоизма, г-н Соловьев видит, наконец, прямое выражение той особой «*социальной любви*», которую он приводит в связь с любовью христианской.

При столь серьезном и коренном различии наших точек зрения, путей исследования и конечных выводов в вопросе о значении национального начала и его отношения к задаче «единого человечества как целого» взаимные недоразумения между нами не только естественны, но и почти неизбежны. Крупные недоразумения со стороны г-на Соловьева, доводящие его местами до совершенно извращенного толкования моих мыслей и неверной их передачи, составляют одну часть его статьи «Самосознание или самодовольство?»; учение о «социальной любви», требующей, в духе христианства, служения народов и лиц делу «единого человечества как целого», — другую положительную ее часть. В моей мысли о нравственно и политически *обязательном* руководящем личной и общественной жизнью значении национального начала вообще и для нас, русских, как оно охарактеризовано мной в статье «Национальное самосознание» в особенности, г-н Соловьев видит выражение национализма,

* Если г-н Соловьев эту высказанную в его книге мысль признает за только «приписываемую» ему мной и «неправдоподобную», то пусть справится с 209-й страницей своего «Национального вопроса в России», изд. 2-е, и прикажет ее перепечатать.

национального эгоизма, самодовольства. Этой мысли, внушенной будто бы узким эгоизмом и самодовольством, он противопоставляет свою идею служения «единому человечеству как целому» во имя *социальной любви*, выражающей будто бы любовь христианскую и требующей самоотречения, отречения и от своего самодовольства, и от эгоизма. Существует вообще такая масса недоразумений и насчет всячески осуждаемого «эгоизма», и насчет всячески превозносимой социальной любви, что способствующий к их разрешению разбор высказанных мне по поводу того и другого в статье «Самосознание или самодовольство?» г-ном Соловьевым замечаний уже сам по себе представлял бы некоторый интерес, если бы даже этот разбор и не служил к выяснению самого жгучего и жизненного из современных общественных и государственных вопросов — вопроса национального. На этом разборе мы и остановимся здесь.

II

Настаивая на различии между *национализмом* как национальным, самодовольно обособляющимся от вселенского человечества эгоизмом и *народностью*, по мере своих сил и способностей служащей общему делу человечества как целого, г-н Соловьев требует отречения народов от своего национального эгоизма только, а не от тех свойств и сил своего духа, которые могут послужить средствами и орудиями для вселенского дела. Это различие, представляющееся ему вполне убедительным и до очевидности ясным, постоянно упускается, однако, из виду, по его мнению, его противниками в «национальном вопросе», как, например, Н. Н. Страхов, И. С. Аксаков и я. В злополучном отождествлении национализма и народности мы якобы «видим незыблемую твердыню патриотических чувств и обязанностей». У меня это отождествление, как утверждает г-н Соловьев, доходит до того, что «г-н Астафьев думает, что религиозно-нравственный идеал русского народа ни к чему, кроме национального самодовольства, не обязывает... он обращается к русскому народу как бы со словами: у тебя высокий идеал святости, следовательно, ты свят и можешь с самодовольным пренебрежением смотреть на прочие народы, как евангельский фарисей на мытаря». Оставляя на ответственности г-на Соловьева самые эти «как бы мои» слова, которые, однако, выражали бы с моей стороны слишком наивное самоосуждение, определю поточнее, что именно послужило противнику моему поводом к

признанию в моей мысли выражения национального *самодовольства* и *эгоизма*. Все возможные к этому поводы сводятся к двум. Во-первых, говоря о русском народном характере, я упоминаю не об одних недостатках и слабостях его, но *преимущественно* о его достоинствах. Я с любовью говорю о тех симпатичных чертах, которые составляют его духовную силу и которых или вовсе не представляют, или представляют в очень слабой степени другие определенные характеры; в этом, по мнению г-на Соловьева, сказывается не самосознание, а *самодовольство*. Во-вторых, найдя в особенностях русского народного характера некоторые высокоценные и глубоко симпатичные черты, я желаю и сохранения, и дальнейшего развития этого нашего драгоценного духовного достояния; в то же время я не только сам отношусь холодно и даже враждебно к той задаче служения «объединению человечества как целого», которую г-н Соловьев признает вселенской, видя в ней «объединение всего мира в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества» (Национальный вопрос в России, с. 32), подготовку «пришествия царствия Божия на земле» и требование «социальной любви», но и нахожу такое же холодное отношение к этой задаче русского народного духа *похвальным* и свидетельствующим о его действительной религиозности и живом практическом здравом смысле; в этом выражается для г-на Соловьева стремление к национальному обособлению, мой национальный *эгоизм*. Охотно признавая в себе и *этот* эгоизм, национализм, и *это* самодовольство, думаю, однако, что осуждение г-ном Соловьевым того и другого мотивируется с его стороны только недоразумениями или совершенно призрачными доводами и произвольными теориями.

Г-н Соловьев совершенно прав, считая свое различие между личностью и эгоизмом, национализмом и народностью настолько простым и ясным, что нужно удивляться тем, кто эти понятия смешивает. В таком смешении, однако, оказываются, к удивлению, виновны не его противники. Виновен в нем прежде всего он сам, называя *эгоизмом* (то есть осуждая) *всякую любовь к себе*, а *самодовольством* — *всякое* сознание своих сил и способностей.

Не всякая любовь к себе есть эгоизм, и не всякая любовь к себе осуждается, но только такая, которая во всем окружающем видит только свое *достояние* (der Einzige und sein Eigentum — уникум и его собственность), средство своего удовлетворения, не признавая за этим окружающим никакого самостоятельного значения и собственного права, не признавая и над собой ника-

кого закона и руководства, кроме требований своего личного интереса. Сама же по себе любовь к себе не только не составляет какого-либо греха — что было бы невероятно уже потому, что вся животная жизнь на ней держится (самосохранение), — и не исключает возможности любви к другому и другим, но даже составляет необходимое *основание, предисловие* последней. Это несомненно психологически: человек, действительно лишенный всякой любви к себе, лишен возможности и вообще любить кого-либо или что-либо, ибо любовь есть *самое деятельное и страстное* из всех чувств, а деятельность возможна только там, где есть сознание своей силы, вера в нее и стремление ее воплотить. Несомненно это и с точки зрения христианской морали, в основе которой лежат две заповеди: люби Бога больше, чем *самого себя*, и люби ближнего, *как самого себя*, — заповеди, не отрицающие любви к себе, «но принимающие ее *за критерий* и основание» всякой иной любви. Полное отречение от себя и с той и с другой точки зрения было бы полным отречением и от всякой любви; так и в психологической области полное уничтожение *самочувствия* есть и полное замирание *всякого* чувства и сознания вообще.

Не всякое также сознание своих сил и способностей есть самодовольство, и не всякое осуждается, но только то, которое делает человека слепым к силам и способностям других, ставя его собственные силы вне возможного сравнения с другими, вне возможной, следовательно, критики и усовершенствования. Само же по себе сознание своей силы и вера в нее как необходимое условие *всякой* энергической и страстной деятельности и (как я доказывал в другом месте) *всякой любви* * не только не осуждается, но должно быть тщательно уясняемо и развиваемо нами в себе, вовсе не составляя еще самодовольства.

Когда я вхожу на кафедру, чтобы читать лекцию, а чиновник отправляется на исполнение своей службы, то, конечно, если только и он и я *добросовестны*, оба мы знаем и думаем, что обладаем известным запасом нужных для нашего дела знаний и сил. Неужели это *самодовольство*?! И возможна ли без *такого* самодовольства не только более или менее напряженная и обдуманная, но и *какая бы то ни было* деятельность и деятельная любовь? Поэтому-то всякий педагог и публицист, заботясь о развитии в своей аудитории самосознания, должен

* В брошюре «Чувство как нравственное начало» (М., 1886), специально трактующей о чувстве любви (психологически и этически).

развивать его не только в смысле сознания слабостей, грехов и пороков своих слушателей, но и сознания чаще их сил и достоинств. Он обязан изыскивать пути для проявления последних, всячески вызывая их наружу, иначе его деятельность будет только *растлевающая* и мертвящая деятельность! Напрасно утверждает г-н Соловьев, будто «с точки зрения практической мудрости гораздо лучше предоставить другим признавать наши доблести и заслуги, а самим побольше заботиться об исправлении своих недостатков». Этот совет, действительно часто раздающийся из уст елейных, лицемерных и довольных своим ничтожеством или ищущих ему оправдания филистеров и других «моралистов» *того же* калибра, очень удивляет нас в устах г-на Соловьева. Преднамеренно закрывать глаза на свои силы, игнорировать их практически может быть только *вредно*. Но оно и едва ли особенно умно: ведь если бы последовать этому совету, то вышло бы, что все одновременно и с *равным* правом друг друга, то есть всех, хвалят, и все сами себя, то есть опять *всех*, порицают. Получилось бы два равноправных и взаимоисключающих утверждения, которые пришлось бы или оба отринуть, или, сохранив оба, не сознаться в никому не нужном *лицемерии*. Не выручает здесь г-на Соловьева и то его соображение, будто «по духу русского языка слово *сознание* связано с мыслью об отрицательном отношении к себе, о самоосуждении». Ведь и слову «художество» в народной речи придается смысл «виртуозность в худых делах»; но не значит же это, чтобы у русского человека не было художественного вкуса, способности и т. п.! Прежде чем стать суждением и *осуждением* какого-либо факта, сознание есть его восприятие и *констатирование*, утверждение (апперцепция). Ясно оно, не болезненно и полно только тогда, когда в воспринятом факте внешнего или внутреннего мира видит не одни отрицательные, но и наличные *положительные* стороны. Такое *здоровое*, ясное и полное сознание и самосознание столь же далеки от «самодовольства», как и простая, естественная любовь к себе — от «эгоизма».

Смешение Вл. С. Соловьевым здоровой любви к себе с эгоизмом и здорового самосознания с самодовольством, происходящее из одностороннего преувеличения им некоторых нравственно-религиозных требований (смирения, самоотречения и т. п.), особенно ярко сказывается в той части его статьи, которая посвящена критике моей характеристики русского народного духа. Этот дух я характеризую так: «Глубина, многосторонность, энергичная подвижность и теплота *внутренней жизни и ее интересов* рядом с неспособностью и несклоннос-

тью ко всяким задачам *внешней организации*, внешнего упорядочения жизни и — соответствующим равнодушием к внешним *формам, внешним благам и результатам* своей жизни и деятельности. *Душа выше и дороже всего*: ее спасение, полнота, цельность и глубина ее внутреннего мира — прежде всего, а все прочее несущественно, само приложится». Г-н Соловьев в *сущности согласен* с этой характеристикой, но в то же время, видя самодовольство и эгоизм во всяком настоятельном отрицании какой-либо *положительной* черты, составляющей особенность русского характера, ожесточенно против ее *положительного итога полемизирует*. Он признает и «мягкость, и подвижность нашего народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства» (Национальный вопрос в России, с. 106), и живой практический и исторический смысл русского народа, и его религиозное настроение, и его идеал святости, так же как и связанные с *преобладанием* этих мотивов душевной жизни отчужденность от задач собственно политики (с. 107 и 108), строй жизни, основанный на взаимном доверии (начало нравственное), а не гарантиях (юридико-политическое) и т. п. Признает он и «до некоторой степени справедливым, что западные народы сравнительно более обращают внимание на средства исторической жизни, теряя иногда из вида ее высшую цель», и отличаются старанием об организации общественных форм. И *оценивает* эти различные стремления г-н Соловьев так же, как и я, ставя спасение души как цель *выше* заботы об организации форм жизни как средств, признавая, что, конечно, моральность *выше* формальной легальности и т. п. И все это не мешает ему, однако, спорить с моей *положительной* оценкой русского народного характера, представляющего именно преобладание этих *высших*, по его же признанию, стремлений, над низшими, юридико-политическими. Почву для отрицания моей *положительной* оценки он находит в том, что высокое развитие одних сторон и стремлений русского духа естественно связано со слабым развитием других (например, высокая моральность и слабая легальность), его способности и силы связаны с соответствующими слабостями и недостатками. Моралист требует здесь безусловного исправления всяких слабостей и недостатков, полного отсутствия их и *сплошного* развития в каком-либо характере для его *положительной* оценки *одних* достоинств и добродетелей. Почтенный философ забывает здесь, однако, что в нашем земном, временно-пространственном мире, где всякое определение есть отрицание, не бывает света без отражающего

лучи непрозрачного предмета и тени. В этом мире нельзя чему-нибудь быть и круглым, и квадратным, и тяжелым, и невесомым вместе. Невольно напрашивается здесь в напоминание нашему моралисту, забывающему действительность, иронический совет Мефистофеля Фаусту:

Условьтесь с романтиком-поэтом:
Пускай для образца создаст вам идеал,
Чтоб без труда и размышленья
Умел он все на свете постигать,
С правдивостью умел коварство сочетать,
С горячею душой — холодное терпенье,
С рассудком пылкую соединял мечту,
Со львиной силою — оленя быстроту.
Ну, словом, чтоб его творенье,
Как в фокусе, в себе вмещало все.

В сравнении с подобным, *все* в себе вмещающим идеалом ни один живой характер — личный ли, народный ли — не окажется безупречным, ибо все они будут неизбежно, как характеры, *односторонни*. Зато и воплощение этого всестороннего идеала будет вполне бесхарактерно; чуждое односторонности, сосредоточения своих сил и стремлений в одном направлении, но разбрасываясь во всех, оно будет и безлично, и бесцветно, и бесстрастно, и бессильно. Поэтому, определяя какой-нибудь характер — личный или народный, психолог неизбежно вынужден искать в совокупности принадлежащих ему общих душевных свойств, присущих только в разной степени всякому характеру и лицу, какой-нибудь *особенной* их комбинации, группировки, зависящей от *преимущественного* развития одних из этих свойств в ущерб развитию других, — ищет *одностороннего преобладания* одних над другими. Если он такой *особенности* в комбинации общих свойств, такой *односторонности* в душевном развитии не нашел, то не нашел и определенного характера, но имеет перед собой нечто бесцветное, бесхарактерное, общечеловечное только. Такой *особенности*, такого преобладания одних сил и стремлений над другими должен был искать и я, заговорив о *характере* разных исторических народов. Указаниями моими на эти, создающие определенные характеры, *особенности* и *односторонности* и недоволен г-н Соловьев, имеющий в виду одно воплощение *общечеловеческого*, бесхарактерного идеала, чуждого односторонности, но лишнего и сосредоточенной силы, и страсти. Всякая особенность, всякая односторонность ему ненавистны, что заставляет его быть даже крайне несправедливым в оценке некоторых

указанных мной и несомненных особенностей духовного строя русского народа.

Особенно резко сказывается такая несправедливость в оценке г-ном Соловьевым характеризующих наш народ, по моему мнению, во-первых, малой *юридичности* его при преобладающей моральной оценке указанных явлений и моральном интересе, и, во-вторых, его малой способности и склонности к задачам *политики*, к организации внешних форм жизни. Характеризуя русский народ в первом отношении, я говорю: «Понятие *долга*, безусловного предписания совести, исполнение которого требуется независимо от каких-либо сопряженных с ним положительных выгод и положительных же обязательств, для него бесконечно священнее юридических понятий права и обязанности, состоящих между собою в отношении арифметического равенства (так что без равносильных прав нет и обязанностей)*. И, видя *грех* в нарушении долга, он и сравнительно легко уступает свое право, и нередко легкомысленно, без тяжелой внутренней борьбы, уклоняется от своей обязанности». С этим преобладанием интереса морального над юридическим я связываю и некоторые наши *недостатки* с вытекающими из них житейскими неудобствами и неустройствами (беспорядочность, халатность, неряшливость в исполнении житейских *обязанностей*). Я *мирюсь* с этими недостатками (признаваемыми мной, однако, за недостатки и так и называемыми) во имя преобладания *высшего* начала, морального, над требованиями низшего, юридического, хотя осуществление последних приводит к благоустройству и правильному ходу жизни. Все это представляется г-ну Соловьеву очень *странным*.

Что же именно «странно» ему в изложенном? *Различение* ли понятий безусловного морального долга и условной юридической обязанности? Едва ли, ибо г-ну Соловьеву, так много некогда занимавшемуся философией, *не может быть не известно* это различие, обязательное во всякой системе этики, *не отрицающей* вовсе понятия безусловного долга; а не отрицает его, полагаем, и г-н Соловьев! То ли обстоятельство, что я, вместе с русским народом, ставлю долг выше обязанности, моральность — выше юридической легальности? Опять невероятно, ибо и г-н Соловьев делает то же и даже полагает, что даже всякий «западный буржуа» ставит моральность выше легальности. В этом он, я думаю, однако, очень заблуждается, так как

* «Нет прав без обязанностей и наоборот» — одна из аксиом юридической науки.

очень сомнительно, чтобы идея безусловного долга, отрицаемая самыми авторитетными западными философскими системами (Шопенгауэр, эволюционизм, утилитаризм) современности, имела особенно много горячих поклонников в среде именно современной западной *буржуазии*! То ли, наконец, что я *мирюсь* со слабостью нашего юридического интереса во имя силы интереса морального, тогда как г-ну Соловьеву хотелось бы, чтобы мы *выше всего* ставили и моральность, и легальность одновременно, *вместе*? По-видимому, так: но здесь г-н Соловьев уже *положительно* ошибается. Нельзя одновременно *выше всего* ставить и долг, и обязанность, и мораль, и право — уже потому, что между ними *очень часто происходят столкновения, коллизии*. Этих коллизий между ними и *не может не быть* до тех пор, пока начало морали, закон совести, безусловны; право же, как вытекающее из «взаимоограничения свобод», по существу своему условно, пока мораль по существу своему неутилитарна, а право утилитарно, пока в морали осуществляется личная любовь, а в праве — безличная, уравнительная справедливость и т. д. Если бы этих принципиальных различий (не в *степени* только, а в самом *существовании*) между моралью и правом не было, то не было бы и коллизий между ними, но не было бы и права *рядом* с моралью, а в жизни всецело царило бы *одно* из двух. Прудон все свое учение строит на этих столкновениях, на борьбе между «правосудием» и «идеалом». И не находит ли г-н Соловьев сам *немножко безнравственной* фразу, читаемую на первой же странице юридического Корана, Corpus juris: jus civile scriptum est pro vigilantibus (в вольном переводе: на то щука в море, чтобы карась не дремал)? Не кажется ли ему даже очень безнравственной, конечно, неизвестная ему теория, созданная одним из знаменитейших германских ученых-юристов нашего времени, по которой *право развивается путем обхода законов*? Не кажется ли ему знаменательным и то обстоятельство, что на Западе, где в настоящее время почти исключительно господствуют и разрабатываются *такие*, отрицающие идею долга, этические системы, как утилитаризм и эволюционизм, — на том же Западе с несомненным *успехом* развиваются и утилитарное по своим целям право и науки чисто юридические? Не явствует ли из всего этого, что между моральностью и легальностью *действительно* приходится нередко *выбирать*, по необходимости поступаясь одним во имя другого? И выбор этот разными народами сделан уже довольно явственно: русский народ *сохранил* идею долга и вы-

брал моральность, Запад *утратил* идею долга и живет преимущественно интересом права*.

В *общем*, по крайней мере, это несомненно (а ведь всякая характеристика *народов* и может говорить, что-либо утверждать только в *общем*); и со стороны каждого, признающего идею безусловного долга, сочувствия *должен* ожидать выбор, сделанный именно не Западом, а русским народом, порядок и строй жизни моральный, основанный на доверии, личной совести, а не правовой, основанный на формальных и общих гарантиях. Здесь — логическая и нравственная необходимость, но нет ничего *странного*, нет и никакого *презрения* к праву**, в котором меня г-н Соловьев укоряет. Нет и серьезного *повода* обращаться ко мне, как делает г-н Соловьев, с изумительным вопросом: неужели я нечестность отношу тоже к «моральности»?

Ту же ошибку, как в настоящем случае (то есть упущение из виду того обстоятельства, что *всякая* характеристика вообще указывает в своем предмете только *преобладающе*, односторонне развитые стороны, а характеристика *народов* может вдобавок утверждать такое преобладание какой-либо стороны только *в общем*), повторяет г-н Соловьев и в других частях своей чересчур страстной полемики против представленных мной в статье «Национальное самосознание» характеристик разных народов. Эту полемику г-н Соловьев сопровождает таким резюмирующим замечанием: «Огульно обвинять ветхозаветных евреев в полном незнании совести, а романо-германцев — в стремлении *всегда* заменять совесть формальным законом» мы можем только при некотором «легкомысленном уклонении от своей обязанности», именно от первой обязанности: быть справедливым к своим ближним». Решительно не признаем за «обязанность», да еще за первую обязанность, «быть справедливым к своим ближним», воздвигаемую нам обязанность *забыть* или *не знать* такие несомненные истины и общественные факты, как, например, что еврейская религия (а на ней *исключительно* построен и *весь* еврейский быт) противопоставляется христианству именно как религия положительного *закона* — религии *совести*, любви; что мораль неутилитарна и *пра-*

* Здесь идет, очевидно, речь не об исключении и *отрицании* одного во имя другого, права во имя морали, и обратно, но о *преобладании* одного над другим.

** Неужели, признавая, что симфония выше оперы, а драма выше романа, я этим выказываю *презрение* к опере и роману?

во утилитарно и по существу своему близко утилитарному по природе классу — буржуазии, *существенно-буржуазно*, что буржуазии и политиканства в России *нет*, а на Западе *очень много*; что в деле умственного образования мы *гораздо универсальнее* наших западных соседей; что романские народы суть представители преимущественно *юридико-политических* организаторских стремлений (что признает справедливым и г-н Соловьев), а семитские народы отличаются *утилитаризмом* во всем, даже в религии (например, евреи) и т. п. Предоставляем эту странную «обязанность» *забывать* и *игнорировать* разные важные вещи желающим, сами же от нее вполне сознательно «уклоняемся».

III

Но в своей вражде ко всякой характерной особенности и, следовательно, односторонности в духовном строе отдельных народов г-н Соловьев опирается не на один преподносящийся ему, как исключительно моралисту, идеал чуждой всякой односторонности и все в себе объединяющей (но, по нашему разумению, именно вследствие того и бесхарактерной, и бессильной, и бесцветной) общечеловечности, а и на особое учение о *социальной любви*. Это любовь будто бы вытекает из любви христианской и требует от людей и народов служения делу *единого человечества как целого*.

Обосновывает свое учение о «социальной любви» г-н Соловьев следующим образом: «По русскому понятию, которое должно быть прежде всего христианским, спасение души зависит не от отвлеченного созерцания, а от деятельной любви, и притом ко *всем*, ибо, по Евангелию, все люди суть наши ближние. Действительная любовь ко всем требует, чтобы мы делали всем добро, то есть работали для общего блага всего человечества как целого*».

Это есть любовь объективная и социальная, которой, конечно, не упраздняется, а восполняется и совершенствуется любовь как субъективное и индивидуальное чувство. Чувствовать

* Просим читателя обратить внимание на это «*общее благо человечества как целого*», на которое мы, признаемся, много раз перечитав Евангелие, *ни одного* в нем намека не встретили, как не встретили и чего-либо, оправдывающего отождествление «любви к ближнему» с любовью к «человечеству как целому», оправдывающего унитарные стремления г-на Соловьева.

ко всем любовь и благотворить всем *поодиночке* ни у кого нет возможности в условиях земной жизни. Но существуют и всегда существовали более или менее обширные социальные группы, солидарные в своих интересах, и, служа этим общим интересам, каждый человек может делать добро зараз всем членам данной группы». Служение общим интересам этих групп и осуществляет «социальную любовь», а «заботы о наилучшем устройении общественных форм доказывают прежде всего деятельную любовь к людям», и патриотизм как один из видов «социальной любви», обязывает нас стараться о том, чтобы учреждения и законы, в которых воплощается и через которые действует национальное единство и целость, были *как можно лучше*. Но что народность в форме национального государства есть крайнее, высшее выражение социального единства, это никогда не было и не может быть доказано по совершенной произвольности такой мысли. Высшая группа, служение которой и требуется «социальной любовью», выражающей будто бы любовь христианскую, есть «единое человечество как целое», и «тот факт, что единство человечества не имеет явного, ощутительного выражения, что человечество является разделенным, казалось бы, должен только побуждать к более живому и энергическому стремлению дать человечеству то, чего ему недостает, то есть *единство*. Служить *созиданию* этого единства», объединению всего мира в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества (Национальный вопрос в России, с. 32), отрекаясь от «национального эгоизма» и «приготавливая пришествие царствия Божия для всего человечества как целого (Национальный вопрос в России, с. 1), — вот высшая задача, по мнению г-на Соловьева, и достойнейшее выражение «социальной» и христианской любви. Доказывают это, по его мнению, и провозвестники полной истины, апостолы и отцы Церкви, которые «не задавались никакими особыми национальными задачами, а всецело посвящали себя такому делу, в котором все народы безусловно солидарны между собою».

Что апостолы и отцы Церкви действительно не задавались никакими национальными задачами, а служили такому делу, в котором все народы безусловно солидарны, — это вполне несомненно. Но столь же несомненно и то, что делали они это *вовсе не во имя «социальной любви» и «блага единого человечества как целого», а во имя любви к Христу и любви к возвещенной Им божественной истине.*

Любовь есть чувство личное и направленное на лица или личную задачу деятельности (искусство, наука и т. д.), но ни-

когда не на «учреждения» или «интересы». Любовь к ближнему, предписанная Христом, есть только любовь ко *всякому* ближнему, и только в этом смысле — любовь ко всем ближним, но отнюдь не любовь к «единому человечеству как целому», которого никто еще не знает (ибо его *еще нет*), а потому и любить *не может*, и о котором Христос ничего не говорит. Любовь должна быть деятельна, а так как она не может быть деятельна по отношению ко *всякому* отдельному лицу из моих ближних, то она, заключает г-н Соловьев, как «социальная любовь», должна выражаться в деятельности, служащей *интересам* разных, более и менее обширных социальных групп и в устроении *общественных форм учреждений*. Что любовь есть не только деятельное чувство, но даже и *самое* деятельное из всех и страстное из всех чувств, — это я, несомненно, знаю, ибо именно доказательству этого положения посвятил специальную, небольшую, но представляющую некоторый интерес для научной психологии чувства вообще и чувства любви в особенности брошюру «Чувство как нравственное начало». В ней я именно из *деятельности* и страстного характера любви вывожу возможность любви христианской, любви к ближнему (всякому и всем) и вместе *невозможность любви к человечеству как целому**.

Но, совершенно правый в том, что любовь *всегда* деятельна и требует деятельности, г-н Соловьев глубоко ошибается, видя любовь во *всякой деятельности*, служащей прямо или косвенно *интересам* разных социальных групп или устроению общественных форм. Любовь *не может быть* недейтельной; но деятельность очень *может быть* и весьма энергичной, и умной без всякой любви. Г-н Соловьев должен бы заметить, что и Апостол не всякое *доброе* (служащее каким-либо интересам) *дело* признает делом *живой любви* и что множество добрых, служащих тем или другим общим интересам дел, совершаемых *без всякой любви*, без всякого личного любовного чувства, могут иметь общественное и политическое значение, не имея значения ни морального, ни религиозного именно потому, что *любви в них нет* (таковы дела многих, например, филантропических обществ наших). Много ли *любви к человечеству* как целому признаем мы, например, в лихорадочной деятельности канди-

* Г-ну Соловьеву этот мой труд, по-видимому, не известен, иначе он не старался бы мне доказывать многое такое, что я *сам* когда-то (с достаточной, правда, ученой обстановкой, но не как публицист) серьезно доказывал.

дата в члены парламента во время выборной агитации? или в наших земцах? или в членах оживленного собрания какого-нибудь «Общества взаимного кредита»? А ведь все это деятельность на пользу более или менее обширной социальной группы, учреждения, следовательно, доказывающая, по мнению г-на Соловьева, «социальную любовь», а потому и «любовь христианскую»! В наше время налицо уже такой легион безличных и безымянных представителей учения «социальной любви» в лагере эволюционистской дешевой морали с ее теорией «альтруистических чувств», что нельзя не пожалеть о том, что к этому «серенькому» легиону желает в данном вопросе примкнуть и Вл. С. Соловьев!

Если не всякое *дело* и не всякое устройство общественных форм и учреждений и вытекают из любви, и свидетельствуют о любви, то не только «социальная любовь» является чем-то весьма двусмысленным, но и «любовь к единому человечеству как целому» является невозможностью. Человечество *как единое целое* не может быть, как я доказывал в монографии «Чувство как нравственное начало», тем *объектом личного* чувства любви (без которого чувство и самое доброе дело мертво), каким может быть всякий из моих ближних (а следовательно, и все они). Но и энергичная деятельность во имя этого неопределенного, бесхарактерного и несуществующего целого сама по себе невозможна и никогда не заменит деятельность *ради Христа*, отнюдь единого человечества как целого в виду не имеющей. Любовь есть или *личное чувство*, или она есть *ничто* и для религии, и для морали, и для психологии. А таким *ничто* и является именно «социальная любовь» в форме любви к «человечеству как целому», несуществующему и даже *не представляемому* никак (ср.: Чувство как нравственное начало, с. 75—82). Совершенно в ином положении к чувству *любви* находится народность, могущая быть и объектом *личного чувства* любви, и объектом *личной любовной деятельности*, ибо она и *есть* в действительности, а не только «сочиняется», *sit venia verbo* (да будет произнесено слово), и ее единство и целостность проявляются вполне реально, положительно и неизбежно (общая история, определенный быт, верования, задачи и язык)*.

* Язык есть не только *форма выражения* готовой мысли, но и производящий фактор в ее образовании, как и математическое *построение* (геометрическое и алгебраическое) не только *выражает* готовое математическое понятие, но и участвует в *его созидании*. Без такого значения языка для самого образования мысли вся ученая филология была бы лишена серьезного значения и интереса.

Во имя чего же, ввиду всего сказанного, должны мы отречься от своих *положительных, данных* нам и ставящих нам свои задачи национальных особенностей и заботиться о созидании единства *человечества как целого*, не существующего в действительности, но составляющего идеал Вл. С. Соловьева?!

Во имя закрепления и выражения *в учреждениях* и точных формах общего всем народам содержания их духа, общих их верований, главным образом религиозных? На это стремление создавать *земную* организацию «царству не от мира сего», духовному содержанию человека есть совершенно подавляющее историческое *предостережение*, очень ярко и умело, при всей сжатости, описанное А. А. Киреевым в его брошюре «Национальность как основа порядка». В древности государство, внешняя организация вполне поглощали духовную личность, бывшую совершенно самою по себе бесправной. Христианство эмансипировало духовную личность, показав ее высшее, чем какая бы то ни была организация, самостоятельное значение. «Христос учил подчиняться властям предержащим, Он повторял, что царство Его не от мира сего, но именно тем, что Он указывал на другое, высшее царство, на другие (не политические) идеалы, Он и сокрушил царство от мира сего» (т. 1, с. 17—18), эмансипировав от деспотии *учреждений* (вполне *правовых*) *духовную личность*. Папство, затем, захотело организовать, *материализовать* в учреждениях это торжество эмансипированной духовной личности, но и достигло только *материализации* этой эмансипированной духовной личности, организации эмансипированного *себялюбия и интереса*. А ведь и оно хотело организовать «царство Божие»!

Во имя ли моральных требований смирения и самоотречения, отречения от всякого *узкого* эгоизма и самодовольства, ради служения *великому* общему делу? Но где более смирения и самоотречения: в служении ли той задаче, которая обозначена для меня ясно и точно *положительными* фактами моего рождения, положения, пола и т. п., или в служении задаче, мною самим, независимо от положительных требований жизни или и наперекор им *избранной и определенной*? Думаю, что в первом роде служения. Думаю, что чужд христианского смирения, но горд и самодоволен тот, кто отрекается от своего прошлого, от своего рода и имени, каковы бы они ни были, кто презирает свое положение и данное ему судьбой хотя бы и маленькое дело, жертвуя всем этим *лично* им излюбленному и лично им *определенному*, созданному идеалу более высокого дела, положения, имени. Вся древняя греческая мораль в осно-

ве своей имела заповедь: «Каждый делай свое». И в этой мудрой заповеди, думается нам, гораздо более христианского смирения и гораздо менее эгоизма и заносчивого самодовольства, чем в «*филантропическом*» презрении к *своему* родному, сравнительно маленькому делу во имя задачи «объединения человечества как целого», самозванного приготовления «пришествия царствия Божия» и т. п.! Это мне представляется совершенно ясным.

Кончу словами самого Вл. С. Соловьева: «Только “верный в малом” “поставляется во многом”: плодотворное служение высоким историческим задачам возможно только при добросовестном отношении к ближайшим обязанностям».





В. В. РОЗАНОВ

Ответ г. Владимиру Соловьеву *

В статье «Свобода и вера», помещенной в январской книжке «Русского вестника»¹, я попытался установить границы так называемой внешней свободы, — в отличие от внутренней, субъективной, которая управляется своими особыми законами и с первою имеет общее только в имени. Мне казалось, и я там высказал, что лишь в меру своей веры каждое живое существо истинно нуждается в свободе и может ее для себя требовать; требовать в степени столь безусловной, как безусловна его вера, и в тех именно определенных границах, в которых совершить некоторую деятельность у него есть назначено.

Так изложенный, этот взгляд и есть, и может быть понят только как направленный против индифферентистов. Индифферентизм я считаю отрицанием жизни; и в законы бытия его все, живущее какою-либо верою, утверждением так же не может проникнуть, и не должно, как он сам, разрушая все живое, не проникает в смысл особых, в нем лежащих, утверждений. И если, противопоставив его хаотической свободе принцип свободы живой и созидающей, я дал утверждающему в истории началу некоторый против нее перевес, — я начинаю думать, что сделал нечто не незначительное. Статья, которая в побочных сторонах своих исполнена недостатков, в главном содержании своем мне представляется теперь и ценною, и важною. Непреднамеренно, я произнес слово, которое всего нужнее было произнести, — и которое я хотел и готовился произнести когда-нибудь, но не теперь, и не с силами утомленными, какими одними располагаю. В век равнодушия, разложения, я произ-

* См. его «Порфирий Головлев о свободе и вере» (Вестник Европы. Февраль. 1894).

нес слово: *нетерпимость*, конечно, лишь слабость моих слов, неслышность моего голоса была больна, а не самый смысл слова. Но если оно услышано, я его повторяю: «да, нетерпимость; да, непонимание законов умирающего; да, отвращение к нему до неспособности переносить его вид» *.

I

Мой противник называет это «законом жизни животной» **; он не находит слов, достаточно сильных, чтобы заклеить его ***; и, наконец, просто отвергает, чтобы я высказал его серьезно, не впадая в ложь перед собою ****. И, между тем, этою слепотой своего негодования он именно подтверждает его как вечный исторический закон, через который мы не только не переступаем никогда в действительности, но и не можем переступить. Все объясняется только тем, что он и я, мы живем различными утверждениями: он — утверждением хаоса, разрушения, смерти; я — утверждением планомерного движения в истории, созидания, жизни; но в смысле моего утверждения он очевидно так же не может переступить, как и я, конечно, смысл его жизни презираю, — и даже не признаю его смыслом *жизни*, но только косного бытия, как давление камня, который ненужно лежит на пути, как движение лавины, которая без

* Именно эти выражения, тщательно выбирая из моей статьи и подчеркивая их, г. Вл. Соловьев считает особенно... неприличными? страшными? По тому или другому, но только *доносит о них* своей «публике»; см.: Вестник Европы. С. 912.

** Там же. С. 911.

*** «Всякий зверь и всякая птица, если бы они имели дар слова, высказались бы наверно в том же смысле»... «Иудушка не был бы самим собою, если бы зверообразно дикую сущность своей веры или своего закона жизни излагал прямодушно от своего собственного имени, или от имени единомышленников ему зверей и диких людей. По натуре своей он еще более лжив, чем скотоподобен; свой готтентотовский (почему не готтентотский?) субъективизм он фальшиво привязывает к универсальной и объективной истине», и. т. д. (с. 911).

**** В эпиграфе своей статьи против меня (и следовательно, как бы определяя *цельный* смысл моей статьи) он говорит: «Ишь ведь как пишет! Ишь как языком-то вертит! Ни одного-то ведь слова верно-го нет! *Все-то он лжет!.. ничего он этого не чувствует*» (Там же. С. 906).

внимания к засыпаемой им деревне рушит ее хижины, засыпает в ней людей, не ощущая их боли, не слыша их страдания. И не только он и я, мы не понимаем друг друга, но этим непониманием противоположного и вечно жила история. Закону «жизни животной», как он называет указанный мною принцип, без сомнения, он противопоставляет «закон жизни подблагодатной»: но разве христианский мир не отрицал так же полно языческого, как я в эту минуту отрицаю принципы индифферентизма? Разве он видел в его подвигах что-нибудь кроме смелых преступлений, в добродетелях — кроме красивых пороков? И сам Спаситель разве мирился с фарисейством, входил с ним в согласие, выбирал, что бы из *своего* соединить с чем-нибудь, что есть там, в «закваске фарисейской и саддукейской»? И неужели мой оппонент, автор нескольких богословских трактатов и вот уже много лет инициатор подобного эклектизма в жизни церковной, так мало вдумывался в Евангелие, что не понял *главный* смысл утверждений Спасителя; что ни терпение мертвое, ни нетерпение* Он не проповедовал, но правду внутреннюю в отличие от правды внешней, и с последнею не мирился, ей не простирал прощающей руки; мытарь — в раю, в раю разбойник, там грешница; но где богатый юноша, не хотевший сделать последнего? На лоне ли Авраама законники? Нет, мы о них слышали: «истинно. Истинно говорю вам, земле Содомской и Гоморрской будет отраднее в день суда, нежели им»².

* Если бы Иудушка с правдивым благочестием относился к указаниям священных текстов, а не злоупотреблял ими для своей скверной тенденции, то он, по вопросу о веротерпимости (ведь я же веротерпим) припомнил бы не Содом и Гоморру, а то Самарянское селение, где из-за религиозной розни не приняли Христа, как «идущего в Иерусалим». «Видя то, ученики Его, Иаков и Иоанн, сказали: “Господи, хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илья сделал?” Но он, обратившись к ним, сказал: *не знаете, какого вы духа*». Мы преднамеренно не будем разбирать этого текста, ни того, к чему он относится, ни того, на что в Апостолах указывает; но ведь заметим, что ведь слова эти сказаны Богом, Которого, разумея, и я в статье «Свобода и вера» оговорился: «не отвергаю, что, в универсальном смысле, свобода может быть, однако, сознаваема, но только в самом универсе, координирующем индивидуальные свободы, с знанием верховным и абсолютным их относительного значения и окончательного смысла (Русский вестник. Янв. С. 269). Мой критик не различает Бога от человека.

II

Явившись среди нашего общества с истолкованием «учения о Логосе» *, он не замечает, как вот уже много лет при молчаливом терпении всех, он являет неслыханный пример кощунства над Евангелием, и среди народа, темного в книжном научении, но по истине мудрого, являет еще невиданный никогда образец религиозной тупости. Этот народ и жив тем, что, изо дня в день слыша на литургии чтение Евангелия, усвоил его *дух и смысл в целом*; и, не ошибаясь, этот его *цельный смысл* применяет к жизни, им судит другого, и, прежде чем другого и строже, чем другого согласно этому смыслу, им судит себя. Г-н Вл. Соловьев взглянул на Евангелие, как боец на арсенал, из которого он мог бы извлечь себе оружие. Его писания мелькают всюду текстами, и он не чувствует, как весь смысл этих писаний, самый дух, с каким они начаты, не только не имеют уже в себе ничего евангельского, но являются совершенным его отрицанием ненавистник своей родины **, презирающий его Цер-

* «Жизненный смысл христианства; философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова». 1883.

** «Ведь относительно семьи мы находим в божественном законодательстве две заповеди или два закона. Первая из сказанных заповедей есть та, которая дана через Моисея народу израильскому: *чти отца твоего и мать твою, да благо ти будешь и долголетен будешь на земли*. Вторую заповедь дал Христос ученикам своим: *“Идяху же с Ним народи мнози: и обращая рече к ним; аще кто грядет ко Мне и не возненавидит отца своего и мать, и жену, и чад, и братию, и сестер, аще же и душу свою, не может Мой быти ученик!”* (Лк. 14, 25—26).

Предписывая любить всех, даже и врагов, Евангелие, конечно, не может исключать из этой истинной любви наших ближних, семью. Однако же прямо сказано: *“аще кто не возненавидит”*. Значит, есть такая ненависть, которая не противоречит истинной любви, а, напротив, требуется ею. Значит, есть и такая кажущаяся любовь, которая противоречит истинной любви; от этой ложной любви и нужно отрешиться, в этом смысле и нужно возненавидеть, — возненавидеть не только себя или “душу свою”, но и свою семью, и всех близких своих, и *народ свой*, — *ибо в других местах Нового Завета требуется отрешение и от своего народа*. Вот эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слепую привязанность к своему родному — она-то и *есть то самоотречение* — не личное только, но и семейное, и родовое, и национальное, которое выдуманно не мною и какими-нибудь западниками, и возведено и Западу, и Востоку в Новом Завете, — в выражениях более резких, нежели самоотречение» (Соловьев Вла-

ковь *, что, наконец, он любит? И без любви, со словами только осуждения всему **, зачем берет он слова из святых книг; как тот, прокравшийся в церковь и там пойманный, машет священными предметами, захваченными с жертвенника и престола, не для того эти предметы, святотатец; не для того Евангелие, чтобы им сокрушать, колоть, уязвлять, но чтобы исцелять, а еще ранее — исцелиться, только.

Прежде, чем выискивать в нем потребные тексты, нужно спросить себя совершенно ли усвоен дух всех их, чтобы в полной покорности этому духу, в целях, не противоположных ему, употреблять и самые тексты. Иначе ведь и разбойник, уходя из сожженной им деревни, мог бы ответить горящим, смеясь: «неизвестно, спасетесь ли еще вы, а я верно спасусь: вот текст»; и блудница, с мыслью возможности покаяния в последний час, блудила бы, бесстыдно озираясь на борющихся с собою, о которых не оставлено никакого текста. Но, поистине, покаяния им не будет дано, и, преднамеренно рассчитанное, оно не будет принято; *то* исцеляющее раскаяние уже было, совершилось, и, с тех пор как миру о нем поведано, для мира оно прошло и не повторится иначе, как в случаях такого же полного о нем неведения, как и тогда.

Г-н Влад. Соловьев со своими текстами и всем «богословием» именно имеет вид такой блудницы, которая, потрясая ими бесстыдно перед глазами всех, говорит: «еще погрешу и — спасусь, а вы погибнете». Он совершенно не задается вопросом, для любви или для злобы он трудится, ложью или истинною живет, целомудренна ли душа его, когда его язык произносит святые, всем ведомые, и лучше, чем им, всеми чтимые слова. Он говорит: «во имя закона любви *** сольемся с Западною

димир. Национальный вопрос в России. Вып. 1-й, изд. 3-е. СПб., 1891. С. 62—63). Вот уж вспомнишь: «Во гресех зачала меня мати моя».

* «...Мы самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя *на месте*, и *сидя на месте не падали*» (Соловьев Влад. Три речи в память Достоевского. М., 1884. С. 47), так определен им смысл исторического существования Восточной Церкви, в отличие от Западной.

** См. «Национальный вопрос в России». Эта книга собственно идейного *raison d'être*³ не имеет.

*** «...Это слово соединения есть слово святое и божественное, оно одно может дать нам и истинную славу сынов Божиих: «блаженны Миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся...» В соединении Церквей я вижу не умерщвление русской Церкви, а ее оживление,

Церковью», и не слышит, точнее делает вид, что не слышит, как говорят: «во имя истины, во имя единства Церкви, во имя самой любви не могу соединиться с тем, что истину нарушило*, единство разорвало**, любовь презрело***, и в себе, в своих недрах, заменило ее ненавистью и ложью»****. С тем

небывалое возвышение нашей духовной власти, украшение нашей церковной жизни, освящение и одухотворение жизни гражданской и народной (какие все идеалы, и ни слова об истине). Для того чтобы это совершилось, необходимо самоотречение не в грубом физическом смысле, не самоубийство, а самоотречение в смысле чисто нравственном, т. е. приложение к делу лучших свойств русской народности — истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего — духовного смирения (курсив в последнем слове г. С<оловье>ва)... О духовном смирении русского народа я не только слышал, но и поверил ему, и не только поверил, но попираюсь на него в своих взглядах на церковный вопрос... Я, к сожалению, не могу ни принять, ни даже понять совета, с которым ко мне обращаются: не отделять себя от народа, воссоединиться с русским народным духом. Я не знаю, что под этим разумеется, про какой дух говорится. Тот ли это дух, который водил наших предков за истинной верой в Византию, за государственным началом к варягам, за просвещением к немцам, дух, который всегда внушал им искать не своего, а хорошее» (Там же. С. 72—73).

* Внешнее оправдание, центрально отвергнутое Христом, центрально же принято католичеством в так называемом учении о спасении через «добрые дела» (т. е. факты, поступки, творимые без живого участия в них совести).

** Католицизм исторически обозначает свое отделение, сектантство: ибо от Церкви, оставшейся после разделения, в том же содержании, как и до него, очевидно именно он отделился, секторизировался, чтобы это содержание видоизменить, и уже начиная его видоизменять в самый момент отделения.

*** Не отвергая возможности и нужды самоулучшения и даже саморазвития, самоизменения, Церковь, однако, к этому трудному и великому шагу приступает не иначе, как в бережной любви, зная, что Спасителем она указана, как охрана человека против внедрения злого духа («где два или три соберутся во имя Мое — Я посреди их»⁴). Видоизменившись вне единения с восточными Церквами, католичество вышло из их согласия, и тем разорвало любовь, вне которой Церковь и невозможна. Его историческая сущность в том вся и выражается, что оно есть мятеж против Церкви, собой обусловивший возможность и всех последующих от нее отпадений (протестантизм XVI-го в, деизм XVII-го, атеизм XVIII-го, и т. д.).

**** Инквизиция и иезуитский орден; принципы последнего мы можем принять за принципы вообще католичества, по аксиоме: что в части есть — есть и в целом.

непониманием, глухим и косным, с каким смерть, разрушение относится к живущему, он различает только одно: что *два* слившись будут *одно*, что слияние — это *близость*, и, вероятно, любовь; но что будет одно, не ценою ли потемнения истины* только может произойти слияние, и не принятием ли в себя злобы и лжи механическое соединение, к этому он слеп, этого он не видит. Мертвый Человек, и задавшийся самым великим, самым святым, самым жизненным, что в неисповедимых путях Промысла, мы ждем, совершится: но тогда, когда Запад утомится в своей лжи, устанет в злобе и приползет к ногам им отвергнутого, из презренного, им столько мученного** Востока.

III

«Примирение»... он говорит, и кому же? Церкви! и о чем? о том, что верно не по маловажным причинам вот уже тысячеле-

* Выше мы уже отметили, что вопрос об истине как бы исчезает, туманится перед глазами г. Вл. Соловьева, и он манится исключительно внешними ожиданиями: «возвеличения власти духовенства», «украшения церковной жизни», «оживления и одухотворения — гражданской» и т. п.

** Самое любопытное в истории отношений Восточной и Западной Церквей есть то, что первая никогда собственно не боролась, не умела этого (и, мы глубоко убеждены, не должна уметь — не для этого она на земле). Так что требование открыть свободу западной пропаганды, напр<имер>, у нас, есть собственное требование повалиться перед наступающим врагом. Православная Церковь не хочет враждовать и спорить наконец — считает себя неспособною к этому (мы думаем — не имеет для этого исторических и мистических в себе задатков); по крайней мере, способов защиты, ведь не могут же оспаривать у нее наступающие: она и избирает себе соответственный — *не слушание*. Она просто хочет молиться, и, конечно, вправе пожелать, чтобы ей в этом не мешали, а внешние ее стражи вправе не допускать «богословов», которые хотели бы войти в храм, и, уставив его кафедрами, начать словопрения. Не время и не место у нас и теперь для этого: дьякон читает ектенью, народ «миром» молится, скоро запоют Херувимскую песнь: к чему споры, и для чего, о чем?... Одно желание, к одному усилие есть у верующей в себя Церкви: чтобы сгоряча была ее молитва, и чтобы там, за стенами храма, она как бы продолжалась, не остывала, теплилась, трансформируясь в каждом месте и времени, сообразно вещам, к которым применяется, но не в смысле и духе своем, а лишь в образе применения. Полнота и живость церковной жизни, вот что остается для нее одно при вере уже в истинность.

тие непримирено. Малодушный, и слепой, и лживый человек: пусть он в своем маленьком раздражении, в ссоре, вчера начавшейся, помирится со мною. Пусть напишет в ответ на статью эту — проникнутую миром, спокойствием, любовью и прощением к тому, что в ней ему непонятно. Но я уверен, и умирая он не простит мне ее, и я не простил бы ему, если б в самом деле был к нему исполнен злобы, — но не к нему, в моих глазах только жалкому слепцу, я исполнен презрения, однако есть вещи, которых и я, умирая, не прощу и не хочу простить — это равнодушие к истине, которого выражением служит хотя бы орган, в котором он участвует. Итак, если оба мы с некоторыми вещами непримирены, и примирение считали бы отступничеством от чего-то лучшего, нежели только мир; не ясно ли, что есть это лучшее и для великих исторических организмов, как Церковь, которые, тысячелетие двигаясь бок о бок, не сливаются, не единятся — не потому вовсе, что не знают, что «единение хорошо», а потому, что знают, что есть его лучшее и это лучшее им вверено, и они его должны донести до конца, не растеряв.

IV

В книге «Национальный вопрос в России» им это примирение пропагандируется; с неутолимым раздражением, которое было бы отвратительно, если бы даже и не было так мелко, он набрасывается на все партии, на память всех замечательных людей, в которых этому примирению предполагает видеть отпор. Сам он, ему кажется, является в нашей истории четвертым после Гостомысла, Владимира Св<ятого> и Петра*: пер-

* «...Наша история представляет два великих, истинно патриотических подвига; призвание варягов и реформу Петра Великого. Я не говорю о принятии христианства при Владимире Св<ятом>, потому что вижу в этом событии не столько подвиг национального духа, сколько прямое действие благодати и Промысла Божия. Однако и здесь заслуживает замечания, что Владимир и его дружина не боялись принять новую веру от своих национальных врагов, с которыми они были в открытой войне...»

Склонность к розни и междоусобиям, неспособность к единству, порядку и организации были всегда отличительным свойством славянского племени. Родоначальники нашей истории нашли и у нас это природное племенное свойство, но вместе с тем нашли, что в нем нет добра, и решились ему противодействовать.

вый призвал Русь отречься от своего хаоса и призвать правителей из-за моря, второй — отречься от язычества, чтобы покорить народ свой чужеземной вере, третий — чтобы покорить его чужеземным формам быта, сложения.

Не видя у себя дома никаких элементов единства и порядка, они решились призвать их извне и не побоялись подчиниться чужой власти. По-видимому, *эти люди, призывая чужую власть, отрекались от своей родной земли, — на самом деле они создавали Россию, начинали русскую историю.* Великое слово народного самосознания и самоотречения: земля наша etc... было творческим словом, впервые проявившим историческую силу русского народа и создавшим русское государство... Нас постигло бы без этого» и т. д., и т. д., «но... мы были спасены от гибели национальным самоотречением» (С. 83—34).

«Россия XVI века... нуждалась во внешней цивилизации и в душевном просвещении. И вот, как прежде приходилось искать чужого начала власти за неимением своего, так теперь» и т. д. «И тут опять должен был проявиться у нас истинный патриотизм бесстрашная вера и деятельная практическая любовь к родине. Такая вера в Россию, такая любовь к ней были у Петра Великого и его сподвижников. Для народного самолюбия» и т. д., но «Петр верил в Россию и не боялся за нее. Он верил, что европейская школа не может лишить Россию ее духовной самобытности и только даст ей возможность проявиться. И хотя полного проявления русского духа мы еще не видали, но все, что у нас было хорошего и оригинального в области мысли и творчества, могло явиться только благодаря Петровской реформе; без этой реформы» и т. д., и т. д.; в заключение: «реформа Петра Великого была в высшей степени оригинальна (его курс<ив>) именно этим смелым отречением... этим благородным решением... порвать с прошедшим народа ради народной будущности» (С. 36—37).

«Не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в признании варягов создало русское государство; не национальное самолюбие, а национальное самоотречение в реформе Петра Великого дало этому государству образовательные средства, необходимые для совершения его всемирно-исторической задачи. И неужели, приступая к этой задаче, мы должны изменить этому плодотворному пути самоотречения... ведь плоды нашего национализма только в церковном расколе с русским Иисусом и осмиконечным крестом (какой взгляд на раскол, после всего, что о нем написано!). А плоды нашего национального самоотречения (в способности к которому и заключается наша истинная самобытность) — эти плоды налицо: во-первых, наша государственная сила и, во-вторых, наше просвещение...» Но «окончательно и безусловно ценного ни там ни здесь еще нет: и государственность, и мирское просвещение суть только средства. Мы верим, что Россия имеет в мире религиозную задачу. В этом ее настоящее дело, к ко-

И, наконец, на наших глазах, и опять Владимир, но только еще не канонизированный, зовет ее совершить новый несравненно высший акт отречения — от веры своей истинной, от древней Церкви*. Его роль ему кажется более высокой, чем трех его предшественников**: он вспоминает великого еврейского законодателя, — и слова, которыми тот заключил свой закон, страшная клятва, которою он заклинал народ до конца сохранять этому закону верность, он повторяет, не в конце только, но перед изложением своей доктрины:

«...По своему историческому положению и по национальному характеру и миросозерцанию Россия должна сделать почин в этой новой положительной реформации. Исполнит ли она свою нравственную обязанность — мы предсказать не можем. Мы не признаем предопределения ни в личной, ни в народной

торому она подготовлялась и развитием своей государственности, и развитием своего сознания, и если для этих подготовительных мирских дел нужен был нравственный подвиг национального самоотречения, тем более он нужен для нашего окончательного духовного дела» (С. 39—40: Соловьев Влад. Национальный вопрос в России. СПб., 1891).

* «Восстановление единства и согласия христианской Церкви, *положительная духовная реформа* — вот наша главная нужда, столь же настоящая, во гораздо более глубокая, чем нужда в государственной власти во времена Рюрика и Олега, или нужда в образовании и гражданской реформе во времена Петра Великого... Призвание варягов дало нам государственную дружину. Реформа Петра Великого, выделившая из народа так называемую интеллигенцию, дала нам культурную дружину учителей и руководителей в области мирского просвещения. Та великая духовная реформа, которую мы желаем и предвидим (*воссоединение Церквей*), должна дать нам церковную дружину... *духовных учителей и руководителей церковной жизни, истинных показателей пути*, которых желает, которых ищет наш народ... И как те два первых дела — *введение государственного порядка и введение образованности* — могли совершиться только через отречение... так и теперь для *духовного обновления России необходимо отречение...*» (Там же. С. 41—43).

** «Мы воспользовались чужими силами в области государственной (т. е. при Рюрике) и гражданской (при Петре Великом) культуры. Но для христианского народа внешняя мирская культура может дать только *цвет*, а не *плод* его жизни; этот последний должен быть выработан более глубокой и всеобъемлющей — *духовной или религиозной культурой*, в которой мы остаемся доселе совершенно бесплодны» (Там же. С. 42; курсивы принадлежат г. Вл. Соловьеву) и должны быть оплодотворены через воздействие на нас католической Церкви.

жизни. Судьба людей и наций, пока они живы, в их доброй воле. Одно только мы знаем *наверное* *: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется, если она не откажется... если она не возжелает и т. д.

«*Призываю во свидетели небо и землю; жизнь и смерть положил я ныне пред лицом вашим — благословение и проклятие; избери же жизнь, да живешь ты и семья твоя*» Второз. 30, 19 ** (Предисловие к «Национ<альному> вопросу в России». С. IX).

Совсем Моисей... недостает только Синая; недостает сияния около головы, или, быть может, оно чудится? И чудится, кажется, дивящийся на пророка своего народ, благоговейно слушающий его слова, и не теперь — завтра имеющий принять их как высший руководительный принцип в выборе для себя исторических путей.

Все остальное — хлопоты «пророка» около «своего народа». Мы делаемся свидетелями, как во всеуслышание утверждается ***, что инквизиция зародилась на Востоке, и подразумевается, что это он, мрачный, гнусный, передал это адское свое изобретение католическому Западу, который без него, быть может, пребыл бы кроток и милосерд к заблуждающимся в вере. Университеты и академии изумлены открытием, печатаются древние тексты; филологи толкуют название учреждения; требуются справки в Thesaurus linguae graecae; и наконец, все удостоверяются, что что-то в этом роде если и не было, то почти было, или хотело, или могло быть, если не в этом, то в том веке, но действительно на Востоке, среди Православной Церкви, которая в споре все-таки пошатнулась немного в предпологавшейся всегда чистоте ее от этого гнусного учреждения Католической Церкви. Наша местная Церковь как печали всех истинных ее сынов, вот уже два века лишена внешней свободы жизни, — конечно, временно, конечно, к испытанию только нашего терпения, но тот же «пророк» отыскивает в «Камне

* Курсивы принадлежат Вл. Соловьеву.

** Этими словами оканчивается пятая и последняя между книгами Моисеевыми, получившая название свое от изложенных в ней постановлений, обнявших жизнь еврейского народа во всех подробностях религиозного, гражданского, экономического быта и действительно способных стать законом жизни.

*** В одном из заседаний «Московского психологического общества» за прошлый год, вызвавших столь бурную и памятную полемику в нашей литературе.

веры» Стефана Яворского несколько строк, и умолчав, что они навеяны были с Запада и чуть ли не прямо взяты из какого-нибудь католического богослова, говорит, что они оправдывают лишение Церкви прежней свободы и ограничение ее во внешнем устройении и жизни светскою властью*. Умалчивается о всем колоссальном, что режет глаза, как иезуитский орден, как кровавый парад при сожжении еретиков; умалчивается история и поднимается вихрь слов**, слов, которые ведь

* «...И что же, едва успел Стефан Яворский в своем богословском трактате с такою решительностью присвоить Церкви два меча (т. е. силы нравственной и власти гражданской), как уже должен был отдать их оба в руки *мирского начальника*. Из блюстителей праздного престола патриаршего он волей-неволей делается бесправным председателем учрежденной Петром Великим духовной коллегии, в которой наше церковное правительство явилось как отрасль государственного управления под верховною властью государя — *крайнего судии сей коллегии*, и под непосредственным начальством особенного государственного сановника — *из офицерского доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать*. Беспристрастный и внимательный взгляд на исторические обстоятельства, предшествовавшие учреждению Синода и сопровождавшие его, не только удержит нас от несправедливых укоров великой тени преобразователя, но и заставит нас признать в сказанном учреждении одно из доказательств той провиденциальной мудрости, которая никогда не изменяла Петру Великому в важных случаях. Упразднение патриаршества и установление Синода было делом не только необходимым в данную минуту, но и положительно полезным для будущего России. Оно было необходимо, потому что наш иерархический абсолютизм, искусственно возбужденный юго-западными влияниями (отчего не сказать прямо: «католическими»), обнаружил вполне ясно свою несостоятельность», и т. д. См.: Национальный вопрос в России. Ч. II. С. 20.

** Вот пример, как г. Вл. Соловьев обходит ему неприятную истину: приведя слова мои (из ст<атьи> «Свобода и вера»: «не более, чем в протестантстве, есть веры и в католичестве: *иезуит*, во имя Христа хватающий протестантского младенца и, читая молитву крещения, обваривающий его кипятком, дабы он не остался жив, не вернулся к родителям и не стал в ряды колеблющих камень Петра — это иступление, неужели вера», — он, не отрицая поразительного факта, практиковавшегося в знаменитом ордене, оговаривает: «обваривать младенцев кипятком не есть *правило* (как будто *это я* утверждал, и, между тем, отрицательная частица *не* уже внедряется в ум читателя и затемняет, не отвергая, факт *католической Церкви* (как будто о ней всей я говорил). Это настолько напоминает правило, содержащееся в курсах нравственного богословия иезуитов: «если ты убил человека и на суде тебя спрашивают об этом под присягою, ты можешь сказать *нет, не убивал*, добавляя мыс-

могут же, наконец, заслонить от современников, столь забывчивых, столь легкомысленных, действительность, и, как бы загнипотизировать их, в самом деле заставить думать, что и пророк, и Синай, и скрижали — вот они: ему остается встать и пойти.

V

И никогда, никогда правдивое зеркало не показало ему истину; не только обтянутых лайкою ног, которым, конечно, не идти в пустыню; не показало немощных рук; ни червя зависти, гнева, мелочной злобы, который точит сердце; ни, наконец, ума, который так мало, так слепо, так жалко понял даже то, что нужно было бы ему говорить, если бы в самом деле он был тот, кем кажется себе. Бедный танцор из кордебалета, пытающийся взойти на пылающий огнем Синай; жалкий тапёр на разбитых клавишах, думающий удивить мир мелодией игры своей; человек тысячи крошечных способностей без всякой черты в себе гения; слепец, ушедший в букву страницы, не разумеющий смысла читаемых книг*, книг собственных, нако-

ленно: *до его рождения* (*reservatio mentalis* — умственная оговорка). «И Бог, видящий тайное», по мнению иезуитов, не предаст убийцу «явному» суду.

* Вся критика его (см. «Национальный вопрос в России») есть собственно не критика взгляда, теории в их центре или основании, но — какой-нибудь мелочной, побочной черты, вырванной страницы, неудачного выражения, неверно приведенного факта, и в этих узких границах критика остроумная, живая или по крайней мере язвительная. Так разбирает он Киреевского, Хомякова, Данилевского, и незнакомый с их трудами, читая эту критику, не мог бы составить даже приблизительного понятия о том, что собственно критикуется, в чем состоит опровергаемый взгляд. Так по вопросу о культурно-исторических типах собственно является один вопрос; как же, если типы эти непроницаемы, отнестись к некоторым абсолютным идеям (как христианство, или в другой сфере — геометрия) — отвергнуть ли их, сохраняя эту непроницаемость, или сохранить эти идеи и тогда отвергнуть их непроницаемость? И, далее, в каком объеме принимать эти идеи, и след<овательно> суживать содержимость самых типов? Между тем он заговорил о этнографической группировке народов у Данилевского и т. п. вещах, не относящихся к делу. В возражении на статью мою «Свобода и вера» он, между строками, и без нужды для себя, соглашается с двумя ее исходными точками («положим так: поскольку дело идет о свободе

нец *, и он — в роли вождя народа, с бесстыдными словами какими-то заклинаниями, — было ли в истории, не нашей, но чьей-нибудь, явление столь жалкое, смешное, и, наконец, уни- зительное, унижительное не для него уже, но для человеческого достоинства.

Никем не было, кажется, замечено, что коренная особен- ность публициста-богослова-философа-поэта и т. д., и т. д. есть именно неспособность: неспособность стать чем-нибудь и даже, просто, стоять на собственных ногах; вот почему он то падает на плечи славянофилов, пока они есть; умирают их видные столпы — он падает на плечи западников; есть «Русь» — он в «Руси»⁵; нет «Руси» — он в «Вестнике Европы», не по недора- зумению, но с истинным влечением, как дерево без корня, ко- торое вечно к кому-нибудь клонится. С Достоевским он едет в Оптину пустынь **; некому везти его в Оптину — он слушает, не зовет ли кто в Загреб (кажется)⁶, в Париж, куда-нибудь. Ему нужно, чтобы его держали, он решительно не стоит. Он думал заняться философией, но для этого нужно по крайней мере уметь сидеть за письменным столом, а между тем ноги его куда-то неудержимо бегут; он думал — бегут на Синай, но вот подвернулся публицист, которого нужно «казнить» ***, и он,

исповедания и проповедания, *само собою понятно*, что кому *нече- го исповедовать* и проповедовать, тот и *в свободе* для этого *не нуж- дается*» (Вестник Европы. Февр. С. 910); «что всякий человек *дол- жен защищать* и естественно защищает истину, в которую верит — это само собою разумеется, об этом нет вопроса и спора» (Там же. С. 916)), не замечая, что остальное все уже *implicite* здесь содержится, и против него бесполезно спорить.

* Замечательно, что книги его не только не отвечают цели своей, но иногда ей противодействуют; так, ища соединения Церквей, конечно, нужно было примирять разделенных, объяснять их взаимные недостатки, указывать общие им черты, и ни в каком случае при- страстием и односторонностью критики не раздражать которой-ни- будь одной стороны. Между тем, в «Национальном вопросе» и утон- ченной изощренностью выискивая все, в чем можно было оскорбить Восток, Россию, православие, он не обмолвился ни одним упреком по отношению к Западу, католичеству, и вот почему, насколько его деятельность влиятельна, насколько его книги читаются, мира в сердцах стало менее, чем до его писаний, и самое соединение Церквей — далее от возможности теперь, чем когда-нибудь.

** В 1879 г.; см. «Биография и письма Ф. М. Достоевского», в «Сочи- нениях», изд. 1882 г.

*** См. исполненные игривого остроумия статьи о Щеглове (в «Вест- нике Европы»), Лесевиче (в «Вопросах философии и психоло- гии»⁷), были, кажется, еще другие.

обмакнув перо в чернильницу, пишет остроумный памфлет, которому завидует «Стрекоза». Синай, однако, не забыт, Синай тревожит его сердце: и вот, не выпуская пера памфлетиста, он им пишет... что? памфлет? мессианские прозрения? Но что-то во всяком случае любопытное* для прочтения, и пресса шумит, книгопродавцы хватают его книги, а он, бедный, думает, что это все... Бедный слепорожденный, который болезненный блеск в своем глазе принял за свет солнца, о котором ему говорят, он слышит, и хотел бы видеть его; но этого ему не суждено...

VI

Пытаясь выразить в каком-нибудь термине сущность вещей, Аристотель создал сложное выражение для этого, в точных терминах своих непере译имое: τὸ τί ἦν εἶναι⁸. Это — идея вещи, ее вечное, неразрушающееся понятие, как мы догадываемся; но, по более точному переводу, просто — «то, что вещь делает именно тем, что она есть»: и действительно, это есть самое общее понятие о сущности. Есть, однако, вещи как бы недоделанные, не сформировавшиеся еще, неясные в себе, и к ним неприменимо это выражение: есть и люди, тенью проходящие в истории, к которым приложить этот термин мы не могли бы. Г-н Соловьев есть человек без τὸ τί ἦν εἶναι — вот глубочайшее его определение и вместе объяснение всего его характера и, наконец, самой судьбы, насколько она совершилась уже. Нет центра в нем, неудержимо формирующего внешние черты его образа, деятельности**, нет координирующего центра, который управлял бы движениями его тела; и вот почему ловкость рук его удивительна, быстрота ног внушает страх, все движется, и, однако, так, что, сторонясь, мы спрашиваем: не паралитик ли? Все действия его не отвечают целям, ради которых он ясно совершает их; устройство способностей его — задачам, за

* «Национальный вопрос в России» — книга, о которой читатель может составить представление по обширным сделанным из нее выдержкам.

** Читатель может сказать, что религиозность есть все-таки господствующая черта всех его трудов; но мы ограничим это, заметив, что к религиозному он постоянно тяготеет не в ином смысле, чем как и дерево без корня падает всегда к земле. Но это — вопрос сложный, который можно было бы разъяснить, лишь сделав из него новые обширные выдержки.

которые он берется*; все — расстроено, хотя и шумно. Дейтельно, для скучающих — ярко, значительно, во всяком случае любопытно. В нем есть ονοία, есть ἄρχη τῆς κινήσεως, пытается найти τὸ τέλος, но нет τὸ τί ἦν εἶναι⁹, и — вот он весь, со всеми своими талантами и всею немощью.

VII

Конечно, немощный в главном, при тысяче способностей к подробностям, он прежде всего ошибся в определении смысла времени, в которое по воле судьбы брошен рождением и должен бы потонуть в его забвении, но множеством второстепенных своих даров поднялся над этим забвением. Куда плыть. Что делать, когда руки машут?.. И вот, среди множества точек зрения на родную историю, он понял только одну, что в ней не однажды совершались отречения, и повторил меланхолично: «отречемся еще»; в Евангелии прочел: «возлюби ближнего» и, протягивая перед собой руку, безжизненно указал: «возлюби того, кто рядом с тобой»; и, наконец, слыша, как отовсюду ломятся стены родного здания, стал призывать: «разломить, сокрушить». Он думал, он в этом понял историю. И в самом деле, ведь те факты указал он, которые были; за святыми словами последовал; и, наконец, ответил какому-то неясному движению истории.

Ответил, повторил, указал, ничего не связав живую мыслью. Ему не понятно, почему бы с Евангелием нельзя было обращаться как с геометрией, откуда какое бы положение мы ни взяли, можно быть уверенным, что не найдется никакого, с которым бы оно стало в противоречие. Великий экзегет, не без

* Недостаток созерцательности, чрезмерное преобладание волевого начала над рефлексией делает его всего менее философом; а раздраженное, мелочное сердце и способность к сарказму мешает быть богословом. По характеру ума он есть собственно казуист, по влечению — литератор; слово занимает его всегда более, чем дело, и даже в собственных средствах оно чрезмерно преобладает над мыслью. И между тем, некоторая благородная тоска влечет его к великим задачам, его воображение рисует образы, из этой тоски вытекающие, но в высшей степени не отвечающие его средствам. Едва ли, когда весь его путь будет пройден, о нем не придется сказать: вот человек, который испортил так много прекрасных начинаний, и время бы уже приступать к ним, но кто же теперь, после него, за них возьмется?

«черт оригеновского мышления» *, не заметил, что ведь геометрия есть ряд утверждений, к одному относящихся, в одной тесной *сфере* движущихся, в одну сторону направленных; и противоречие здесь было бы отрицанием, саморазрушением. Но этого саморазрушения нет в противоречиях живого, и особенно когда это живое есть семя, из которого подымется произрастание веков и веков. Их все, в необъятной их судьбе, в падениях и возвышениях, в грехе и просветлении, нужно было укрепить — прощением в одном случае, угрозой в другом, милосердием как и гневом. Какое же слово, засунув слепо руку, мы вытащим, чтобы на нем основать судьбу человека, искусственно построив ее на этом одном слове бескровною мыслью? «Блаженны *нищие*», но разве *Иов* уже не блажен? не блажен *Давид*? «Блаженны *кроткие*», но что же, разве уже прокляты *Илия* и *Елисей*? «Блаженны творящие *мир*», — но с кем, и с *фарисеями*? Для живых Евангелие было принесено, а не для мертвых: для живого руководства его цельным смыслом, в скорби и в радости, в возвышении и падении, всегда, когда сердце открыто, для всякого, кто умеет это сердце открыть. У кого же оно глухо, замкнуто, что может костлявая его рука вытащить оттуда, и, на вытащенном построить, успокоиться, что построенное вечно по данному обетованию и праведно по основанию. Нет, оно может быть и преступно, может стать временно, как это мы видели в XIV и XV веках, и видим плоды этого в XVIII и XIX-м. Видим в Новозаветной истории повторение Ветхозаветной, где ведь так же слова святого закона были соблюдены, и только потерял его дух, смысл, который не в части обитает, не в строке, не в тексте, но в том, что из всех строк, со всех страниц, из образов, поучений, угроз, обетованных веет жизнью вечною, «хлебом животным...»

VIII

«Родная история полна отрицания...» о, мертвые слова, о, недостаток живого смысла: но не полна ли она также и утверждения, и из живого, что видела история, было ли что-нибудь,

* «Тщетно было бы искать приемов его мышления в современной логике; чтобы найти их, недостаточно даже обратиться от логики Милля к логике Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского» (*Милюков П.* Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1893. Май. С. 87).

что говорило только бедное «да, да», и если оно мешало «да» с «нет», разве можно заключать, что оно вечно должно повторять «нет». Не вся ли Русь в Церкви? Вне ее стен, что же остается:

«Гром победы раздавайся»...

и с этим, с этим ей предлагается остаться, отказавшись * от древней веры? Мертвый человек, захотевший вынуть душу из своего народа и надписывающий:

«Жизнь и смерть положил ныне перед лицом твоим, благословение и проклятие. Избери же жизнь, да живешь ты и семья твое».

О, конечно, «смерть положил», и проклинай, проклинай народ свой, но и отходи же в сторону с путей его.

Ни в один из великих отрицательных моментов истории Россия не отрицалась своего *я, души* своей; но только сбрасывала одеяние, становившееся ветхим, неудобным более, не отвечающим своей цели, — иногда, как это было при Петре I, не отвечавшим тысяче мелких дел, которые, однако, нужно было совершить, чтобы не погибнуть от сил, чисто стихийных и грубых **. Но вот, не различая, что *тело* и *болит* и что *платье* и *рвется*, ей предлагается теперь отречься от этой души. Человек, которого вся сущность состоит в отсутствии сердцевины, корня, и в своей родине не отличил этой сердцевины от наружной кожи, и как, в самом деле, им задуманный «подвиг» отвечает этим указанным особенностям его индивидуального бытия. Без координирующего центра движений, слов в себе, он не увидел его и в истории; лишь палка, бросаема из рук *** в

* Из приведенных выше выдержек, а также и из отсутствия каких-либо упреков католицизму, при обилии упреков православию, можно видеть, что г. Соловьев вовсе не соединения Церквей ищет, на основании очищения той и другой стороны от ложного в себе, или недостаточного; но — подчинения России Риму, с простым отречением ее от православия (см. аналогии с делом Рюрика, Владимира Св<ятого>, Петра Великого, причем, в этих аналогиях, православие уподобляется хаосу, язычеству, невежеству, которое прямо уничтожалось, а не примиралось с противоположным).

** Т. е. по отношению к России; мы разумеем внешнее завоевание, которому, не усвоив некоторых технических подробностей (армия, флот), Россия могла бы подвергнуться с Запада.

*** В сущности, даже с мыслью своею о соединении Церквей через отречение от православия, г. Вл. Соловьев является лишь неумелым, ограниченным толкователем идеи о «всемирной гармонии челове-

руки, он подумал, что и тысячелетний многомиллионный народ может стать бросаемою вещью: его забота найти, кто взял бы это на себя, и, ему кажется, он нашел лучшего, самого сильного. И представить только нашу деревню с латинским ксендзом; наших баб, беременных, с грудными младенцами, которые уже не внесут в церковь этих младенцев, потому что там их незачем вносить; да и не пойдут они в церковь, где им не прочтут Евангелия, где они не поймут и не повторят в душе своей умилительных песнопений, не помолятся с дьяконом своим «миром» — «о благосостоянии святых Божиих церквей», «о граде сем и всяком граде», «о мире всего мира». И, уж если нужно произносить проклятия, проклята будет земля наша в тот день и час, когда она откажется от этой святыни, которою жила тысячелетие, посвящена была ею, согрета, утешена, и, надругавшись над гробами отцов, побежит за обманывающею и нищенскою рукою, которая, не имея у себя ничего, манит ее обещанием, что что-то будто может дать ей. Бесстыдная и лукавая красавица, все имеющая «кроме чести», конечно, она не соблазнит нашего пахаря, у которого, быть может, и ничего нет, да и не нужно ему, он спокоен, потому что с ним его совесть, она не растеряна в истории, не продана за золото*, не отдана ради чести блуда с сильными мира сего**, никого не соблазняла, но и ни о ком не соблазнилась.

IX

Есть представление о народе нашем как исключительно мягком, «терпимом», неспособном и, в видах ему навязанной репутации, уже как будто и бесправном к самозащите... Так по-

чества через посредство русского народа», которую высказал покойный Достоевский на пушкинском празднике. Но ведь Достоевский разумел именно православие в русском народе, через которое и о котором спасутся все народы (и мы так ожидаем), а не отречение от этого самого православия, и массовое, физическое соединение с чуждою идеей, верой, или кругом идей. Г-н Соловьев понял... даже не мысль, а скорее только предчувствие Достоевского, как казуист римского права понял бы поэзия Пушкина: он ее извратил, высказал ей обратное по смыслу, повторяя ее букву.

* «Ватикан — это рынок, на котором все можно купить», определяли в Германии XV—XVI вв.

** Союз с растленными европейскими дворами в XVI—XVIII вв. против народов, их свободы, просвещения, благосостояния.

нимает его, этого требует от него и г-н Вл. Соловьев, и иные, с ним единомышленные. Им бы эта «терпимость» нужна, по крайней мере, на время. Они не заметили в нем иных, суровых и строгих черт; и, между тем, именно они в нем главное. Их обманул двухвековой карнавал нашей истории; настал его последний день, и они требуют веселья нестерпимого, огней, вина, наконец, блуда и, если возможно, в неслыханных формах. Им кажется, «возможно»... Еще день не кончился, *их день... последний* день, и вот что в безмерном упоении они не хотят сознать, не чувствуют. Между тем в запертой и еще пустой церкви все изменяется, светлые ризы заменяются черными, на место одних книг приготавливаются другие, главные. Еще все молчит; неситесь в веселии своем буйном по улицам, доведите последний блин, и, если нужно, засыпайте. Но народ, — ударит протяжный колокол, и он необозримыми толпами потянется к храму, где все другое, и он сам в нем другой... Новая эпоха, новая эра нашей истории, о, если бы скорее она наступила, если бы, наконец, сгинула с глаз эта улица, эти маски, вино, красавицы, и все, все, за что цепляются только немногие мертвые руки, несколько не сытых еще желудков, неуголенных позывов.

Х

И неужели, хоть робко сказать несколько слов о могущем наступить завтрашнем дне — значит преступить что-то, сделать нестерпимое?... Почему думает г-н Вл. Соловьев, что *все* жаждут с ним еще вакханалии и вакханалии. Для многих — ее довольно; довольно для меня и, как всякий, я хочу сказать то, что хочу... Голос мой слаб, и время для него еще не наступило; и не делаю я то, что будет сделано, что может быть сделано завтра. Но ведь и статья моя «Свобода и вера» не призыв, не удар в колокол, а только жест презрения невольного к тому, что и многим гадко... И вот, я повторяю его, указываю еще на «пошатывающегося»; что же, вступить ли мне с ним в брань? к чему? Это так в его вкусах, и вовсе — не в моих. Достаточно понять, определить, самое большее — выговорить в слух определенное. Что может он мне сделать, его брань? Там, куда я иду, он никогда не будет выслушан; там, куда он идет, я не хочу быть выслушанным.

Спор наш кончен, да, в сущности, он и не завязывался.





Н. А. БЕРДЯЕВ

Владимир Соловьев и мы

Книга К. В. Мочульского* по новому обращает нас к Вл. Соловьеву и побуждает подвести итоги нашему отношению к нему. О Вл. Соловьеве много писали. Для оценки философии Вл. Соловьева наиболее капитальной является двухтомная работа кн. Е. Н. Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева». Но замысел книги К. Мочульского нов в литературе о Вл. Соловьеве. Его интересует прежде всего личность философа, он пытается разгадать ее тайну. К. Мочульский не рассматривает отвлеченно философские, богословские, социальные идеи Вл. Соловьева, он их связывает с его духовной биографией, с его духовным опытом. Поэтому книга эта читается с захватывающим интересом. В ней много нового о Вл. Соловьеве, использованы малоизвестные письма, делаются более ясными различные периоды в его творческом пути. Вл. Соловьев принадлежит к самым загадочным личностям в истории русской мысли и литературы. Он не раскрывает себя в своих произведениях, как раскрывает себя во всех своих противоречиях, например, Достоевский, он наоборот скрывает себя. Стихи много дают для его понимания, но и в них он прикрывает себя шутливой формой. Шутовство, переходящее в кощунство, к которому имел жуткую склонность Вл. Соловьев, может быть объясняется желанием себя скрыть, стыдливым охранением святого святых своей души. За Соловьевым дневным всегда чувствуется Соловьев ночной. К. Мочульский много дает для разгадывания тайны этой почти легендарной личности. Но вряд ли тайна будет когда-нибудь окончательно разгадана. Бесспорно личность Вл. Соловьева значительнее его книг. Он не был вкорененным в зем-

* *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1936.

лю, массивным человеком, как Л. Толстой. Это был странник, человек безбытный, отвлеченный, воздушный. Внешне он имел много друзей, в том числе двух будущих обер-прокуроров Св. Синода, со многими был на ты, он был общительным человеком, но внутренне он был страшно одинок и ни с кем не был близок. Он принадлежал к людям, которые плохо видят людей и окружающую обстановку. И он, вероятно, боялся реальности, боялся встречи лицом к лицу с действительностью. Вл. Соловьев был необыкновенно добрым человеком, очень жалостливым, он отдавал последнее, что может быть недостаточно подчеркнуто К. Мочульским. Но это была как бы безразличная доброта, в ней было мало теплоты, мало личного отношения. И это связано с типом соловьевского эротизма, с его платонизмом. Тема о Вл. Соловьеве мне представляется прежде всего темой о платонизме, как жизненном пути. К. Мочульский хочет понять и личность Вл. Соловьева и его учение из его мистической эротики, как основного опыта жизни. В этом своеобразие и значение книги. К. Мочульский исходит из предположения о подлинности мистического опыта мыслителя. У Вл. Соловьева, как и всякого значительного мыслителя, была своя первичная целостная интуиция, из которой объясняется все его миросозерцание. То была интуиция конкретного всеединства, связанная с встречей с Софией Вечной Женственностью Божией. К. Мочульский хочет верить, что этот опыт встречи с Софией действительно был. Мне представляется этот вопрос сложным. Конечно, у Вл. Соловьева был подлинный опыт, скрытый за его слишком рациональными и схематическими философско-богословскими построениями. У него было подлинное видение красоты всеединства. Но это не значит, что у него была встреча с самой Софией, это не значит даже, что София в соловьевском смысле существует. Соловьев объективировал и гипостазировал то, что раскрывалось в субъективности его собственного существования. Весь платоновский мир идей на этом основан. Подлинной была именно субъективность, именно она реальна. Объективация же этой субъективности легко создает иллюзии сознания. Вл. Соловьев всю жизнь жаждал преображения космоса в красоту, и жажда его была праведна. Но встреча с этой красотой, принимавшей образ женщины, была иллюзорна, как иллюзорны были встречи А. Блока с Прекрасной Дамой. С этим связана трагедия жизни Вл. Соловьева. У него была эротическая натура, но эротичность его была платонической: этим очень многое объясняется. Но в природе Вл. Соловьева был и совсем другой элемент, полярно противоположный и не менее сильный, элемент мораль-

ный. В книге К. Мочульского недостаточно подчеркнут этот моральный пафос Вл. Соловьева, которым определяется его критика исторического христианства, его обличения национализма, его требования, чтобы заветы Христа были осуществлены в социальной жизни. Христианская политика Вл. Соловьева как раз совсем не эротична, она этична. Очень интересно это совмещение в нем противоположностей. Все «левые» уклоны Вл. Соловьева имели этический характер. С этим связан и соловьевский гуманизм. Он был типичным христианским гуманистом. Он был также русским романтиком, может быть, единственным подлинным романтиком в истории русской мысли. С романтизмом связана его боязнь действительности, его уход в отвлеченную мысль и в мечту.

К. Мочульский отлично показывает, как из первоначальной соловьевской интуиции всеединства, которая есть также интуиция Софии, раскрывается вся система религиозной философии. Отсюда объясняются и слабые стороны системы, от которой Вл. Соловьев отходит под конец жизни, — монизм, эволюционизм, оптимизм, утопизм, слабое чувство зла, недостаточное понимание проблемы личности и свободы. Философия Вл. Соловьева находится в линии Платона и Шеллинга. Это система мистического рационализма или рационалистического мистицизма. Нам сейчас наиболее чужда манера философствовать Вл. Соловьева. Это есть схематический интеллектуальный конструктивизм, то, от чего так предостерегает современная феноменология. Схема соловьевской теократии есть умственная конструкция. Создание такой теократической системы совсем не означает проникновения в действующие в истории реальные силы. Вл. Соловьев верил, что умственный синтез может возродить общество. Теократическая система есть бесспорно самая слабая сторона соловьевской религиозной философии, и он сам ее под конец жизни разрушил. Крах теократической утопии есть, может быть, самое значительное событие в умственной и духовной жизни Вл. Соловьева. Самым же сильным и сохранившим свое значение и доныне является его учение о Богочеловечестве. В этом учении он интегрировал христианству универсальный гуманизм, признал значение человеческой стороны христианского откровения и подверг критике монофизитскую тенденцию в историческом христианстве. Но неудовлетворительность его философской антропологии и его исконный платонизм не дают возможности обосновать творческую активность человека. Вл. Соловьев — главный основоположник платонической традиции в русской религиозной философии, с ним

связаны ее софиологические тенденции. В западной мысли ему ближе всего германская свободная христианская теософия, особенно Шеллинг последнего периода и Фр. Баадер. Религиозная философия Вл. Соловьева не может быть названа персоналистической, хотя он нередко говорит о принципе личности и опровергает элементарные заблуждения пантеизма. Но проблема Бога и проблема человека, как проблемы личности, у него подавлена проблемой идеального космоса, предвечной женственности Божьей. С этим связано сравнительно слабое чувство евангельского образа Христа. Эти особенности Вл. Соловьева отпечатались на русском духовном ренессансе начала XX века. Ему свойственна была положительная проблематика Вл. Соловьева, но вместе с тем в нем недостаточно было сознано вечное значение принципа личности.

Стал ли Вл. Соловьев католиком? На этом настаивают сами католики, например, д'Эрбини в своей книге о Вл. Соловьеве¹. К. Мочульский совершенно справедливо утверждает, что Вл. Соловьев стоял на сверхконфессиональной точке зрения, да и вообще был мало церковным человеком. Он исповедовал религию Св. Духа, как в сущности и все наиболее замечательные русские религиозные мыслители. Вл. Соловьев был, вероятно, единственный сторонник соединения Церквей, а не присоединения Православной Церкви к католической или католической Церкви к православной. Соединение Церквей для него означало выявление подлинно вселенской сверхконфессиональной Церкви. Он хотел стать католиком, оставаясь православным. Это была одна из основных тем его жизни. Поэтому неверно ставить вопрос о том, был ли Вл. Соловьев православным или католиком, он не был ни православным, ни католиком, или и тем и другим. Ничего не доказывает, что он принял католичество у русского католического священника Толстого и что перед смертью он исповедовался и приобщался у православного священника. К. Мочульский это как будто отлично понимает, но вместе с тем он хочет доказать, что Вл. Соловьев не перешел в католичество и остался православным. Тут есть противоречие. Лучше было бы совсем возвыситься над католической или православной апологией. Интересно, что Вл. Соловьев, несмотря на свои католические симпатии, плохо знал католичество внутренне, католическую духовность. Для осуществления своей теократической утопии он хотел соединить русского царя с римским первосвященником. Этот нелепый проект совсем не стоял на высоте экуменической темы, которая мучила всю жизнь Вл. Соловьева и в которой он остается нам очень близким.

Самая оригинальная и самая сильная сторона книги К. Мочульского это его попытка связать всю умственную и духовную жизнь Вл. Соловьева с его своеобразным эротическим опытом. Первичная интуиция Вл. Соловьева была интуицией эротической. «Эротическое» не следует смешивать с «сексуальным». Эрос принадлежит царству платонизма. У Вл. Соловьева был сильный аскетический элемент в природе. Его эротизм был трагедией платонизма. В этом вся значительность жизненной судьбы Вл. Соловьева. Он был влюбленный философ. Но эрос есть порождение не только богатства и избытка, но также бедности и недостатка. И Вл. Соловьев всю жизнь был в этом смысле бедным, испытывал нужду. Он искал восполнения. Богатым он был не в своем эротизме, а в своей доброте и милосердии. Платонический эротизм безысходен, потому что он направлен не на конкретное существо, не на человеческую личность, не на живую женщину с неповторимым лицом, а на высшую идею, на высшее благо, на красоту, на вечную женственность Божью. Вл. Соловьев был влюблен в Софию, в преображенный в красоте космос. Конкретные же женщины, Хитрово, Мартынова, особа встреченная в подъезде, были случайно и иллюзорно связаны с Софией, которой искал Соловьев. Поэтому женщины, которых встречал на своем пути Вл. Соловьев и в которых влюблялся, всегда приносили лишь разочарование. София не могла воплотиться в женщине, в конкретном человеческом существе. Полюбить же конкретное человеческое существо Вл. Соловьев не мог, в этом трагедия платонизма. Особенно трагична его встреча с Анной Шмидт, уже под конец жизни. А. Шмидт была, конечно, самой замечательной, самой одаренной женщиной на соловьевском пути. У Анны Шмидт было безумие, испугавшее Соловьева, — она считала Соловьева Христом, а себя Церковью. Но ее мистическая книга изумительна, она напоминает великие творения мистической литературы. И вот что произошло с Вл. Соловьевым. Он всю жизнь верил, что Вечная Женственность прекрасна, что она воплощается в образе женской красоты. И вот София — Анна Шмидт оказалась уродливой, отталкивающей, лишенной всякой женской прелести. Это подрывало веру Вл. Соловьева в Софию. Он начал сознавать, в какой степени он жил в иллюзиях, в обманных образах. К. Мочульский справедливо считает статью Вл. Соловьева «Смысл любви» самым замечательным из всего написанного Вл. Соловьевым. В «Смысле любви» Вл. Соловьев, быть может, впервые в истории христианской мысли связывает проблему любви, любви эротической, с личностью, с полнотой и вечнос-

тью личности. Но это как раз глубоко противоположно безличному, платоническому эротизму. «Смысл любви» не имеет прямой связи с соловьевской софиологией и даже опровергает ее.

«Повесть об Антихристе» означала крах иллюзий Вл. Соловьева, всех обманных образов и прежде всего обманного образа теократии. Миросозерцание Вл. Соловьева делается исключительно эсхатологическим. Он более не верит в дело истории. История кончилась, и начинается сверхисторическая, апокалиптическая эпоха. К. Мочульский прекрасно описывает драму Вл. Соловьева, его восстание под конец жизни против самого себя. Но он придает слишком большое значение последнему периоду Соловьева, слишком абсолютизирует то, что пережито было Соловьевым, он, по-видимому, более всего сочувствует периоду «Повести об Антихристе». Но думается, что одинаково неверен и оптимизм Соловьева, строившего утопии всемирной теократии, и его крайний исторический пессимизм, когда он отдавал мир во власть антихриста. Пассивная апокалиптичность, ожидающая конца, есть ложное направление сознания. Этому нужно противопоставить активную апокалиптичность Н. Федорова. Вл. Соловьев был натурой пророческой, и он сознавал свое пророческое служение. Он многое прозревал. Но он объективировал и свою субъективность, связанную с оптимистической обращенностью к Софии и к теократии, и свою субъективность, связанную с обращенностью к концу, свою личную эсхатологию. В частности, нужно сказать, что полемика Вл. Соловьева с Л. Толстым, иногда скрытая, не заслуживает никакого сочувствия, он был несправедлив к Толстому. Мы очень многим обязаны Вл. Соловьеву, его проблематика вдохновляла последующую мысль. Но между нами и Вл. Соловьевым лежит опыт, которого он не знал. Мы пережили Маркса, Ницше, две революции и для нас уже невозможны многие иллюзии Соловьева. Но он остается одним из самых изумительных, самых значительных русских людей. Книга К. Мочульского много дает для его понимания и для почитания его памяти.





А. И. ВВЕДЕНСКИЙ

О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева *

I

ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА

Если под философией подразумевать особую научную деятельность или науку, занимающую с полным правом свое особое место среди других наук, то наиважнейшим ее отделом, логически обосновывающим и объединяющим другие, оказывается теория познания, или, как ее иначе называют ради некоторых чисто словесных удобств, гносеология.

Правда, окончательная цель философии в том, чтобы критически исправить наше мирозерцание, сделать его и шире, и глубже, и правильной, словом — подвергнуть его всестороннему научному развитию и научной переработке. Разумеется, в этом только и состоит конечный смысл философии; из-за этого только и ценят ее. Но если бы той же самой окончательной цели можно было добиться без помощи теории познания, если бы для достижения этой цели достаточно было систематически соединить вместе некоторые выводы, установленные и проверенные в других науках, то философию нельзя было бы считать особой наукой: ведь тогда ей нечем было бы отличаться от всех других наук, так же как и ее влиянию на наше мировоззрение, а чрез него и на всю нашу жизнь, тоже нечем было бы отличаться от совокупного влияния остальных наук.

Только в том случае, если мы станем именем философии называть не особую науку, заведомо, т. е. по праву занимающую

* Речь, произнесенная в публичном заседании С.-Петербургского философского общества, состоявшемся в память Вл. С. Соловьева 3 декабря 1900 г.

свое особое место среди других, а всевозможнейшие рассуждения по поводу важных, жгучих вопросов, вроде нравственного долга, добра, зла, Бога, бессмертия, свободы воли, достоинства личности и т. п., только в этом случае теория познания окажется делом праздного, школьного любопытства. Но тогда зато и слово философия потеряет всякий определенный смысл, сделается по своему значению вполне произвольным и расплывчатым. Ибо всякий размышляет и рассуждает по поводу этих вопросов, так что всякий получит одинаковое право именоваться философом. И вся разница в употреблении этого слова тогда будет зависеть только от того, привык ли кто вследствие различных случайных обстоятельств пренебрегать той философией, о которой идет речь в ее истории, или же уважать ее: в первом случае мы будем применять слова философ и философия ко всему, что нам покажется в рассуждениях на общеинтересные темы вздорным и туманным, а во втором будем называть философами лишь таких выдающихся людей, как, например, Толстой. Более того: называя философией всевозможные рассуждения на общеинтересные темы, каждый получит полное право утверждать, что раньше совсем не было философии и что она начинается только с него или с одного из его любимых писателей.

Словом, если философия действительно составляет особую науку, то таковой ее делает теория познания и ее своеобразное, отличающееся от всех остальных наук, влияние на наше мировоззрение. Иначе сказать: одна лишь теория познания придает слову философия вполне определенное, а вследствие этого, общеобязательное значение. Поэтому изучая и оценивая любого философа, в истинном, т. е. общеобязательном смысле этого слова, надо обращать прежде всего величайшее внимание на его теорию познания.

А не подлежит ни малейшему сомнению, что Влад. Серг. Соловьев философ в общеобязательном, а отнюдь не в произвольном смысле этого слова, так же как не подлежит сомнению, что и сам он считал теорию познания необходимой частью его системы, обосновывающей и определяющей собой все остальные части. Ибо, с одной стороны, он много трудился над теорией познания, а с другой — по его же собственным словам, отношения любого философского направления к метафизике сполна определяются его учением о познании*. Этика же в его системе приводит или отсылает нас к метафизике. Таким образом об-

* См.: Кризис западной философии. С. 108.

суждая значение его философии со стороны его теории познания, мы тем самым становимся на его же точку зрения. А известно, что нельзя оценивать ни одного философа только с чуждых ему точек зрения, а всегда надо присоединить также и его собственную.

Кроме того, теория познания Соловьева еще и потому заслуживает особого внимания, что именно ею то он оказал наисильнейшее влияние на русскую философскую мысль. Я имею в виду отнюдь не одну лишь его смелую и победоносную борьбу с позитивизмом, начатую им уже в его «Кризисе западной философии против позитивистов». Это обстоятельство настолько общеизвестно, что я даже не считаю нужным пояснять его.

Но какова его теория познания? Даже при самом беглом обзоре сразу видно, что в ней два главных элемента: мистицизм и критицизм или, что то же, кантианство, так что, если угодно, то можно было бы называть ее критическим мистицизмом, хотя точнее будет не поступать так, потому что: 1) кантианские воззрения были усвоены им, особенно же до 97 года, далеко не в полном виде; 2) наряду с ними кое в чем попадают еще взгляды рационалистов XVII и XVIII веков с их стремлением разлагать данные нашему сознанию связи на чисто логические, а те, которые не поддаются такому разложению, считать кажущимися, в действительности несуществующими. Впрочем, я должен заметить, что я говорю не о метафизике Соловьева, а только о его теории познания. В его метафизике, несомненно, находится множество других элементов — Гегеля, Шеллинга, Платона, новоплатоновцев, гностиков и т. д. Но в его теории познания главенствующими (хотя не единственными) элементами оказываются мистицизм и критицизм.

II

ЧТО ТАКОЕ МИСТИЦИЗМ, МИСТИК И МИСТИЦИСТ

Называя гносеологию Соловьева мистицизмом я, конечно, прежде всего обязан дать точный отчет, что именно я хочу сказать этим словом, которое очень часто употребляют, особенно чтобы вежливым образом высказать самое сильное порицание, но почти никогда не заботятся при этом так определить его, чтобы сделалось вполне ясным, что же именно хотят сказать им.

Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия. А мистическим восприя-

тием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств. Подобно тому, как мы без всякого посредства со стороны каких бы то ни было рассуждений и выводов, но прямо, непосредственно, знаем любой ощущаемый нами цвет, звук или любую переживаемую нами мысль, воспоминания, так точно, думает мистицизм, можно настолько же прямо или непосредственно знать или воспринимать существование чего-то еще другого, чем воспринимающее лицо и чем его душевные состояния; но это что-то другое все-таки воспринимается внутренним образом, а не с помощью внешних чувств, и не принадлежит к внешнему или материальному миру.

И легко понять, что логическая необходимость вынуждает всякого мистика, т. е. всякого человека, убежденного, что он обладает мистическим восприятием, характеризовать то, что он считает предметом этого восприятия, как нематериальный или духовный. Вместе с тем легко убедиться, что для всякого мистика естественней или проще всего, хотя в этом еще нет логической необходимости, снабдить этот нематериальный предмет такими признаками, что он подойдет под понятие абсолютного начала всех вещей.

Действительно, коль скоро этот предмет я воспринимаю не внешними чувствами, а изнутри самого себя, и если в то же время он не составляет части внешнего или материального мира, то я не имею ни малейшего права считать его материальным; напротив, я логически вынужден настолько же отличать его от всего материального, насколько я отличаю от последнего и все свои душевные состояния. Далее: для меня проще всего допустить, что и другие мистики, если не все, то хоть некоторые, воспринимают тот же самый духовный предмет, как и я. В самом деле, если бы предмет моего мистического восприятия не воспринимал ровно никто, кроме меня, то у меня не было бы никакой гарантии в том, что предмет моего мистического восприятия не составляет какой-нибудь особенной части моего духа. Я не мог бы быть уверен, что я не переживаю какой-нибудь особой внутренней галлюцинации под видом объективного мистического восприятия. Все эти подозрения исчезнут только в том случае, если я допущу, что и другие люди, хотя бы некоторые из них, воспринимают тот же самый духовный предмет, как и я. Но тогда естественней всего (не то, что логически необ-

ходимо, но проще всего) допустить, что этот духовный предмет не подчинен пространственным ограничениям, что он вездесущ; ибо, оставаясь тем же самым, он сразу действует на души множества мистиков, находящихся в отдаленных друг от друга местах земного шара. Вместе с тем надо будет допустить, что он, подобно Богу, действует на души мистиков без посредства внешних средств или орудий, а прямо одной лишь силой своего существования. Вот, таким-то путем в понятии мистически воспринимаемого предмета в конце концов накопится сумма таких признаков, что их все сразу можно будет встретить только в понятии нематериального абсолютного начала всех вещей. Поэтому мистики всегда уверены, что они внутри самих себя воспринимают именно это самое начало, которое иначе можно назвать Богом; только душевнобольные мистики могут пропитаться уверенностью, будто бы внутри себя они воспринимают беса.

Для избежания часто встречающихся недоразумений я должен сделать такую оговорку: тот еще не будет мистиком, кто говорит про самого себя, что он твердо верует в существование Бога. Вера в Бога, в церковные таинства еще не составляет мистического восприятия, как бы ни была она сильна и горяча, хотя бы верующий постоянно чувствовал себя в присутствии Бога, а к таинствам приступал бы с искреннейшим страхом и трепетом. Вера не есть знание. Мистик же считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающим о его существовании, знающим с такой же достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли. С точки зрения мистика, не он сам, а только другие люди, т. е. немистики, могут быть верующими или неверующими в Бога; а он сам может быть только знающим.

Итак, мистицизм есть уверенность в существовании мистического восприятия. Таким образом, слово мистицизм я условливаюсь употреблять только в его видовом (или узком), а не в родовом (или широком) значении. Это оттого, что иначе возникает большая сбивчивость понятий; ибо под именем мистицизма в родовом или широком смысле сваливают в кучу совершенно разнородные воззрения. Под родовое значение слова мистицизм подводят и веру в ясновидение, и медиумизм, и веру в телепатию. Но ясновидение, медиумические и телепатические явления совершенно разнородны с мистическим восприятием. Телепатия сводится к необычайному появлению внешних образов или наяву, или во сне, дающих знать о том, что делается вдали; а мистическое восприятие в видовом или узком смысле слова

«мистический» всегда бывает только внутренним. Медиумические же явления бывают двоякими, но всегда резко отличаются от мистического восприятия. Один род медиумических явлений состоит в таких внешних явлениях, которые возникают лишь в присутствии медиума и (по-видимому или в действительности — это для нас безразлично) не могут быть объяснены естественным путем (уменьшение веса тел; материализация и т. п.). Незачем говорить, что в таких явлениях нет ровно ничего сходного с мистическим восприятием. Другой же род медиумических явлений (которые наблюдаются в самих медиумах) прекрасно характеризуется, как проявление одержимости. Одержимость состоит в таких действиях или речах, что одержимый никоим образом не может считать самого себя их причиной и поэтому объясняет (или вместо него другие объясняют) их, как проявление какой-то чуждой силы, овладевшей им (произнесение речей на неизученном языке и т. п.). Таким образом у одержимого нет непосредственного знания о том, что не он сам; об одержащей его чуждой силе он всего только заключает (или даже всего только верит, как это часто случается у хлыстов, чужим заключениям), и вот, отсутствием непосредственности в знании о том, что не мы сами, одержимость так резко отличается от мистического восприятия, что они, можно сказать, вполне разнородны. Даже и ясновидение резко отличается от мистического восприятия, хотя с первого взгляда они почти совпадают: первое всегда относится не к тому, что внутри нас, а только к тому, что вне нас. Ясновидение состоит в прямой или непосредственной и в то же время безошибочной уверенности относительно таких частей внешнего мира, которые при возникновении этой уверенности никоим образом не могут быть восприняты при помощи внешних чувств; мистическое же восприятие состоит в непосредственном знании о том, что не принадлежит к внешнему миру.

Как видим, все эти явления очень разнородны, если их сравнивать с мистическим восприятием. Поэтому создают большую сбивчивость в понятиях тем, что придают словам «мистический» и «мистицизм» не только узкое или видовое, но еще и широкое или родовое значение, т. е. тем, что все эти явления: медиумические, телепатические, мистические восприятия и ясновидения, одинаково называют мистическими, а уверенность в реальности каждого из них — мистицизмом. В самом деле, во всех этих явлениях только и есть общего, что их таинственность. И вот только поэтому слова мистический и мистицизм, можно применять ко всем этим явлениям; ибо мистический на

греческом языке означает таинственный. Но, очевидно, если надо избегать всякой сбивчивости в понятиях и если поэтому надо придавать разнородности вещей больше цены, чем правильности перевода их названий с одного языка на другой, то слова «мистический и мистицизм» надо употреблять только в видовом или узком значении, только в применении к мистическому восприятию и к уверенности в его существовании. Взамен же родового или широкого употребления этих слов надо создать другие термины. Но я, конечно, не буду этого делать, а просто условлюсь употреблять термины «мистический» и «мистицизм» только в узком или видовом смысле*.

Чтобы закончить разъяснение терминов, которые мне приходится употреблять, говоря о гносеологии Соловьева, я должен установить наряду с этим условием еще другое. Очень полезно не смешивать между собой двух понятий: «мистик и мистицист», подобно тому как мы не смешиваем медиума с медиумистом, эмпирика с эмпиристом. Мистик тот, кто уверен, что он сам обладает даром мистического восприятия; а мистицист тот, кто уверен, что оно вообще существует, хотя бы и не у него самого, а у других людей. Конечно, всякий мистик в то же время и мистицист; но можно быть мистицистом, не будучи мистиком, подобно тому, как медиумист зачастую не бывает медиумом, и как эмпирист может и не быть эмпириком. Аксаков, Бутлеров, Вагнер, Крукс и др. — медиумисты, ибо верят в реальность медиумических явлений; но они не медиумы. Милль эмпирист, но не эмпирик.

* Избежать употребления термина «мистический» в родовом или широком смысле очень легко: для этого стоит только условиться придавать русскому слову (таинственный) родовое значение, а соответствующему греческому — видовое, подобно тому, как слово «библия» обозначает не всякие книги, а только некоторые из книг. Тогда и мистическое восприятие, и ясновидение и медиумические, и телепатические явления будут все одинаково называться таинственными; но три последних рода явлений не должны называться мистическими. Гораздо труднее избежать употребления слова «мистицизм» в широком или родовом смысле; для этой цели надо подыскать короткое выражение, обозначающее «убеждение в существовании каких бы то ни было таинственных явлений». По-видимому, для этой цели будет пригодно слово «супранатурализм», ибо слово «таинственный» в применении ко всем этим явлениям означает тоже, что и «сверхъестественный». А в то же время для современной философии уже нет никакой надобности употреблять слово «супранатурализм» в каком-либо специальном значении, так что им смело можно заменить термин «мистицизм», употребляемый в широком или родовом смысле.

Так вот что такое мистицизм, и, разумеется, он может различным образом видоизменяться. Так, за пределами той суммы признаков, вследствие которой мистически воспринимаемый предмет подходит под понятие абсолютного начала, этот же самый предмет, а равно его отношения к миру вообще и к мистикам в отдельности, можно характеризовать различным образом в зависимости от того метафизического направления, к которому примыкает тот или другой мистик. Так же точно уверенность в существовании мистического знания еще не исключает возможности различно относиться к прочим видам знания: например, одни мистики могут считать всякое иное знание, кроме мистического, простым призраком, самообманом, который должен быть заменен каким-то особым проникновением в тайную суть любой вещи чрез посредство мистически воспринимаемого абсолютного начала всех вещей; другие же, напротив, могут придавать относительную цену остальным видам знания, даже особенно ценить некоторые из этих видов, как средство, устраняющее различные предрассудки, которые мешают нам подметить то, что показывает нам наше мистическое восприятие и т. д.

III

ОБЩИЙ ХАРАКТЕР МИСТИЦИЗМА В. С. СОЛОВЬЕВА

И вот, утверждая, что в состав теории познания Соловьева входит мистицизм, я этим хочу сказать следующее: 1) Соловьев допускает существование мистического восприятия, которое он сам называет иногда этим же именем, а иногда религиозным восприятием, кроме того еще мистическим или религиозным знанием; 2) в основу всей своей философии он кладет то, что считает предметом мистического восприятия.

А этот предмет он называет различными именами: Богом, божеством, абсолютным духовным началом, истинносущим, истиной, наконец — сущим всеединым. Изю всех этих названий для моей дальнейшей характеристики гносеологии Соловьева нужно пояснить только последнее. Истинносущее, или Божество, это такое единое, которое содержит в себе все вещи, но содержит их в себе не как сумма свои слагаемые, а так что, держа их в себе, в то же время отличается от каждой из них, а поэтому и от их суммы, почему оно и называется всеединым*.

* Критика отвлеченных начал. С. 314 и сл.

Но, исповедуя мистицизм, Соловьев относится отнюдь не отрицательно к остальным видам знания, как это делает другой вид мистицизма, который Соловьев за это называет отвлеченным или односторонним. Напротив, Соловьев требует, чтобы мистическое знание вступило в органическую связь со всеми остальными видами знания, и с философией и с положительными науками, причем этот синтез мистического, иначе религиозного, знания с философией и положительными науками он называет то цельным знанием, то свободной теософией*.

IV

КРИТИЦИЗМ В. С. СОЛОВЬЕВА

Поэтому и в его теории познания мистицизм вступает в самую тесную связь с другими элементами, главным же образом, даже почти исключительно, с критицизмом, т. е. с гносеологическими воззрениями Канта. И легко доказать, что наряду с мистицизмом в его теории познания преобладают воззрения Канта. В «Оправдании добра» Соловьев сам свидетельствует, что во время составления «Критики отвлеченных начал» он находился «в вопросах чисто философских под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра»**. И нельзя относить этих слов только к влиянию этики Канта; ибо в другом месте «Оправдания добра» он говорит, что именно в этике-то он прежде и подчинялся влиянию Шопенгауэра, разделяя вместе с ним мнение, будто бы жалость служит единственной основой всей нравственности, мнение, которое, как известно, противоречит этике Канта и которое Соловьев впоследствии признал ошибочным***. Если же не про этику, то про что же другое можно

* Название «цельное знание» употребляется им главным образом в неоконченном сочинении «Философские начала цельного знания», напечатанном в «Журнале Министерства народного просвещения» (ЖМНП) (1877. № 3, 4, 6, 10, 11), хотя уже и там попадаетея выражение «свободная теософия». В «Критике отвлеченных начал» (М., 1880) употребляется только последнее.

** В первом издании (1897 г.) с. 647, а во 2-м (1899 г.) — с. 585. В первом издании сказано: «Канта и Шопенгауэра», а во втором: «Канта и отчасти Шопенгауэра».

*** «Я тем более, — говорит Соловьев, — должен указать на эту важную ошибку модного философа, что сам подпал ей в прежнее время, когда писал свою «Критику отвлеченных начал»» (См.: Оправдание добра. 1-е изд. С. 100; 2-е изд. С. 105).

сказать, что «Критика отвлеченных начал» составлена отчасти под влиянием Шопенгауэра?

Впрочем, можно и другим путем убедиться, что слова Соловьева о преобладающем влиянии Канта относятся не только к этике, а также и к теории познания: в гносеологических частях его «Кризиса западной философии», «Философских начал цельного знания» и «Критики отвлеченных начал» мы встречаем большую часть взглядов Канта, в том числе и те, которые составляют отличительную особенность критицизма. В самом деле, как и Кант, Соловьев считает невозможным построить метафизику в виде науки, т. е. в виде доказанного знания, каким бы путем мы ни строили ее; но, прибавляет он, отличаясь только в этом от Канта в своих взглядах на метафизику, такое доказанное знание становится вполне возможным, если мы пользуемся услугами мистического восприятия*. Как и Кант, он считает представлениями данные нашему сознанию пространство и время**. Как и Кант, он считает невозможным построить науку о чем бы то ни было, хотя бы о самых земных вещах, при помощи одних лишь чувственных восприятий. Как и Кант, Соловьев доказывает, что для этой цели необходимо мышление, создающее априорные мысли***. Но как и Кант, он доказывает, что они сами по себе дадут одну лишь пустую форму или одну лишь возможность знания, а не знание. Для знания же, как у Канта, по Соловьеву, необходим синтез априорных мыслей с ощущениями****.

Даже и тот основной метод, который Соловьев употребляет для построения своей мистической метафизики, очевидно сложился под влиянием критицизма. Кант, как известно, отрицая возможность метафизики в виде знания, отнюдь не отрицал ее необходимости для цельного мировоззрения. Да и не мог он так поступать: ведь слишком очевидно, что наше мировоззрение не будет цельным и поэтому не имеет права называться *миро-воз-*

* Доказательству несостоятельности всякой метафизики, построенной без помощи услуг мистического восприятия, из каких бы начал она ни исходила посвящены гносеологические отделы всех только что названных сочинений, а в «Философских началах цельного знания» говорится следующее: «Мистическое знание необходимо для философии, так как помимо него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду» (См.: ЖМНП. Т. 190. С. 250).

** ЖМНП. Т. 191. С. 217.

*** Критика отвлеченных начал. С. 280 и сл., а также с. 298.

**** Там же. Гл. XXXIX.

зрением, если у нас совсем нет ровно никаких ответов на вопросы: «существует ли Бог, бессмертие и свобода»? В состав цельного мировоззрения непременно должен войти либо утвердительный, либо отрицательный ответ на каждый из этих вопросов. А всякий ответ на них, каков бы он ни был — утвердительный или отрицательный, составит метафизику. И Кант, как известно, указал такой метод для построения метафизики: подыскивать то, что он называет постулатами практического разума, т. е. такие метафизические положения, которые удовлетворяли бы требованиям нравственного чувства, считающего нравственный долг безусловно обязательным. Из этих-то постулатов и составит метафизика в виде веры, которую должен будет признавать всякий, кто верует в безусловную обязательность нравственного долга. Такой же точно основной прием употребляет и Соловьев для построения своей метафизики, только в расширенном виде, именно: он выясняет, что удовлетворяет не одним лишь нравственным, но также и эстетическим и интеллектуальным требованиям, и вводит все это в состав своей метафизики. Например, в числе этих требований находится, между прочим, требование единства истины с добром и красотой; и Соловьев утверждает, что в истинно сущем должна совпадать истина с добром и красотой*. И, конечно, если бы он не исповедовал мистицизма, то и у него, как у Канта, такая метафизика, т. е. построенная только путем выяснения всевозможных постулатов, должна была бы остаться всего только верой. Но мистицизм помог Соловьеву обратить некоторые пункты его метафизики в непосредственное, т. е. самое несомненное, знание. А уж после того, как он этим путем получил в метафизике твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что последний не допускал мистического восприятия, Соловьев ко всему тому, что им установлено посредством расширенного кантовского приема, с одной стороны, и ссылки на показания мистического восприятия — с другой, применяет новые приемы, главным образом заимствованные у Гегеля, и таким путем строит всю свою метафизическую систему в виде доказанного знания, что в конце концов дает ему возможность осуществить предположенную им систему цельного знания или свободной теософии, т. е. синтез богословия, с философией и положитель-

* «Знание истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты... Истинным в настоящем смысле этого слова, т. е. такою истиной может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота» (ЖМНП. Т. 190. С. 248).

ными науками. Но я не буду следить за всеми этими построениями, ибо моя задача ограничивается лишь характеристикой его теории познания и выяснением заслуг, оказанных Соловьевым чрез ее посредство.

Итак, не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собой главное всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом. Поэтому неудивительно, что по мере того, как увеличивалась философская слава Соловьева, у нас все больше и больше распространялось уважение к критической философии, что можно доказать самым наглядным образом — чисто внешними фактами — появлением перевода всех трех критик Канта, перевода, изданного не ученым обществом и не отдельным ученым, бескорыстно добывающимся распространения своих излюбленных идей, а небольшим книгопродавцем, всегда преследовавшим чисто коммерческие цели и издавшим эти переводы, несмотря даже на то, что две из критик уже были переведены и раньше. К этому прибавлю, что перевод кантовских Прологомен, сделанный самим Соловьевым, выдержал в течение всего 10 лет два издания, срок — в России необыкновенно короткий для такого сочинения, как пролегомены.

Объяснить распространение критицизма под влиянием Соловьева очень легко: в большей или меньшей степени он подкупал всех и каждого в пользу своих философских воззрений; но кто не усваивал его мистицизма, должен был усвоить другой важнейший элемент его философии — критицизм. По крайней мере, я наблюдал такой процесс, когда он читал два года лекции в Петербургском университете, которые удалось слушать и мне: под влиянием еще неисчезнувшего тогда господства позитивизма к нему в аудиторию некоторые студенты приходили ярыми позитивистами, а выходили из нее кантианцами.

Позднее же Соловьев, конечно, нашел себе и помощников в деле распространения критицизма, из которых одни помогали ему умышленно, а другие неумышленно. Но ведь это были только помощники; а главная роль, очевидно, принадлежала не им. Ибо одни из них, именно помогавшие ему умышленно, далеко отстояли от него по силе его таланта; а тот, кто помогал ему неумышленно, хотя и равен ему, а в некоторых отношениях даже значительно превосходит его, совершенно чужд теории познания; он — философ не в научном или общеобязательном, а лишь в житейском, расплывчатом смысле этого слова. Я имею в виду Л. Толстого, который повсюду вызвал силою своего художественного слова и глубочайшим анализом движений чело-

веческой души пересмотр нравственных и религиозных основ жизни и оказал этим философии такую услугу, какой не может исполнить и сотня ученых трудов. Но Толстой мог только косвенным образом содействовать распространению у нас философского критицизма. Он лишь возбуждает философскую пытлиность, направляет ее на моральные и религиозные вопросы, и даже дает значительный материал для их решения; но у него нет ни теории познания, ни даже общей философской системы. Поэтому его наиусерднейшие читатели должны были естественней всего обращаться к тому, кто с величайшим талантом строил систему цельного знания. Но после влияния Л. Толстого очень трудно усвоить мистицизм; поэтому кто переходил от Толстого к Соловьеву, должен был усваивать у последнего лишь его критицизм. Этим путем, конечно, и Толстой мог оказать косвенное содействие распространению гносеологического критицизма, но косвенное, а не прямое. Кто же тогда первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы, если не Соловьев?

Итак, наряду с победоносной борьбой против позитивизма можно смело поставить за счет Соловьева еще и распространение у нас критицизма. Третья же заслуга, оказанная теорией познания Соловьева, состоит в том, что он пополнил исследования Канта, указав на способность к мистическому восприятию, как на одно из тех условий, при исполнении которых становится возможной и метафизика не в смысле веры, но в смысле достоверного знания. Кант, не замечая в себе такой способности, не упомянул об этом условии и ограничился лишь указанием на обладание интуитивным рассудком, которое для нас заведомо неосуществимо. Соловьев же, вполне разделяя убеждения Канта в невозможности построить метафизику в виде науки при помощи каких бы то ни было других гносеологических начал и даже всячески доказывая эту мысль, совершенно справедливо отметил вместе с тем, что метафизическое знание все-таки становится возможным, если мы обладаем мистическим восприятием; ибо тогда у нас получится прямое или непосредственное метафизическое знание того, что мы мистически воспринимаем, отправляясь от которого мы посредством различных выводов можем развивать это знание все дальше и дальше. Таким образом, Соловьев пред всеми нашими метафизиками поставил ребром такой вопрос: «если вы хотите, чтобы у вас была метафизика не в виде веры, а в виде знания, то вы должны допускать существование способности мистического восприятия». А у нас метафизиков неисчислимое количество; и, очевидно,

крайне полезно заставить их хорошенько задуматься, имеем ли мы возможность решать метафизические вопросы иначе в виде веры (которая, может быть, и согласна с церковной и противоречит ей — это безразлично), коль скоро у нас нет мистических восприятий.

V

МИСТИЦИЗМ В. С. СОЛОВЬЕВА В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЕГО ФИЛОСОФИИ

Но почему же, однако, распространив критицизм, Соловьев не распространил другого важнейшего элемента своей теории познания, мистицизма, о чем свидетельствует и он сам, говоря, что у него нет последователей, слова, которые могут считаться справедливыми только относительно его мистицизма? И действительно, все значение Соловьева в судьбах мистицизма ограничивалось только тем, что: 1) он указал на мистическое восприятие как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного лишь прежнего издевательства над ним, т. е. заставил нас относиться к нему научно, критически, а чрез это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения мистицизмом.

Конечно, уже и это вызванное Соловьевым научное отношение к мистицизму тоже составляет важную, четвертую по счету, заслугу его теории познания. Но почему же дело не пошло дальше этого? Почему Соловьеву не удалось основать у нас мистической философской школы, даже несмотря на то, что, по словам некоторых, у нас сильно распространена наклонность к мистицизму? Я не совсем согласен с этим мнением: оно верно только в том случае, если под мистицизмом подразумевать все, что угодно, все то, для чего мы поленимся или не сумеем подыскать более подходящего названия. Но при таких условиях отпадает и наш вопрос о причинах неудачи Соловьева в распространении мистицизма: когда понятию придается настолько неопределенное значение, что под ним подразумевается все, что угодно, то относительно него можно и доказать, и опровергнуть все, что угодно. Впрочем, я не стану спорить, действительно ли наблюдается у нас сильная наклонность к мистицизму или же нет, и если нет, то что именно принимают за нее, говоря, что

она у нас часто встречается. Мое объяснение неудачи Соловьева в распространении мистицизма несколько не зависит ни от того ни от другого предположения.

Соловьеву оттого не удалось основать у нас мистическую философскую школу, что вследствие его преждевременной смерти он еще не успел до конца разработать свой мистицизм, и последний остался у него в недосказанном виде, и притом был недосказан в самом важном пункте. Я знаю, что почти всем такое объяснение сначала покажется если и не парадоксальным, то несколько странным и во всяком случае неожиданным; ибо всем известно, что Соловьев, по его собственным словам, выступил на поприще литературной деятельности уже с готовыми мистическими воззрениями и, оставаясь всю жизнь убежденным мистицистом, усердно занимался этой деятельностью в течение целых 27 лет, причем успел построить свою философскую систему почти в полном виде, именно разработал все ее части, кроме эстетики. Поэтому я вынужден довольно подробно доказывать свое объяснение неудачи Соловьева в распространении мистицизма.

Для некоторого же сокращения своего дела я заранее укажу, что в его теории познания, а вследствие этого и в общем характере его философии надо различать два периода: границей между ними служит 1897 год, т. е. появление «Оправдания добра» и первой из трех гносеологических статей, напечатанных в «Вопросах философии и психологии». Доказательства же разницы этих двух периодов явятся сами собой, по мере того, как я буду объяснять, почему философия Соловьева, несмотря на всю силу его философского и литературного таланта, еще не могла содействовать распространению мистицизма.

Уже и в первом периоде мистицизм Соловьева остался недосказанным, именно ему не хватает самого важного пункта мистической философии — психологии мистического восприятия. Хотя из прежних сочинений, написанных Соловьевым до 97 г., ясно видно, что у каждого человека должна быть допущена способность к мистическим восприятиям, тем не менее мы напрасно стали бы искать там определенных указаний, как каждому из нас при помощи самонаблюдения подметить существование этой способности, т. е. как надо поступать для того, чтобы на деле пережить мистическое восприятие. Взамен таких указаний Соловьев лишь опровергает те доводы, при помощи которых люди, лишенные философской сообразительности, нередко пытаются доказывать невозможность существования мистиче-

ских восприятий *, и, разумеется, опровергает все эти доводы в высшей степени удачно; ибо заранее видно, что, если я переживаю мистическое восприятие, то уже никакими доводами нельзя доказать его невозможность, совершенно так же, как, если я действительно ощущаю боль, то никакими доводами нельзя доказать невозможность моего ощущения. Кто хочет относиться к мистицизму философски, в научном или общеобязательном смысле слова философия, тот должен оставить всякие споры против возможности мистического восприятия и говорить лишь об его существовании или несуществовании. Далее Соловьев для оправдания своего мистицизма ссылается еще на тот исторический факт, что издавна у всех народов существовали мистики **. Но этот факт, взятый сам по себе, без прибавления психологии мистического восприятия, конечно, еще ровно никого не убеждает в справедливости мистицизма; ибо пока у нас нет критически обследованной психологии мистического восприятия, всегда можно сомневаться, не страдали ли все прежние мистики невольным самообманом, не принимали ли они своих чисто субъективных состояний за восприятие чего-нибудь объективно существующего. Ведь если мы считаем самообманом, когда кто-нибудь станет нас уверять, будто бы он внутренним образом воспринимает беса, которым он одержим, то с какой же стати мы без всякой проверки согласимся с теми мистиками, которые уверяют, будто бы они внутренним образом воспринимали Бога? Очевидно, хорошо понимая всю недостаточность одних лишь исторических ссылок, Соловьев в «Критике отвлеченных начал» доказывает уже необходимость допускать существование способности к мистическому восприятию у каждого из нас, и для этой цели приводит два доказательства.

Первое сводится к такому рассуждению: сущее всеединое или Бог содержит в себе все, в том числе и нас самих, наш собственный дух; поэтому сущее всеединое должно быть дано нашему сознанию внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно воспринимаемая нами, так что, прибавляет Соловьев, отрешившись от всяких ощущений и мыслей, можно найти Бога внутри своего собственного духа ***. Но как имен-

* Философские начала цельного знания // ЖМНП. Т. 191. С. 205.

** Там же. С. 205; Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. № 38. С. 394. При этом надо заметить, что Соловьев не делает разницы между мистиком и мистицистом; но не подлежит сомнению, что были на свете и мистики, хотя их окажется очень мало, если их не смешивать с мистицистами.

*** Критика отвлеченных начал. С. 326.

но, т. е. какими психологическими процессами произвести это отрешение, об этом он нигде не говорит. Таким образом из этого доказательства пока ясно только одно: кто вместе с Соловьевым рассматривает Бога как сущее всеединое, как содержащее в себе все, другими словами — кто согласен с метафизикой Соловьева, тот обязан допустить во всех людях способность к мистическому восприятию.

Другое же доказательство состоит из следующих рассуждений: у каждого из нас есть уверенность в существовании внешнего мира. И у каждого из нас внешние ощущения: цвета, запахи, звуки и т. д., объектируются, т. е. невольно сознаются, как бы находящиеся вне нас, как бы принадлежащие самим внешним вещам; а в действительности, как известно, все ощущения — чисто субъективные состояния нашего сознания. Поэтому, взятые сами по себе, они еще не могут нам ни дать никакой уверенности в существовании внешнего мира, ни объективироваться. Как же объяснить и то и другое? Если бы не было мистического знания, говорит Соловьев, то все это оставалось бы не только необъяснимым, но даже и неосуществимым: без мистического знания у нас были бы только два ряда чисто субъективных состояний сознания, ощущения и априорные мысли, причем оба эти ряда не могли бы соединиться между собой в одно целое, вследствие своей полной разнородности. (Это пункт, в котором Соловьев в теории познания примыкает к рационалистам XVII и XVIII вв., отрицая, как и они, возможность существования таких связей, которые не разлагались бы на чисто логические.) Поэтому, продолжает он, без мистического восприятия или знания у нас не было бы ни объектированной картины внешнего мира, ни самонаименования знания, хотя бы о самых земных вещах, потому что для каждого знания нужен синтез ощущений с априорными мыслями; а он без мистического знания неосуществим.

Но все это легко объяснить, как только мы допустим мистическое восприятие. Именно: воспринимая самих себя в Боге, мы тем самым воспринимаем до известной степени и все остальные вещи, по крайней мере мистически узнаем о факте их существования. Вот это-то мистическое знание, составляющее неотделимый элемент мистического восприятия Бога, Соловьев условливается называть именем веры. Конечно, эта вера, составляя один из элементов мистического восприятия, кроме своего чисто условного названия, ни в чем не совпадает с верой, о которой мы говорим в применении к религиозным предметам; ибо последняя еще не предполагает мистицизма. И этой-то ве-

рой, т. е. мистическим знанием о существовании других вещей, объясняется наша уверенность в существовании вещей помимо нас.

Объектирование же ощущений осуществляется чрез синтез веры с двумя другими актами: воображением и творчеством. Но это, как оговаривается и сам Соловьев, не психологическое воображение и творчество, т. е. не те процессы, которые описываются в психологии под этим именем, но метафизические акты. Из них воображение состоит в том, что внешняя вещь, кроме ощущений, порождает в нас, посредством своего отношения к нам в Боге, еще свой образ или идею, не имеющую никакого чувственного характера, не состоящую из ощущений, идею, которая сама по себе (без примеси ощущений) остается бессознательной. В этом и состоит воображение (от слова образ). Творчество же состоит в том, что идея, порожденная в нас какой-нибудь вещью, вступает в синтез с ощущениями, которые порождаются в нас той же самой вещью и которые вследствие одинаковости причин уже тяготеют к идее или бессознательному образу той же самой вещи, так что этот образ, не имеющий сам по себе ничего чувственного, воплощается в этих ощущениях. А когда к метафизическому воображению и к метафизическому творчеству присоединится еще мистическая вера, т. е. мистическое знание о существовании внешней вещи, то идея, воплощенная в ощущениях, подвергнется объектированию; ибо она будет невольно отнесена к мистически познанной внешней вещи. Следовательно, всякий, кто согласится с этими соображениями и кто находит пред собой объектированную картину внешнего мира, должен допустить, что обладает мистическим восприятием сущего всеединого, а чрез это и мистическим знанием о существовании внешних вещей*.

Таково прежнее учение Соловьева о мистическом восприятии. И вот, взглядываясь в это учение, легко понять, что вследствие его недосказанности или незаконченности, именно вследствие отсутствия в нем психологии мистического восприятия, оно никоим образом не могло содействовать распространению мистицизма. В самом деле, существование мистического восприятия у каждого из нас доказывается здесь не ссылками на самообладание, но одними лишь чисто метафизическими доводами: ссылкой на природу Божества, на то, что оно все в себе содержит, и т. п. Но сама-то метафизика, по собственной же те-

* Там же. Гл. XLV: «Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного знания».

ории познания Соловьева, становится доказанным или достоверным знанием только в том случае, если она уже опирается на знание, приобретенное мистическим путем. Поэтому, по его же собственной теории познания, все доводы, при помощи которых он доказывает существование мистического восприятия, будут убедительны и обязательны только в глазах тех, кто уже раньше переживал мистические восприятия, т. е. кто уже был не только мистицистом, но даже и мистиком. Отсюда ясно, что прежнее учение Соловьева никоим образом не могло увеличить у нас числа мистицистов. Иное дело, если бы Соловьев прибавил к своим чисто метафизическим доказательствам еще психологию мистического восприятия, т. е. указания на те пути, следуя которым можно было бы дойти до действительного переживания мистического восприятия, осуществить нашу способность к нему, пути, которые, по словам Соловьева, некоторые из русских писателей называли «умным деланием» *. Но именно в этом-то пункте его прежний мистицизм и остался недоконченным. Мало того: на основании его сочинений первого периода нельзя даже наверное узнать, переживал ли сам-то Соловьев мистическое восприятие, на что у него как будто бы есть намек в статье 95 г. «Понятие о Боге», намек, высказанный в виде такой неясной фразы: «Я не стану ссылаться на свой личный опыт» **. Но эта фраза слишком неясна, чтобы, основываясь на ней, мы могли с уверенностью сказать, был ли сам Соловьев мистиком или всего только мистицистом. Следовательно, в первый период философии Соловьева его читатели были лишены возможности убедиться в существовании мистических восприятий, хотя бы даже на основании одной лишь уверенности, что наблюдая над самим собой, Соловьев не поддавался никакому самообману, не принял, например, восприятия своей идеи Бога, на которой он упорно сосредоточивал все свое внимание, за восприятие самого Бога.

VI

МИСТИЦИЗМ В. С. СОЛОВЬЕВА ВО ВТОРОЙ ПЕРИОД ЕГО ФИЛОСОФИИ

Конечно, если бы Соловьев не умер преждевременно или если бы он на время не отвлекся в сторону от своих философ-

* См. статью «Мистика» в Словаре Ефрона.

** Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. № 38. С. 394.

ских работ, он, наверное, дал бы нам чудную психологию мистического восприятия, составленную не легкомысленным отрицателем возможности существования мистических восприятий, но убежденным мистицистом, обладающим огромной, поразительной эрудицией и проникнутым в то же время духом философского критицизма. Верней всего эта психология нашла бы себе место в его эстетике; ибо, по его мнению, творчество, обнаруживаемое в искусстве, находится в тесной связи с творчеством и мистической верой, посредством которых осуществляется объектирование наших ощущений *. Но, как всем известно, в 80-х и в начале 90-х гг. Соловьев был отвлечен от занятий философией деятельностью церковного и светского публициста. А тем временем в его философии произошло несколько крупных перемен, в том числе и в его мистицизме, что ясно обнаружилось в 97 году.

Он убедился, что строил всю свою прежнюю систему исходя из такого гносеологического воззрения, которое он впоследствии, углубившись еще более в Канта и усвоив критицизм в еще большей степени, чем прежде, признал ошибочным, о чем с величайшей философской искренностью сам же и заявил в печати в 97 году. Убедившись в этом, Соловьев бросил в неоконченном виде начатую было им эстетику и стал перерабатывать всю свою систему заново. Но преждевременная смерть застала его почти в самом начале этой работы, так что он успел напечатать только свою новую этику, под заглавием «Оправдание добра», да первые главы новой гносеологии, помещенные им в виде трех статей в «Вопросах философии и психологии». Таким образом, в 1897 г. вся его система принимает новый вид: ведь не подлежит ни малейшему сомнению, даже на основании собственного свидетельства Соловьева, что этика, изложенная им в «Оправдании добра», сильно отличается от его прежней этики, находящейся в «Критике отвлеченных начал» **. Этика же и там и здесь приводит его к метафизике; поэтому, перестроив этику, он должен был перестроить и свою метафизику, что он и обещал исполнить в своей «Теоретической философии», которая должна была охватить и гносеологию, и метафизику ***.

* Критика отвлеченных начал. С. 372—373.

** Именно вместе с Шопенгауэром он прежде думал, что жалость служит единственной основой всей нравственности. См.: Оправдание добра. 1-е изд. С. 100; 2-е изд. С. 105.

*** Но из нее напечатаны только первые главы в виде статей, помещенных в «Вопросах философии и психологии», начиная с 1897 г.

Но я, конечно, должен ограничиться только указанием важнейших изменений, происшедших в это время в его теории познания.

Прежде, как говорит и сам Соловьев, в первой из только что названных статей, он думал, будто бы в сознании о нашем Я, нам непосредственно дан и субъект этого сознания, т. е. то самое, что обладает этим сознанием, его безусловное существо, или душа, или субстанция. Как бы мы ни называли этот субъект, суть дела в том, что, по прежнему взгляду Соловьева, воспринимая свое Я, тем самым мы прямо или непосредственно воспринимаем и то, чье это Я. Теперь же Соловьев усвоил взгляд Канта, который отрицал в нас восприятие своего внутреннего существа и объяснял то, что мы называем своим Я, как всего только мысль или мысленный образ, который, может быть, и не соответствует никакой субстанции. Более того: Кант ясно отличил чистое Я от эмпирического Я и этим заранее, еще до открытия подходящих фактов, объяснил возможность таких явлений, как чередование личностей в одном и том же организме и гипнотическое внушение новой личности. Очевидно, под влиянием этого различия, или, может быть, под влиянием какого-нибудь кантовского комментатора, указавшего на это различие, как на объяснение возможности подобных явлений, Соловьев победоносно пользуется фактами гипнотического внушения новой личности для опровержения ошибочного мнения, будто бы, воспринимая свое Я, мы тем самым воспринимаем и свое внутреннее существо или субстанцию.

Подобно тому, говорит здесь Соловьев, как у меня нет никаких оснований думать, будто бы я непосредственно знаю существо внешнего мира, ибо воспринимаемый мной мир ровно ничем не отличается от галлюцинации или сновидения, так точно я не могу непосредственно знать и свое внутреннее существо или ту субстанцию, которой принадлежит мое Я. Ведь нет ничего немыслимого в том, что я, державший в руке эту книгу, в действительности вовсе не то, чем я сейчас кажусь себе; может быть, я на самом-то деле какая-нибудь мадагаскарская королева или танцовщица, которой гипнотически внушено грезить, будто бы она, лицо занимающее мое общественное положение и читающая в настоящую минуту 55-й номер «Вопросов философии и психологии», в котором будто бы напечатана статья А. И. Введенского в память Вл. С. Соловьева*. Если я допущу относительно себя хоть на одну минуту подобное сомнение, то

* См.: Вопросы философии и психологии. № 40. С. 902.

мое непосредственное сознание, т. е. сознание, которое обходится без помощи каких бы то ни было умозаключений и рассуждений, не откроет передо мной ни малейшего выхода из этого сомнения. Правда, у меня есть воспоминания о том, что я был той же самой личностью, как сегодня и вчера, и третьего дня, и т. д. Но, прибавляет Соловьев чисто кантовскую мысль, где же в непосредственном сознании гарантия того, что эти воспоминания не составляют всего лишь иллюзии воспоминаний о вчерашнем дне, о третьем дне и т. д.? * Таким образом, заключает Соловьев, очевидно, что нашему сознанию, т. е. непосредственному знанию, вовсе не дано внутреннее существо нашего Я. О нем мы только заключаем, а не воспринимаем его прямо или непосредственным образом **.

А теперь ясно, что Соловьев, признав такой вывод, вынужден был изменить свой прежний мистицизм. Ведь все его прежние доказательства существования у нас способности к мистическому восприятию исходили из ошибочного предположения, будто бы мы непосредственно знаем, т. е. прямо воспринимаем свое безусловное существо, а не заключаем о нем посредством различных рассуждений. Конечно, если мы прямо или непосредственно воспринимаем свое безусловное существо или душу (т. е. субстанцию всей нашей душевной жизни, в том числе и

* Там же. С. 909.

** Я назвал эти соображения Соловьева победоносными, потому что считая их вполне пригодными для разрушения догматической уверенности, будто бы мы непосредственно воспринимаем или познаем субстанцию своего духа. Но мне будет очень досадно, если мне припишут мысль (которая, замечу, чужда и Соловьеву), будто бы эти соображения, а равно и разные болезни самосознания, опровергают самое существование (а не одну лишь воспринимаемость) этой субстанции. Предположение, что в основе душевных явлений лежит духовная субстанция, неопровержимо никакими фактами, хотя, к сожалению, настолько же и недоказуемо. Охотно ссылаются, как на довод против субстанциональности духа, на полную смену личности, которая происходит иногда сама собой, под влиянием болезненного потрясения, а иногда вследствие гипнотического внушения. Но это явление легко объясняется, как следствие потери всех прежних воспоминаний, а с ними и наиболее устойчивых стремлений, наклонностей, чувствований и других отличий данной личности, и как возникновение новых воспоминаний, причем последние могут быть даже чисто иллюзорными, как это и бывает при гипнотическом внушении новой личности. Поэтому полная смена личности настолько же мало противоречит субстанциональности духа, как и всякая другая смена воспоминаний, стремлений, наклонностей, чувствований и т. д.

нашего Я), а последняя находится в Боге, то тем самым становится возможным воспринимать в глубине своего духа также и Бога, а вместе с ним и содержащиеся в нем и другие вещи; а равно становится возможным тогда и тот тройной синтез мистической веры с метафизическим воображением и творчеством, посредством которого Соловьев объяснял прежде объектирование наших ощущений. Если же мы считаем ошибочным мнение, будто бы мы прямо воспринимаем свое безусловное существо, то нам предстоит одно из двух: или мы должны совсем отказаться от мистицизма, а с ним от тройного синтеза веры, воображения и творчества, или же объяснять и факт объектирования ощущений и существования мистических восприятий несколько иначе, чем это делал Соловьев прежде. Но как стал бы объяснять он теперь мистические восприятия и объектирование ощущений, а равно уверенность в существовании внешнего мира, это осталось нам неизвестным.

Зато нам известно, что мистицизм Соловьева, несомненно, изменился под конец его жизни. Действительно, из его прежнего учения ясно вытекало, что даром мистического восприятия обладают все люди без исключения, хотя не все умеют пользоваться им. Теперь же, по крайней мере, во втором издании «Оправдания добра», вышедшего приблизительно через год после того, как Соловьев напечатал свою первую гносеологическую статью*, он не только ясно высказывает обратное убеждение, но даже находит некоторую особенную пользу в том, что множество людей лишены дара мистического восприятия. Именно: во втором издании «Оправдания добра» так же, как и в первом, говорится, что Бог прямо ощущается, что существование Бога не вывод из ощущений, а самое содержание этого ощущения. К этому в обоих изданиях присоединены такие слова: «То обстоятельство, что я не всегда, а иные и вовсе его не испытывают, так же мало вредит действительности моего ощущения и его предмета, как мало вредит солнцу и зрению то, что я ночью не вижу дневного света, а слепорожденные никогда не видали его и днем»**. Уже на основании одних лишь этих слов можно было бы заключить, что теперь Соловьев допускает способность к мистическому восприятию не у всех людей: некоторые в этом

* Она была только что цитирована. Напечатана: Вопросы философии и психологии. 1897. Ноябрь—декабрь; предисловие же ко второму изданию «Оправдания добра» помечено 8-м декабря 1898 г.

** 2-е изд. 1894. С. 216, 218; 1-е изд. 1897. С. 197—198.

отношении приравниваются им к слепорожденным. Но это заключение становится прямо неизбежным, когда мы обратим внимание, что во втором издании вслед за этими словами прибавлено еще такое соображение: «слепорожденные не только бывают совершенно здоровы в других отношениях, но еще имеют перед зрячими преимущество в лучшем развитии других чувств — слуха, осязания. Подобным же образом люди, лишенные восприимчивости к свету божества, бывают в других практических и теоретических отношениях не только вполне нормальны, но и оказываются обыкновенно более других способными к разным делам и наукам». «Поэтому, — продолжает Соловьев, — если нужно историческое делание, 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 исполнения этих задач нужно также и то, чтобы не все люди были мистиками и даже не все серьезно верующими...» *

Но кто же принадлежит к избранным, владеющим даром мистического восприятия? Прямо Соловьев этого нигде не говорит, но зато вникая в оба издания «Оправдания добра», с большой вероятностью можно заключить, что такой дар должен быть у тех, чье служение в современном государстве и обществе Соловьев приравнивает к служению пророков в древнем Израиле и которых он называет поэтому пророками. Они описываются им, как «общественные деятели безусловно независимые, ничего внешнего не боящиеся и ничему внешнему не подчиняющиеся, как носители безусловной свободы... и служение пророка крепко верую в истинный образ будущего...» Отличие же пророка от праздного мечтателя в том, что у пророка «цветы и плоды идеальной будущности не висят на воздухе личного воображения, а держатся явным стволom настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания» **. Если мы обратим внимание, что верой у Соловьева, по крайней мере в его первом периоде, назывался один из элементов мистического восприятия (именно — восприятие других вещей, чем я сам, получаемое мной вместе с внутренним восприятием Бога, оттого что он содержит в себе и их и меня), что слово религиозный у него даже и во втором периоде служит синонимом мистического и что здесь говорится о таинственных кор-

* Оправдание добра. 2-е изд. 1899. С. 217—218. В первом издании нет этого соображения.

** Там же. С. 573—574.

нях религиозного предания, то с большой вероятностью можно заключить, что пророки-то и составляют тех избранных, которые владеют даром мистического восприятия. Это заключение становится еще вероятней, когда мы обратим внимание на то обстоятельство, что указание на отличие пророков от праздных мечтателей появляется только во втором издании «Оправдания добра», т. е. одновременно с явным указанием на то, что не все обладают способностью к мистическому восприятию и что это в некоторых отношениях полезно для целей исторического процесса.

Вот и все, что Соловьев успел высказать относительно мистицизма во второй период своей философии. Так же, как и в первом периоде, он еще не успел изложить критически обследованную психологию мистического восприятия, так что люди, обладающие способностью к подобным восприятиям, лишены возможности проверить его мистицизм посредством самонаблюдения; а те, у кого нет этой способности, лишены возможности, сопоставляя друг с другом показания различных мистиков, проверить в какой степени надо допускать, что они не поддаются невольному самообману и не считают своих чисто субъективных состояний за восприятие чего-то объективно существующего. Поэтому понятно, что и во второй период Соловьев не мог содействовать увеличению числа мистицистов, тем более, что по-прежнему осталось неизвестным (если ограничиваться одними лишь его печатными произведениями) был ли сам-то Соловьев мистиком или всего только мистицистом*.

* Замечу кстати, что учение Соловьева страдает еще одной недосказанностью, которая должна то же препятствовать распространению его мистицизма. Последний необходим ему для обоснования метафизики; а вся его метафизика направлена к оправданию евангельского учения, причем, как известно, Соловьев принимает Евангелие во всей его полноте, а не ограничивает его, как это делают Л. Толстой и толстовцы, одной лишь Нагорной проповедью. Но Соловьев нигде не рассмотрел вопроса, насколько мистицизм (в узком или видовом смысле) примирим с Евангелием; а между тем в Новом Завете трижды повторяется одна и та же мысль, резко противоречащая мистицизму, так что, по-видимому, христианство мирится только с медиумизмом (может быть, и с верой в ясновидение и телепатию), но не с мистицизмом в узком смысле слова. Эти три места следующие: во-первых в Евангелии от Иоанна 1, 18 «Бога не видал никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил», т. е. только Христос видит Бога, а это оттого, что только он в недре Отчем. Далее: первые слова этого изречения повторяются в 1-м посл. Иоанна 4, 12. Наконец, в 1-м посл. к Тим. 6,

VII

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗАВЕЩАНИЕ В. С. СОЛОВЬЕВА

Надеюсь, теперь уже достаточно ясно, что мистицизм не мог распространиться у нас вследствие преждевременной смерти Соловьева, помешавшей ему закончить, высказать до конца свой мистицизм. Соловьев как бы завещал нашим более молодым философам составить критически обследованную психологию мистического восприятия, причем им будет неизмеримо легче работать, чем ему: свою научно-литературную деятельность Соловьев начал в 73 г. статьей «Мифологический процесс в древнем язычестве». А вот как за год перед тем характеризовал один из очевидцев, известный Кавелин, тогдашнее положение философии: «Что мы видим в наше время? Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, над ней глумятся. Она решительно никому не нужна... Всего хуже то, что мы теперь видим не борьбу против той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушие к самой философии... Философия до сих пор не опровергнута в своих началах, а просто отброшена, как ненужная вещь» *. Поэтому в начале своей деятельности Соловьеву приходилось работать почти в полном одиночестве, нередко встречая взамен сочувствия и дружеского указания допущенных ошибок или пренебрежительное молчание, или даже глумление. Чтобы заставить слушать себя при таких условиях, нужна была не только необычайная сила таланта, но и особое философское мужество.

Теперь же совсем не то: повсюду ясно видно сильнейшее уважение к философии, искреннейшее желание относиться строго научно ко всем философским вопросам; а для коллективного содействия их разработке уже существуют два многочисленных и дружественных между собой философских общества. Я говорю два, потому что, хотя одно из них называется, по чисто внешним причинам, психологическим, но по своим задачам и характеру всей своей деятельности оно настолько же общепhilosophическое, как и другое. И если бы я не был вынужден ограничиться одним лишь рассмотрением теории познания Со-

16, говорится, что Бога «никто из человеков не видел и видеть не может». Параллельно этому в Исходе XXXIII, 20 и 23 Бог говорит Моисею: «Лица моего нельзя тебе увидеть, потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых... ты увидишь меня сзади, а лице мое не будет видимо тебе».

* Кавелин К. Задачи психологии. СПб., 1872. С. 3.

ловьева, то мне не трудно было бы показать, что и этой сильной разницей между современным положением русской философии и тем, в каком она находилась 28 лет назад, мы в значительной степени обязаны, между прочим, Соловьеву. Настолько же легко было бы показать, как много ценного в его деятельности и помимо его гносеологии. Но уже одной своей теорией познания он оказал русской философской мысли такие услуги, которых вполне достаточно, чтобы сделать для всех понятным, почему Петербургское философское общество вменило себе в непреложную обязанность торжественно чествовать память своего члена-учредителя Владимира Сергеевича Соловьева.





С. М. ЛУКЬЯНОВ

Полемика с К. Д. Кавелиным

Обозревая в настоящей главе статьи В. В. Лесевича¹ и К. Д. Кавелина², выступавших против «Кризиса западной философии», и ответы на эти статьи со стороны Соловьева, будем держать в памяти, что на этот раз против 22-летнего молодого человека ополчились лица, значительно опередившие его по возрасту: В. В. Лесевичу было в ту пору около 38 лет, а К. Д. Кавелину — около 57...

Вскоре после В. В. Лесевича отозвался на диссертацию Соловьева и К. Д. Кавелин, издавший в начале 1875 г. брошюру под заглавием «Априорная философия или положительная наука?» — с пояснительным добавлением «По поводу диссертации г. В. Соловьева». На заглавном листе брошюры имеется пометка: «Дозволено цензурою. С.-Петербург, 11-го марта 1875 года»*.

Выписавши в начале статьи название магистерской диссертации Соловьева, автор начинает свои рассуждения следующими словами: «Эта небольшая книжка есть диссертация на степень магистра, защищенная г. Соловьевым в С.-Петербургском университете 24 ноября минувшего года. И сам автор, и его книжка, и диспут обратили на себя внимание и сделались предметом оживленных толков в петербургских кружках, интересующихся философией. На это было много причин». Тут К. Д. Кавелин указывает на юный возраст Соловьева и на блистательную сдачу им магистерского экзамена, и на основательное знание предмета, и на талантливость изложения. Тезисы диссертации, воспроизводимые критиком полностью, и заклю-

* Названная брошюра перепечатана в составе третьего тома Собрания сочинений К. Д. Кавелина (СПб., издание Н. Глаголева. С. 285—320.

чительные слова диссертации о восстановлении совершенного внутреннего единства умственного мира дают ему повод выставить такое общее замечание: «Выписанные тезисы и основная заключительная мысль последовательно проведены в диссертации, от первой страницы до последней, через все развитие философии у новых европейских народов, и составляют основной тон критического разбора философских систем». Не желая останавливаться на подробностях и частностях диссертации, хотя посреди них «очень нередко встречаются глубокие и верные замечания», К. Д. Кавелин считает необходимым выяснить, как решает Соловьев главнейший философский вопрос, — вопрос о том, «что человек познает и как познает». В диссертации, по словам критика, доказывается, что самобытная действительность дается во внутреннем опыте и что в этом внутреннем опыте обманчивый покров реальности снимается. Сообразно с этим, «наше настоящее существо вовсе не есть какая-то трансцендентная, вне сознания пребывающая субстанция — чудовищный и мертворожденный плод беззаконного союза грубой фантазии с отвлеченным рассудком, — истинное существо нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительной постоянной связи обоих в единстве самосознания, которое и есть действительное *я*» *. Познавая в опыте внутреннем свое субъективное бытие в его действительности, мы познаем тем самым истинно сущее, хотя бы это познание и не было абсолютно адекватным в данный момент. Вторым источником познания является опыт внешний. Тут познается внешнее бытие в его реальности. Третий источник познания — рассуждение, или познание чисто логическое. В рассуждении мы не познаем никакой действительности и никакой реальности, а утверждаем только известные необходимые условия или законы бытия. Познание чисто логическое и внешний опыт не существуют в отдельности друг от друга, а всегда соединены в той или другой степени. Такое же отношение обнаруживает чисто логическое познание и к внутреннему опыту. «Элементы внутреннего мира, так же как и внешнего, могут быть образованы в *действительное* познание только при посредстве известных логических условий или законов...» **. Сделавши в общем довольно обширные выписки из диссертации Соловьева, К. Д. Кавелин высказывается затем так: «Если я правильно по-

* См.: Соч. Т. 1. С. 70.

** См.: Соч. Т. 1. С. 123.

нял выписанные мною места, то смысл их вот какой. Внешний мир не имеет действительного реального бытия вне нас, не существует вовсе сам по себе... внешний мир есть только явление,.. не есть непосредственное явление действительно сущего, а вторичное, — потому, что действительно сущее непосредственно в нем не выражается, а проявляется лишь через нас, как наше представление... Познающий субъект есть вместе и познающее, и познаваемое, и таким образом представляет непосредственное единство априорных логических форм и эмпирического содержания. Такое единство, предшествующее познанию, и есть непосредственное проявление метафизической сущности, которую мы, таким образом, можем познать, хотя и не вполне, лишь через внутренний опыт, через непосредственное сознание этого проявления в нас. Коренная ошибка западной философии заключается, следовательно, в том, что она, разложив конкретное проявление действительно сущего на логические априорные формы и категории, с одной стороны, и их эмпирическое содержание, с другой, думала познать метафизическую сущность отдельно или в первых, или в последнем, тогда как она проявляется в их данной совокупности, предшествующей сознанию, и потому доступна одному конкретному мышлению». В соответствии с только что сказанным, «исходными истинами в воззрениях г. Соловьева», по мнению К. Д. Кавелина, «являются: феноменальность внешней природы, субстанциальность прирожденных всеобщих логических форм и категорий (пространства, времени и причинности), как проявлений всеединой метафизической сущности, единого действительно сущего, которое поэтому лишь отчасти, не вполне, доступно конкретному мышлению отдельных человеческих личностей». С такими основными воззрениями («если действительно таковы основные воззрения г. Соловьева») критик согласиться не может. К. Д. Кавелин полагает, что «они — плод важных недоразумений, проистекающих из ошибочной постановки вопроса о бытии и познании». Свои возражения К. Д. Кавелин начинает с утверждения, что «с личной точки зрения», с точки зрения личного разума, «нельзя, не делая важных ошибок, прийти к отрицанию действительного существования внешнего мира...» Откуда же, однако, берется это отрицание, исповедуемое многими философскими системами? «Причина этого заключается не в том, что внешнего мира не существует, а единственно в том, что наше о нем представление есть факт субъективный, не сам внешний мир, а образ его в нас, ему соответствующий, и притом далеко неполный и несовершенный». Конечно, образ

предмета и самый предмет могут быть очень различными; «первый во всяком случае есть только символ последнего». Но поскольку образ предмета и самый предмет оказываются в постоянном и правильном соответствии между собою, мы считаем наше знание о внешнем мире достоверным. На это возражают, что «вся сущность и смысл знания» не во внешних впечатлениях, а в тех всеобщих логических формах и категориях, «которые от нас привносятся к внешнему впечатлению, и из него никак выведены быть не могут». По мнению К. Д. Кавелина, и эта аргументация не доказывает, будто внешний мир не существует вне нас. Не следует забывать, «что представления внешних предметов не являются нам, как прежде думали, сразу, готовыми, а вырабатываются постепенно, актами непосредственного или бессознательного мышления... Новорожденный ребенок, с самого своего появления на свет, уже начинает бессознательно совершать акты мышления. Очень может быть, что они даже предшествуют его рождению». Всеобщие логические формы и категории «суть или обобщения явлений, или отвлечения от их свойств и принадлежностей, и потому имеют чисто положительный характер, применение же их к эмпирическому материалу есть один их необходимых и всегдашних приемов сознательного и бессознательного мышления». Путем последовательных отвлечений постепенно вырабатываются понятия о времени, пространстве, количестве, причине, сущности или субстанции. К. Д. Кавелин полагает, что, например, «понятие о пространстве... выработалось через сравнение между собою расстояний между телами, отвлеченных от самых тел» *. Найдя такой простой выход из затруднения по отношению к пространству, критик столь же легко справляется и с «категорией причинности». «Категория эта есть обобщенный результат наблюдения, что при существовании данных таких-то явлений непременно возникает другое такое-то явление или явления» **. «Вопрос бытия и знания и их взаимных отношений» решается, таким образом, в применении к внешнему миру без всяких затруднений, почти играючи. То же можно сказать и

* Недостаточность подобного рассуждения, по-видимому, совсем не замечается К. Д. Кавелиным. Тела, как притяженные отдельно, и расстояния между ними, как определения из области протяжения, уже предполагают форму пространства как таковую...

** И тут оставляется без объяснения, как же возможны самые обобщаемые наблюдения с усвоением отдельным фактам того характера, который сказывается в обобщенном результате.

про внутренний мир (духовный, психический). «Вся разница только в том, что психические факты доставляются мышлению не внешними чувствами, а внутренним, психическим зрением и что многие из этих фактов имеют свои особенности, свои характеристические свойства, вследствие чего и продукты умственных операций над психическими явлениями выходят другие, чем те, которые вырабатывает мышление, обращенное на внешний мир». Отсюда, однако, еще не следует, чтобы стоило придавать особенную важность тому обстоятельству, «что во внутреннем опыте познающий субъект и познаваемый объект составляют одно, и только различаются между собою». К. Д. Кавелин без колебаний указывает, что «способность человека изучать мир явлений, происходящих в его душе, относиться к ним объективно, как к явлениям внешним», находит себе простое объяснение в способности души «раздвояться в себе, оставаясь единой». Выражая подобный взгляд, критик, само собой разумеется, отказывается понять, почему только одни психические факты «суть действительно сущие». «Как внешний мир существует независимо от того, знаем мы его или нет, точно так же и мир психический. Общие формы, которые мы применяем к психическим явлениям, тоже не суть априорные, а выработаны бессознательными операциями мышления над психическими фактами, — операциями, предшествующими сознательному мышлению... Таким образом, познаваемая нами, по мнению г. Соловьева, метафизическая сущность не есть такая сущность, а... результат психических операций...» Утверждая, что метафизическая сущность не может быть подлинным предметом знания, К. Д. Кавелин допускает, что мы можем верить в нее, созерцать ее как субъективное чаяние, не поддающееся ни доказательству, ни опровержению. «То, что мы познаем через изучение психического мира, не есть знание метафизического существа, а только знание нашей психической природы, и притом не метафизическое, а положительное, такое же, как и знание внешнего мира, только имеющее предметом не внешние, а внутренние явления. Далее этих явлений знание, по существу своему, и не может проникнуть». Отвергая основные воззрения Соловьева, критик отвергает и его выводы. «Г-н Соловьев, мне кажется, не прав, — говорит К. Д. Кавелин, — признавая возможность универсального синтеза науки, философии и религии...» Наше мышление обуславливается возможностью различения: «где нет различения, там деятельность мышления прекращается». Вследствие этого ум наш не в силах дойти до того общего и отвлеченного, которое обнимает собою все. Дру-

гими словами, единое начало, необходимое для общего синтеза, сокрыто от нашего познания. «Единое есть предмет созерцания, чувства, а не знания». И недаром религия учит, что ее тайны не могут быть постигнуты умом; не без причины также относилась отрицательно к религии сама философия как в греко-римском мире, так и в последующие времена. Философия, опирающаяся на одно мышление, добраться до единого общего начала не в состоянии. «Мышление вступает в свои права только там, где есть расчленение, различие, чтобы начать свои операции, оно должно иметь возможность разложить единое». На основании подобных соображений К. Д. Кавелин приходит к тому заключению, «что безусловная истина не есть удел разума, что мы должны удовлетвориться одним положительным знанием, т. е. исследованием законов явлений, доступных наблюдению и опыту, совершенно отказавшись от метафизического знания». Стремление к универсальному синтезу естественно при этом отпадает, как несбыточная мечта. Можно было бы предположить, что отказ от «метафизического знания» предрешает, в глазах К. Д. Кавелина, ценность этого *soi-disant*³ знания в совершенно отрицательном смысле. Оказывается, — отнюдь нет. «В общей экономии человеческой жизни ум, способность мышления, имеет определенную задачу — создавать новые сочетания внешних впечатлений и психических фактов, — сочетания, отличные от тех, какие эти явления и факты имеют в действительности, и через противопоставление тех и других создавать условие для творческой деятельности человека во внешнем мире и над самим собой». Пользуясь этими все новыми и новыми сочетаниями, человек прилаживает все лучше и полнее окружающую действительность к своим нравственным и материальным потребностям. И замечательно, что тут оправдывает себя не одно «положительное знание». «Тысячелетия, проведенные в попытках открыть умом безусловную истину, не прошли даром. Работая над задачей невозможной и бесплодной, мы изучили законы психических явлений, исследовали тайники психической жизни, формулы умственных процессов и выучились анализировать их продукты» *. В заключение К. Д. Кавелин обсуждает

* Если работа над задачей невозможной и бесплодной оправдала себя в такой мере в прошлом, то не следует ли продолжать эту столь отрицательно аттестуемую работу и дальше? Ведь никто же не согласится признать результаты, достигнутые в области изучения психических явлений, стоящими на предельной высоте научного совершенства...

отношение Соловьева к философским системам Шопенгауэра и Гартмана и к позитивизму*. Признавая известные заслуги и за Шопенгауэром, и за Гартманом, критик полагает все-таки, что Соловьев преувеличивает значение этих мыслителей. С одной стороны, надо иметь в виду, что воля есть не только импульс к деятельности, но и самопроизвольность импульса, а с другой стороны, надо не забывать и того, что целесообразность действия, находящаяся в теснейшей связи с самопроизвольностью импульса, неразрывно связана с сознанием, с сознательностью. Да и вообще философские приемы Шопенгауэра и Гартмана представляются К. Д. Кавелину неудовлетворительными. «Это то же гипостазирование обобщений, то же принятие отвлеченностей за действительные сущности». В системах Шопенгауэра и Гартмана критик видит не «поворот западноевропейской философии на правильный путь», а «последние вспышки угасающего отвлеченного идеализма, который, выяснив логические формы психической деятельности, сделал свое дело и навсегда сошел со сцены». Крайнюю строгость и несправедливость Соловьева к позитивизму К. Д. Кавелин выясняет так. Умозрительная философия должна была рано или поздно уступить свое место положительному знанию. Позитивизм и обозначает собою наступление соответствующего момента. А так как «вся западноевропейская философия есть не иное что, как не понимающая себя психология», то и неудивительно, что «неизбежным исходом всего философского движения западной Европы был переход философии в психологию, как положительную науку»**. Провозвестники этого перехода — Локк в Англии, Кант в Германии, Ог. Конт во Франции. «Но, как всегда бывает в истории, новый шаг сделан был ощупью». В частности, относительно Ог. Конта К. Д. Кавелин выражается так: «Провозгласив необходимость заменить метафизику положительным зна-

* В рассматриваемой брошюре фамилия Шопенгауэр пишется почему-то через два «п». В собрании сочинений эта ошибка исправлена.

** Как кажется, своеобразная догадка К. Д. Кавелина в том, что вся западноевропейская философия есть бессознательно замаскированная психология, является плодом несколько чрезмерного увлечения его своими тогдашними психологическими работами, а также последствием того впечатления, которое произвел на него М. М. Троицкий своею докторскою диссертацией (ср. выше. Гл. 14. Примеч. 934). По-видимому, сыграло тут некоторую роль и то обстоятельство, что психологию как положительную науку К. Д. Кавелин отчасти смешивал с гносеологией.

нием, Конт высказал великую истину, к осуществлению которой мы приближаемся с выходом каждого нового серьезного психологического исследования. Но Конт был математик и естествовед. Он натолкнулся на новую мысль с предпосылкой, взятой из естественных наук, что каждое явление вполне, совершенно определяется одной его материальной стороной, и перенес эту предпосылку в выработку целого здания новой науки, даже тех ее частей, в которых такая предпосылка неприменима». Талантливейшие из последователей Ог. Конта старались исправить эту погрешность, но сделали еще мало. По убеждению критика, «самые тщательные исследования материальных субстратов психической жизни не могут заменить изучение психической жизни в ее прямых, непосредственных выражениях, которые непосредственно доступны только внутреннему психическому зрению, а наружу выступают лишь в значках и символах, к которым приурочиваются». Равным образом, «вся область знания тогда только превратится в положительную науку, когда психическая жизнь с ее явлениями будет признана за самостоятельный фактор действительности, равноправный с материальной жизнью и ее явлениями и совершенно одинаково с нею подлежащий положительному изучению, хотя и при помощи других приемов, обусловленных особенностями самого предмета исследования... С этой минуты, когда позитивизм, отбросив всякие предпосылки и аксиомы, перенесенные из области естественных наук, начнет изучать мир психических явлений как положительный факт, его отрицательное отношение к метафизике превратится в ясное знание и понимание так называемых метафизических фактов. Круг позитивизма, т. е. положительного знания, завершится тогда вполне; позитивизм заменит философию и вместе с тем не будет больше иметь теперешнего, специфического значения между другими философскими учениями, а вполне сольется с положительным знанием, с положительной наукой» *. Новейшие труды Бэна и Льюиса свидетельствуют, что позитивизм уже вступил на намечаемый здесь путь, — путь «единственно возможный и единственно

* Характерное для наших 70-х годов заявление, особенно любопытное в устах К. Д. Кавелина как человека иного поколения. В сущности, ведь он отрицает не только метафизическое познание, но и вообще философию, признавая в пределе, как знание, одну «положительную науку». Целый тип познания вычеркивается — с сохранением полного спокойствия за грядущее развитие человеческого духа.

плодотворный в науке». Этими словами и заканчивается брошюра К. Д. Кавелина*.

Ответ Соловьева на брошюру К. Д. Кавелина последовал в статье «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания». И в этом случае Соловьев пользовался услугами «Русского вестника»**. Но еще раньше К. Д. Кавелин опубликовал в «Неделе» небольшую заметку под заглавием «Философская критика», с пояснительным заглавием: «По поводу полемики гг. Лесевича и В. Соловьева»***. Считаем бесполезным сказать сначала несколько слов об этой заметке.

«В конце прошлого года, — пишет К. Д. Кавелин, — в Петербургском университете происходил один из самых оживленных диспутов, какие здесь когда-либо бывали. Неожиданность и многозначительность этого события заключается в том, что спор был вызван в наше практическое время и в нашем ультра-практическом городе не каким-нибудь политическим, административным, финансовым или экономическим, а чисто философским вопросом. Г-н В. Соловьев защищал диссертацию на степень магистра, под заглавием “Кризис западной философии, против позитивистов”. Позитивисты возражали. Из университетской залы спор перешел в газеты и журналы. Один из частных оппонентов, г. В. Лесевич, напечатал в январской книжке “Отечественных записок” разбор диссертации г. Соловьева, под заглавием “Как иногда пишутся диссертации”. Г-н Соловьев отвечал в февральской книжке “Русского вестника” статью, под заглавием “Странное недоразумение”. Оба противника ссылаются на то, что говорилось на диспуте, и из этих ссылок видно, что спор был с обеих сторон горячий, не без некоторого раздражения». Затем К. Д. Кавелин излагает вкратце содержание обеих статей, причем находит, что «в заключение оппоненты обмениваются выражениями далеко не дружелюбными», а между тем, «основные задачи высшего знания» оставляются ими в пренебрежении. «Бедный русский читатель! — восклицает автор. — Покуда он интересуется чем бы то ни было, кроме философии, печать оказывает ему всевозможное внимание и предупредительность. Каждый вопрос разбирается подробно и об-

* Слова из брошюры К. Д. Кавелина, приведенные нами в кавычках, взяты со с. 3, 6, 10, 12, 17—25, 27, 28, 30—35, 37, 39, 40, 45—48.

** Соч. Т. 1. С. 204—218 (Русский вестник. 1875. Июнь. С. 696—707).

*** Неделя. 1875. 13 апреля. № 15. С. 498—501. См. также: Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 3. Примеч. 1196. С. 319—326.

стоятельно. Как только он затронут, — все относящиеся к нему и освещающие его факты снова приводятся, снова группируются, снова обсуждаются... но в той области знания, которая ему всего менее доступна,.. тут-то печать его и оставляет на произвол судьбы». Большинство публики совершенно не понимает, из-за чего препираются В. В. Лесевич и Соловьев, — «и борцы не заботятся растолковать, в чем дело». Это тем более прискорбно потому, что теперь уже многие приходят и у нас к заключению о пригодности философии для решения практических вопросов. «Предания слабеют не в одной Западной Европе. Заведенный прежде всего порядок заменяется другим в нравах и понятиях. Почва уходит из-под ног, и поступь не имеет прежней твердости. В такие эпохи люди вынуждены искать себе точки опоры в системе осмысленных воззрений, прошедших через критику». При сходных обстоятельствах, в эпоху Возрождения, западные европейцы обратились к греко-римской философии. На нашу долю выпадает обращение к философии западноевропейской. «Это совершенно естественно: у кого нет своего, тот занимает у другого и при помощи позаимствованного мало-помалу вырабатывает свое самостоятельное мировоззрение. Как в Европе были последователи Платона, Аристотеля, стоиков и эпикурейцев, пока не появились Декарт, Спиноза, Лейбниц, так и у нас сложились теперь философские взгляды в духе и направлении современных европейских философских учений». К сожалению, наше положение оказывается менее благоприятным, чем положение Западной Европы. «Существенная разница, происходящая от различия исторического возраста и степени культуры, состоит в том, что у нас пробуждение философского сознания выражается не в общих, полуинстинктивных расположениях и наклонностях к тому или другому мировоззрению. Выяснить и определить их и есть задача критики. Пока она будет ограничиваться частными и личными вопросами, публика останется неудовлетворенной в своих справедливых требованиях, и философские споры останутся ей совершенно чуждыми» *.

* Слова К. Д. Кавелина, приведенные в кавычках, взяты последовательно со с. 319—326 (См.: Собр. соч. Т. 3. Примеч. 1196). Злая судьба преследует и в этом случае заглавие магистерской диссертации Соловьева. В начале только что рассмотренной статьи К. Д. Кавелин, приводя это заглавие, употребляет в «Неделе» правильное выражение: «*против позитивистов*»; между тем, в т. III собрания сочинений является уже почему-то выражение: «*против позитивизма*». Выше мы поставили правильную редакцию. Вы-

Хотя в только что рассмотренной заметке К. Д. Кавелин направляет свои укоризны одинаково против обоих «борцов», тем не менее едва ли ему не было ясно, что всего более они заслужены В. В. Лесевичем как зачинщиком раздражительного «спора». Как бы то ни было, на эти укоризны отозвался именно В. В. Лесевич, Соловьев же сосредоточил свое внимание на брошюре «Априорная философия или положительная наука?» Чтобы не уходить слишком далеко в сторону, об отзыве В. В. Лесевича мы тут распространяться не будем*.

В начале своей ответной статьи** Соловьев указывает, что «критика г. Кавелина совершенно свободна от полемического характера и нисколько не требует с моей (т. е. Соловьева) стороны мелочного и скучного труда самозащиты». Свою задачу Соловьев видит в том, чтобы дать некоторым философским вопросам постановку более определительную и более ясную, чем та, какую они могли получить в диссертации. Здесь разумеются вопросы о действительности внешнего мира и о возможности метафизического познания. Что касается первого вопроса, то бесспорно, что прежде всего мир есть мое представление. Некоторые готовы, по-видимому, остановиться на этой точке зрения, но едва ли кто-нибудь удерживается на ней последовательно до конца. Отрицая собственное бытие предметов внешней природы в тесном смысле, обыкновенно не решаются отрицать собственное бытие других людей. А между тем, «чтобы быть здесь последовательным, я должен отрицать собственное существование не только всех предметов безличной природы, но и всех других личных существ, кроме себя самого. На такую точку зрения, которую я вместе с Гартманом назову *солипсизмом* и которая была бы очень на руку нашему практическому эгоиз-

ражение: «против позитивизма» подвернулось под руку и В. В. Розанову. Ср. выше. Гл. 17. Примеч. 1184.

* Лесевич В. В. Ответ на статью г. Кавелина // Неделя. 1875. 4 мая. № 18. С. 596—599. В. В. Лесевич полагает, что выставленные им предметы спора с Соловьевым имеют достаточное основание и что данная полемика затронула многие важные вопросы. «Если же это так, то я думаю, что и во всех будущих случаях философской полемики можно будет без смущения преследовать частные цели, вытекающие из обстоятельств данного случая, предоставляя разработку всей совокупности философских вопросов, так же как и пропаганде философских идей, идти своею отдельною дорогою. Это заключение и было основным побуждением к написанию этой заметки». Этими словами и заканчивается «ответ».

** См. выше. Примеч. 1206.

му, в действительности, однако, вряд ли кто серьезно становился. Это, конечно, не есть еще философский аргумент. Но, к несчастью для всего этого воззрения, оно не может остановиться даже на *солипсизме*: оно должно идти далее к таким заключениям, которыми само себя уничтожает». Ведь и свое собственное существование, как *субъекта* сознания, я должен бы отрицать, ибо и оно доступно мне лишь в состояниях сознания. «Все вещи и все существа исчезают, остаются только состояния сознания». Тут, однако, кроется логическое противоречие. «Ясно, в самом деле, что, если я не имею самобытности, не есмь существо само по себе, то я должен иметь лишь бытие для другого, но этого другого нет, потому что все существующее уже признано мною как только состояние моего же сознания, следовательно, уже предполагает меня. Я мог считать весь внешний мир за представление, за бытие для другого, потому что для него было это другое, именно я сам. Но если я и себя самого должен признать лишь за бытие для другого, лишь за объект, то тут другого, т. е. субъекта, по отношению к которому я был бы представлением или объектом, — такого субъекта тут уже нет, ибо все остальное признано тоже за объект. Таким образом мне приходится утверждать, что я есмь только объект себя самого, только состояние *моего* собственного сознания; но мое сознание уже предполагает *меня* как субъекта, и нелепость положения вполне очевидна. И нелепость эта распространяется на все воззрение... я отнимаю субъект у внешнего мира, он превращается в объект без субъекта, в представление без представляющего, в бытие для другого без другого. Но это, очевидно, немыслимо... Объект без субъекта перестает быть объектом, представление не есть представление, когда нет представляющего» *. Выходит, что «мы имеем здесь нелепость, которая сама себя уничтожает и переходит в свою истину». Ошибочность рассмотренного воззрения заключается не в том, что мир есть мое представление, а в том, что он будто бы вместе с тем не может иметь собственного бытия независимо от меня. «Феноменальность мира не противоречит его самобытности», ибо «все существующее имеет совместно как бытие в себе и для себя, так и бытие для другого, есть и сущность, и явление, но в двух радикально различных отношениях». Соловьев отвергает гегелианское положение, что «сущность в различии от явления есть

* Соображения, излагаемые здесь Соловьевым, очень напоминают соображения П. Д. Юркевича⁴, в том же виде, как их около того же времени изображал сам Соловьев. См. выше. Гл. 7.

только рассудочная абстракция и что познание логических форм явления есть тем самым уже и познание сущности, абсолютное знание». «Но если неверен гегелевский принцип, отождествляющий внутреннюю сущность с логическими формами явления, то столь же неверно... и то основное предположение так называемого позитивизма, что, если мы в своем предметном познании имеем только явления, то внутренняя сущность недоступна нам уже никаким способом». Из вышесказанного усматривается, что обвинение в отрицании действительности внешнего мира предъявляется к Соловьеву К. Д. Кавелиным несправедливо. Достойно внимания, по мнению Соловьева, что феноменальность внешнего мира признается в настоящее время и физической наукой*. «Сам г. Кавелин очень хорошо выражает эту истину, говоря, что все познаваемые нами предметы суть лишь *значки* того, что существует в независимом от нас действительном мире». Далее, Соловьев обращается к рассмотрению второго вопроса. «Другое доступно мне только со своей феноменальной стороны, именно как другое, потому что быть явлением и значит только быть для другого; но сам я себе доступен и со внутренней стороны как существо, ибо если бы мое существо было мне недоступно, то оно было бы уже другое, а не мое существо, и следовательно, я сам не был бы существом, а только явлением, что, как мы видели, невозможно... Другое я знаю только во внешнем явлении, себя — как собственное существо; в противном случае между мною и другим не было бы никакого различия, что нелепо. Эта априорная логическая необходимость осуществляется в *факте* внутреннего непосредственного знания или самосознания, которое вполне признает г. Кавелин, называя его внутренним или психическим зрением». Соловьев выражает удивление, что, несмотря на это признание, К. Д. Кавелин отрицает всякое познание по существу. Это выступает-де у него в полемике с И. М. Сеченовым**. «Но это очевидное недоразумение. Раз допущено особое внутреннее познание, отличное от моего познания других предметов через внешние чувства, должно определить, в чем заключается это отличие. Но очевидно, что оно заключается только в том, что...

* Соловьев упускает из виду, что феноменальность в разумении собственно научном не тождественна с феноменальностью в разумении философском. Сошлемся здесь на краткие наши замечания в главе пятнадцатой по поводу вступительной лекции Соловьева «Метафизика и положительная наука».

** Об этой полемике будет еще сказано несколько слов ниже.

во внутреннем... познании... познаваемое не есть другое для познающего, а он сам, и таким образом это внутреннее познание есть непосредственное саморазличение, самопознание психического существа». Рекомендуются не смешивать существенное познание с познанием о существе*. «Существенно или по существу я могу познать только свои внутренние психические состояния, как непосредственные выражения моего собственного существа. Но я могу иметь непосредственное познание и о существе другого, хотя это не будет уже существенное познание в показанном смысле». На вопрос о том, имею ли я, действительно, какое-нибудь познание о существе другого, Соловьев отвечает решительным *да*. «Я непосредственно *уверен* и знаю, что человек, с которым я разговариваю, не есть проявление какого-то неизвестного мне Ding an sich⁵, а самостоятельное существо, имеющее *такую же* внутреннюю действительность, как и я сам». Следует, однако, выяснить, может ли эта уверенность быть сведена к какому-нибудь необходимому логическому закону. Соловьев полагает, что может, а именно к закону, который аналитически выводится из закона тождества и выражается так: *«постоянная и непосредственная однородность (материальная и формальная) независимых друг от друга проявлений (точнее: рядов проявлений) предполагает внутреннюю однородность проявляющихся существ»***. Круг применения этого логического закона чрезвычайно широк; закон этот простирается и на неограниченный мир. На основании этого закона, «мы должны признать, что все существующее состоит из единичных неделимых или монад, имеющих собственную внутреннюю действительность, однородную с тою, какую мы знаем непосредственно в своем внутреннем опыте». Внутренний опыт и логическое применение его данных к миру внешнему учат нас, что

* Припомним, что, по словам Соловьева, П. Д. Юркевич настаивал на необходимости различать понятия: знание об абсолютном и абсолютное знание. Ср. выше. Гл. 7. Примеч. 412. Конечно, это не тождественные по существу различения, но различия близкие по формальному приему.

** На этом законе и относящихся к нему рассуждениях Соловьева останавливается И. И. Лапшин⁶ в гл. VIII своего обстоятельного исследования «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (СПб., 1910; извлеч. из: ЖМНП. 1909. С. 71 и сл.). По словам И. И. Лапшина, Вл. Соловьев «был первым в русской философской литературе писателем, поставившим вопрос о “чужом я”». Вопрос решается Соловьевым в рассматриваемой здесь статье в духе монадологии.

«в основе всех вещественных явлений находится известное психическое бытие, такое же в существе, как и наше собственное, так что все существующее представляет различия лишь в степенях». Называя всякое познание о существе другого познанием метафизическим, мы можем сказать, что имеем тут некоторое метафизическое познание. «Но это познание весьма разносторонне». Дело в том, что в конкретной действительности единичные существа пребывают в постоянной, необходимо определенной связи между собою. «Мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и теологический порядок — космос». Бытие мира как единого целого предполагает особое абсолютное первоначало, которое есть также и основание единичного бытия, ибо единичные существа существуют лишь в отношении к космосу. Высшую задачу философии и составляет определение этого абсолютного первоначала или метафизической сущности в собственном смысле. Соловьев полагает, что задача эта разрешима, «поскольку действительный космос как проявление метафизической сущности доступен нам через внутренний и внешний опыт и поскольку характером проявления определяется характер проявляющегося. И если бы оказалось, что отношения действительного космоса заставляют предполагать в их метафизическом первоначале определения, аналогичные с теми, какие мы знаем в своем духовном бытии, то мы получили бы положительное, хотя и весьма общее, познание о метафизическом существе космоса по аналогии с своим собственным существом». Соловьев высказывает затем надежду, что после всех этих указаний К. Д. Кавелину будет ясно, почему оспариваемый им автор приписывает большую важность философии Шопенгауэра и Гартмана, несмотря на их слабые стороны, и почему он не придает никакого положительного значения так называемому позитивизму. В заключение он дает такое *résumé* своей статьи: «1) Во внешнем или предметном познании, т. е. в познании, происходящем из данных внешних чувств, мы познаем только реальные отношения действительных существ, т. е. их внешнее взаимодействие. 2) В опыте внутреннем, т. е. происходящем из данных самосознания, мы познаем уже не отношения только, а некоторое действительное психическое существо, именно наше собственное, и только во внутреннем опыте возможно непосредственное познание существа вообще или то, что я называю существенным познанием. 3) Через логическое соотношение данных внутреннего и внешнего опыта мы можем иметь и имеем некоторое познание и о других существах вне нас, притом как о частных существах,

так и о всеедином метафизическом существе или абсолютном первоначале космоса» *.

Уже при беглом сравнении обеих ответных статей Соловьева легко заметить, что к критике К. Д. Кавелина он отнесся иначе, чем к критике В. В. Лесевича. Это, вопрочем, совершенно понятно, ибо и манера письма у К. Д. Кавелина была не та, что у В. В. Лесевича... выступления К. Д. Кавелина на отмеченных статьях не оборвались. Позднее, хотя еще и в том же 1875 г., К. Д. Кавелин снова обратился к диссертации Соловьева, или, вернее, к соображениям, изложенным в статье «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания». Мы имеем здесь в виду статью К. Д. Кавелина, под заглавием «Возможно ли метафизическое знание?» Статья эта нашла себе место точно так же в «Неделе» **.

В существенном содержание рассуждений К. Д. Кавелина сводится на этот раз к нижеследующему. Выразив глубокую признательность Соловьеву за то, что он принял его возражения «как повод к строго научному рассмотрению научного предмета», и с благородной откровенностью сознавшись в своей неправоте по вопросу о том, что Соловьев будто бы отрицает действительное бытие внешнего мира, К. Д. Кавелин посвящает все дальнейшее изложение второй половине названной выше статьи Соловьева. Он полагает, что в разъяснениях критикуемого им автора, по вопросу «о возможности метафизического познания», имеются недоразумения и ошибки, которые он и пытается устранить. Противоположение явления сущности лишено, по мнению К. Д. Кавелина, твердого основания. Не входя в подробности его аргументации, заметим лишь, что это противоположение объясняется им исключительно из психологических данных. «Результаты умственных наших операций над представлением о внешнем предмете мы приурочиваем к самому предмету и придаем значение действительного факта тому, что совершается в нашей душе, ходом нашего мышления. Всякий акт мышления, сознательный и бессознательный, начинается со сравнения. То, чего мы не знаем, мы сравниваем с тем, что знаем. Внешний предмет, который мы рассматриваем, т. е. наше чувственное представление о нем, мы сравниваем с собою. В нас самих есть внутренняя и внешняя сторона; внутренняя

* Отмеченные кавычками подлинные слова Соловьева взяты из его статьи последовательно со с. 204—218 (Соч. Т. 1).

** Неделя. 1874. 19 октября. № 42. С. 1364—1371; Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 3. Примеч. 1196. С. 325—338.

определяет внешнюю — наши слова поступки. Не зная внешнего предмета, мы начинаем с того, что переносим на него свое представление о себе и говорим: предмет имеет внешнюю и внутреннюю стороны; последняя определяет первую; во внутренней стороне, стало быть, сущность, вся суть предмета. Эта антропоморфическая точка зрения, наивно выражавшаяся в первобытных верованиях, удержалась и после, когда они пали... Таким образом, в основании отличия в предметах внешней стороны от внутренней, явления от сущности, лежит применение аналогии к изучению окружающего мира, но применение произвольное, которое потому и привело к иллюзии». К. Д. Кавелин утверждает, что «для нас, для нашего знания нет в предмете ничего, кроме того, что нашему знанию подлежит и доступно. Тем же, что предмет есть сам по себе, помимо нашего знания, означает не внутреннее его существо, а только то, что предмет есть, существует, хотя бы мы его существование и не подозревали». Соглашаясь, что кроме знания при помощи внешних чувств, мы располагаем еще знанием без помощи внешних чувств, автор не допускает, однако же, чтобы это второе знание, называемое внутренним, открывало нам доступ к каким-то особенным глубинам. Ведь даже те психические состояния, которые находятся, по-видимому, в полной независимости от внешних влияний, делаются для нас как бы посторонними, внешними, когда они сменяются другими состояниями, и мы относимся к ним критически. «Если они и выражали прежде наши собственные внутренние состояния, то теперь они уже их не выражают, и мы относимся к ним точно так же, как к внешним впечатлениям, хотя и знаем, что они не внешние, а внутренние, собственные наши». В связи с этими соображениями, К. Д. Кавелин снова выдвигает мысль о своеобразной способности души к раздвоению. «Способность души раздвояться, оставаясь одной, относиться к себе самой как к внешнему и постороннему, оставаясь в себе, и дает человеку возможность различать в себе, как и во внешнем мире, бытие для себя от бытия другого, существование от знания». Соловьев, как мы знаем, считает недоразумением со стороны К. Д. Кавелина, что он не допускает познания по существу. Теперь К. Д. Кавелин заявляет, что, допустив такое знание в принципе, хотя и с оговоркою насчет его недоступности для нас, он впал в ошибку; теперь он решительно утверждает, «что такого знания вообще не может быть». Да это и понятно: ведь, с точки зрения автора, «сущность есть создание нашего ума, которому нет соответствующего внешнего факта и которое мы, по недо-

разумению, принимаем за такой факт. Сущность есть такая же иллюзия ума, как бесконечное время, беспредельное пространство, бесчисленное количество». Положим, «без таких созданий ум не может производить своих операций, как без света нет пламени, но они не имеют соответствующего противня в действительности, как свет может быть и без пламени». В заключение К. Д. Кавелин снова выясняет общее значение знания: «Его роль и призвание ограничиваются задачей сделать для человека возможной сознательную творческую деятельность и посреди окружающего мира, и над самим собою, а именно — пересоздавать его и себя, применяя данные сочетания фактов и условий ввиду своих психических и материальных потребностей и согласно с условиями и законами психической и материальной природы». На пути к установлению возможного соответствия между идеалом и действительностью необходимая приготовительная работа заключается в выработке таких значков или символов, которые бы все полнее и все совершеннее соответствовали фактам, а также во все более и более точном различении и разграничении различных операций мышления. «Через все века и у всех народов, развитие философии вело, сознательно или бессознательно, к разрушению только этих задач, и высокий интерес истории философии существенно состоит в постепенном открытии, и исследовании законов умственной деятельности и в устранении создаваемых ею иллюзий при выработке психических значков или символов». Изложенный взгляд делает понятным, почему коренную ошибку позитивизма К. Д. Кавелин усматривает в том, «что он признавал за действительные реальности одни материальные явления и не придавал самостоятельного значения психическим фактам, наравне с материальными». Автор находит, впрочем, что постепенно позитивизм освобождается от этой односторонности. В подтверждение своих слов он ссылается на сочинение Льюиса «Вопросы жизни и духа»*. «Исследования его выводят позитивизм из узкой рамки философской доктрины на широкий путь положительного научного знания»**.

* См. выше. Гл. 15. Примеч. 1033.

** Слова К. Д. Кавелина, приведенные здесь в кавычках, взяты со с. 325, 329, 330, 334, 335, 337, 338 (См.: Собр. соч. Т. 3. Примеч. 1196; ср. примеч. 1217. Отметим мимоходом, что в то же время, когда К. Д. Кавелин рещал в отрицательном смысле вопрос о возможности метафизического знания, «Православное обозрение» продолжало вести свою линию относительно позитивизма. В октябрьской книжке этого журнала за 1875 г. помещена статья

Последняя статья К. Д. Кавелина осталась без ответа со стороны Соловьева, который во время ее опубликования, в половине октября 1875 г., находился уже за границей, на пути из Лондона в Египет. Впрочем, вряд ли была и надобность в продолжении полемики. К. Д. Кавелин выдвинул два общих вопроса, тесно и непосредственно с «Кризисом западной философии» не связанных, и по одному из них вполне согласился с Соловьевым. Что касается другого вопроса, то тут, по-видимому, обоим противникам, в данное время, нечего было сказать друг другу в дополнение к сказанному. Пошел ли дальше в своем понимании метафизических задач К. Д. Кавелин впоследствии, сказать трудно; судя по тому, что даже по такому основному вопросу, как возможность или невозможность познания по существу, он обнаруживает, как это вытекает из его собственного заявления, известную неустойчивость, следует, во всяком случае, признать, что ему еще было куда двигаться вперед. Дальнейшая эволюция Соловьева не подлежит сомнению. Так, в годы более зрелые он уже обходится без «логического закона» о том, что постоянная и непосредственная однородность проявлений предполагает внутреннюю однородность проявляющихся существ*;

М. И. Каринского⁷ «К вопросу о позитивизме» (с. 345—375), а в декабрьской — статья А. Ф. Гусева⁸ «Огюст Конт как автор курса положительной философии и положительной политики» (с. 690—730). М. И. Каринский на Соловьева не ссылается, а А. Ф. Гусев указывает на его рассуждение о позитивизме, составляющее приложение к «Кризису западной философии».

- * Может быть, будет нелишним представить попутно краткие разъяснения относительно этого сомнительного закона. Положим, перед нами независимые друг от друга ряды проявлений: $a, b, c, d, e, \dots, a', b', c', d', e', \dots, a'', b'', c'', d'', e'', \dots$. Пользуясь приемами сравнения и сопоставления, применяемыми нами вообще в области проявлений, мы усматриваем постоянную и непосредственную (материальную и формальную) однородность этих рядов (что и выражено в принятых нами обозначениях). «Логический закон», сформулированный Соловьевым, утверждает, что названные однородные ряды проявлений предполагают внутреннюю однородность тех существ, которые в этих рядах проявляются, т. е. что, соответственно рядам проявлений: $a, b, c, d, e, \dots, a', b', c', d', e', \dots, a'', b'', c'', d'', e'', \dots$, мы имеем проявляющиеся существа A, A', A'', \dots , обладающие внутренней однородностью, а не какие-либо существа A, B, C, \dots , такою однородностью не обладающие (что опять-таки выражено в принятых нами обозначениях). Это было бы верно, если бы было доказано, что проявления того или другого существа представляют собою неизбежно и всегда нечто вроде его отпечатков (хотя бы и искаженных, лишь бы искажения подчинялись опреде-

известно также, что мысль о познании в опыте внутреннем нашего собственного психического существа им впоследствии от-вергалась... *



ленным законностям). Но ведь даже для области собственно феноменальной, подлежащей изучению научному, доказать это нельзя, а закон специфической энергии, установленный нервной физиологией, говорит и прямо-таки нечто противоположное. Еще затруднительнее было бы отстаивать подобный тезис, если под проявлениями и существами мы будем подразумевать не наши представления и вызывающие образование их внешние реальности, поскольку эти последние определяются научным исследованием, а феномены и ноумены, как они намечаются философским мышлением. Помимо многого другого, тут ведь нужно было бы еще разобрать, насколько понятия об однородности и разнородности, выработанные в плане феноменальном, могут быть так или иначе сопоставляемы с однородностью и разнородностью в плане ноуменальном. Достоинно внимания, что в «Оправдании добра», когда Соловьеву пришлось, конечно, встретиться с вопросами о бытии или небытии внешнего мира и других людей, ближних и неближних, ссылок на соображение, изложенные в статье «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания», не содержится.

* См.: Первое начало теоретической философии // Соч. Т. 8. С. 165; Ср.: Лукьянов С. М. Примеч. 701. С. 8 и сл.



А. А. КОЗЛОВ

Вл. Соловьев как философ

«Кризис западной философии против позитивистов»
Владимира Соловьева. М., 1874 г.

Я бы желал, чтобы автор «Кризиса западной философии» не сомневался в том, что моей нижеследующей критикой будет руководить только потребность в философской истине, потребность разъяснить себе, каким образом другой (именно, в данном случае г. Соловьев) дошел до обладания ею во всей полноте, ибо, по-видимому, автор находится в этом завидном положении. Я еще ищу эту истину: по временам, кажется, блистает она передо мной, но снова скрывается в тумане сомнения. Помоему трудность добыть философскую истину зависит от самого предмета. Но как бы то ни было, для моего индивидуального критерия философской истины (а именно индивидуального, помоему, к сожалению, и нет), т. е. для *личной уверенности*, что все противоречия преодолены, что логика и чувство истины удовлетворены, книга г. Соловьева не разрешает всех противоречий философского познания, и положительные результаты этого познания еще в дороге. Впрочем, может быть, это только недоразумения, и дальнейшие разъяснения г. Соловьева рассеют их. Надеюсь, что он сам, если признает законность недоразумений, моих или других его критиков, которые, вероятно, окажутся, не допустит, чтобы его *сочеловеки* и *сограждане* бродили в тьме относительного такого важного предмета, как философская истина. Надеюсь также, что, ради важности предмета, он не сочтет особенно придирчивым замечания и выражения моей критики, к которой и перехожу.

<...> Теперь в дальнейшем нашем движении за мыслью г. Соловьева мы имеем пункт прикрепления: ясно, *что он представляет себе религию и философию взаимно друг друга исключаящими*. Но так ли это? Действительно ли они не могут

ужиться в мире? Мне кажется не так, и г. Соловьев потому только так думает, что, как было уже замечено, смешивает не только религию и философию, но еще и богословие, а смешивает, конечно, потому, что не привел к суждению этих понятий. Я не стану распутывать этого смешения; пусть сделает это сам автор «Критики западной философии». Я недаром так долго стою на исходном пункте его диссертации и с такими усилиями стараюсь сориентироваться в тумане его положений. В награду за труд я приобрел ключ не только к началу, но и ко всей книге г. Соловьева. Дело в том, что мысль о несовместимости религии с философией проходит через всю его книгу, где тайно, где явно, и высказывается то запутанно, как это мы видели в начале, то довольно ясно, как это мы увидели в конце книги. Но для дальнейшего пути за автором мне нужно еще сказать несколько слов об отношении наук друг к другу.

Было уже сказано, что философия есть наука о мире в его целом, или наука о системе вещей, явлений. Ее задача охватить все явления мира и внешнего и внутреннего и ответить на вопрос: что такое мир в его целом, т. е. схватить в понятиях и выразить в суждении общую связь вещей и групп вещей, — гигантская задача, которую она в своем развитии и силится разрешить. Но никак нельзя допустить, чтобы в разрешении этой задачи она могла обойтись без помощи остальных наук, исследующих части, или, точнее сказать, стороны мира; напротив, без них она нуль. Выходя из некоторых предположений, обоснование которых собственно лежит на философии, каждая частная наука должна самостоятельно исследовать свою сторону мира, руководясь в своем движении преимущественно его же самого прежде сделанными приобретениями. По мере получения результатов от своего исследования частная наука передает их философии; тоже делает и всякая другая частная наука. Над этими-то результатами и оперирует философия. Но в чем же состоит ее верховенство и контроль над частными науками? А вот в чем: вздумает, например, химия полезть в область психологии или этики и обменять типичные и нравственные явления с своей точки зрения, с точки зрения химического сродства: тогда является философия и указывает химии дверь из области психологии. <...> Но и философия делает свое дело не произвольно: она руководится высшею инстанцией, ложной в обширном смысле, т. е. познанием, наукой о самой познающей деятельности, составляющей общую основу как для частных наук, так и для самой философии. <...> Философу должны быть известны существенные и главные положения частных наук, состо-

яние частной науки и даже специальные приемы их. Но и ученому специалисту, если он хочет обнимать свой предмет шире, нужно быть до известной степени философом и логиком, т. е. иметь ясное понятие о состоянии этих наук, о вопросах, стоящих в них на очереди: тогда и он в своей частной области может быть очень полезен для высших наук тем, что ярко и целесообразно освещая предмет со своей стороны, может содействовать и освещению предмета со всех сторон... Собственно идеал познающего человека вообще тот, чтобы он был в одно время и специалистом ученым, и философом, и логиком. <...>

Но снова воротимся к г. Соловьеву. Так как в силу выше приведенных соображений, деятель и в частных науках, и в философии, и в логике один и тот же, т. е. познающий разум, то, как и следовало ожидать, не философия, а именно сам разум оказывается, по г. Соловьеву, не совместим с религией. <...> И здесь опять та же песня: (*личное мышление* противоплагается какому-то *безличному*, т. е. происходящему не в индивидуумах, а где-то в пространстве); далее, является какое-то *раздвоение* между разумом и верою, как будто разум и вера были прежде в одном ящике, а тут положены в разные и вышло вместо одного ящика — два. (На этом *раздвоении* тоже разъезжали славянофилы, замечу в скобках.) Да скажите, ради Бога, где же совершается процесс, называемый верою, как не в душе, где действует и разум. Да и что же такое вера, как не восприятие разумом одного лица, представлений, понятий, и целых суждений, выработанных разумом другого лица, и притом всегда восприятие на более или менее достаточных для воспринимającego основаниях? <...>

Далее, для меня решительно непонятно, почему г. Соловьеву кажется, что науки и философия решительно и вполне бессильны в деле влияния на природные массы, а потому, по его мнению, ученый и философ должны решительно «отказаться от вопросов жизни». Факты говорят против того. Правда, наука и философия проникают медленно в сознание масс, но все-таки проникают, и притом главная причина этого медленного проникновения заключается вовсе не в том обстоятельстве, что они возделываются и развиваются *отдельными лицами*, а в тупости, невежестве, суеверии, крайней бедности этих масс, с одной стороны, а с другой, в противодействии, которое противопоставляют этому проникновению политические и другие страсти человеческие. Но ведь и христианское вероучение медленно пролагало себе путь в сознание масс; ведь потребны были несколько веков, чтобы проникли в сознание их самые

элементарные положения христианства. Да неужели и в самом деле *духовная жизнь* большинства народов так-таки всецело и определяется христианскою верою? Не *выдумал ли* это г. Соловьев? По-моему, определяется, но далеко не всецело, а весьма и весьма слабо. <...>

Пункт второй моего разногласия с автором «Критики западной философии» составляют упреки, делаемые им философии Шопенгауэра. <...> Я не могу согласиться, чтобы Шопенгауэр «олицетворял свою метафизическую волю» и смешал с нею индивидуальную волю. «Недоразумение», о котором говорится далее, по-моему, не существует. Для Шопенгауэра воля вовсе не была метафизической сущностью, а ее проявлением в мире. <...>

Третий пункт моего великого недоумения в диссертации г. Соловьева составляет отношение его к Гартману¹. Недоумение настолько велико, что я сомневаюсь, несмотря на уверения г. Соловьева, чтобы у него было много общего с этим мыслителем. Для разъяснения этого пункта я считаю нужным очертить вкратце метод отношения автора к различным им философским системам. Изложив докантовскую философию, он подводит ей итог: в этом итоге значится, что «положительных результатов» она никаких не произвела. Далее, изложив Канта, упрекает его в непоследовательности, становится на точку зрения Фихте, излагает философию Фихте, затем естественно переходит к Шеллингу и Гегелю. В итоге этого движения тоже сказывается отсутствие «положительных результатов». Потом, указывая на естественный выход из Гегеля в материализм, излагает основные начала материализма. В критике материализма становится на точку зрения Контова позитивизма и в конце подводит итог этому движению. В итоге опять-таки не оказывается «положительных результатов». Затем начинается изложение философии Шопенгауэра, открывающей новое окно в область философского познания; далее следует Гартман. Затем следуют упреки Шопенгауэру (мы видели какие) и Гартману «в алогизмах и гипостазировании отвлеченностей». Затем (с. 76) появляется, неизвестно зачем, снова воскресший Гегель со своей логикой, потом снова исчезает, хотя не безвозвратно. Наконец, подводится общий итог всему рациональному и эмпирическому философскому движению: этот итог выражается в двух остроумных силлогизмах (с. 104, 105), из которых явствует, что оба направления односторонние и в силу этого не дали никаких «положительных результатов». Далее сказано, что Гартман снял эти односторонности и в результате его синтетической дея-

тельности оказались положительные результаты, оказалось достоверное сознание. Описание того процесса, которым Гартман примирял односторонности всей предшествующей философии занимает полторы страницы (с. 107—108). Далее, после краткого отступления опять к Конту, Спенсеру и другим указывается (с. 113), что «Гартман *бесспорно* доказал целесообразность мирового процесса» и на полстранице излагаются главные положения его философии. Потом после нового указания на алогизмы того же Гартмана рассматривается этическое учение различных философских систем (с. 116—123). Наконец, вдруг на с. 123 и 124 появляются окончательные результаты всего философского движения с Гартманом и самим г. Соловьевым включительно «*по логике, метафизике и ифике*».

Здесь мы остановимся. Во всем вышеописанном ходе г. Соловьева есть очень много положений, с которыми я не мог бы согласиться (это выше и указано относительно Шопенгауэра); но эти контраверсии привели бы меня к необходимости зайти слишком далеко и выйти из пределов критической статьи. Поэтому, положим, для краткости, что все противоречия и односторонности, которыми страдали предшествовавшие Гартману системы, сняты и примирены. В таком случае, кажется мне, следовало бы г. Соловьеву показать, как именно сделано это Гартманом, и для того изложить весь ход мышления Гартмана обстоятельнее и подробнее, чем это сделано, а также выяснить отношение его ко всем предшественникам. Действительно, кажется странным, что г. Соловьев, который, по-видимому, опирает на Гартмана свою собственную философию, посвятил ему в разных местах своей диссертации счетом *двенадцать страниц*, почти половина которых занята опровержением «нелепостей, алогизмов и противоречий того же Гартмана». Это тем более странно, что г. Соловьев отвергает главные и существенные выводы гартмановской философии. При этом обстоятельстве, кажется мне, следовало бы г. Соловьеву не ограничиваться одним голословным указанием, что Гартман впал в нелепости и алогизмы, потому что, мол, это хронический недуг заказных мыслителей впадать в оные... Ведь сам же г. Соловьев говорит про «прочный из несокрушимых эмпирических материалов орудьем крепкой логики возведенный фундамент» (с. 97), на котором зиждется философия Гартмана. И вдруг с такого-то фундамента появляются выводы и заключения совершенно нелепые. «Что же, Гартман сошел с ума, спрашивает изумленный читатель? А еще говорят, что был бы фундамент, были бы посылки хороши: заключение верное не мудрено сделать». И не-

доумение читателя совершенно основательно. Вернее всего предположить, что в этом фундаменте и заключается корень ошибок. Г-ну Соловьеву следовало бы показать, где именно положено начало ошибок и алогизмов. Но читателю предстоят еще другие сюрпризы. Г-н Соловьев совместил относительно Гартмана утверждения, которые решительно невозможно соединить. <...>

Вообще я не могу взять в толк, какая надобность г. Соловьеву непременно опираться свою собственную философию на Гартмана и для этой цели урезать Гартмана, выкидывать его алогизмы и вообще подсовывать ему то, с чем Гартман сам никогда бы не согласился и что из него не следует. Неужели же г. Соловьев и в самом деле думает, что Гартман неопровержим, за исключением того, что сам г. Соловьев находит нелепым и алогичным в философии бессознательного. Я, признаюсь, высоко ценю большой талант Гартмана и довольно важные *действительные* его вклады в философскую науку; но думаю, что его система (забудьте *его*; а не подставляемая ему г. Соловьевым) не выдержит критики именно «в фундаменте». Но входить в критику Гартмана мне теперь нет надобности, ибо я признаю, что г. Соловьев только, по-видимому, на него опирается: с самим же Гартманом я надеюсь иметь дело особо, в свое время и на своем месте. Но пока я попросил бы г. Соловьева объяснить не в виде неопределенных выражений: «несторонний синтез, фундамент» и т. п., а категорически, что он признает у Гартмана за верное и чего не признает. Учение Гартмана о целесообразности, несомненно, нравится г. Соловьеву, а потому о нем я и не спрашиваю. Но признает ли он учение Гартмана о происхождении сознания? Признает ли он учение о премудрости Бессознательного? Признает ли учение Гартмана о перевесе в мире страданий над наслаждением? Признает ли его учение об индивидуализации и учение об объективном явлении в противоположность учению Канта и Шопенгауэра о субъективном явлении? Если г. Соловьев все это признает, тогда я ему докажу, что учение Гартмана о прекращении мирового процесса и что его «абстрактная диалектика обоих начал» (с. 115), изложенная в последней главе «Философии бессознательного», логически и законно вытекают из «возведенного им фундамента». Но я желаю категорического ответа, т. е. всего лучше было бы, если бы г. Соловьев указал прямо на те главы «Философии бессознательного», которые он признает. <...>

Итак, что же сказать об окончательных выводах, выставленных г. Соловьевым на последних страницах его диссертации

(с. 123 и 124). Ничего другого нельзя сказать, как то, что они просто падают с неба. Может быть, они имеют какое угодно прочное основание, но только не в философии Гартмана, а в философии самого автора. Но, оставляя в стороне то, что это выводы не гартмановские, спрашивается, что же они сами по себе? А вот посмотрим. Они выражены так:

1) *По логике* или учению о познании: признание односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания на западе, а именно направления *чисто рационалистического*, дающего только *возможное* познание, и направления *чисто эмпирического*, не дающего *никакого* познания, — и тем самым *утверждение истинного философского метода*.

2) *По метафизике*: признание в качестве *абсолютного* всеначала, вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей, — *конкретного всеединого духа*.

3) *По ифике*: признание, что *последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютного 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*.

По-моему, эти выводы сами по себе представляют нечто неуловимое для понимания. Как видится, «истинный философский метод», по г. Соловьеву, состоит в том, чтобы соединить с «чисто рационалистическим направлением, дающим возможное познание, чисто эмпирическое, не дающее никакого познания»? Но возможность + нуль дадут опять-таки одну возможность, но не истинное познание! Далее, что значит: «по метафизике философия дала в результате признание *конкретного всеединого духа* в качестве *абсолютного всеначала*? Тут и «абсолютное», и «всеначало», и «конкретное», и «всеединый», и «дух» — убийственные слова, требующие целых страниц для разъяснения. И будто посредством всех этих слов, как думается г. Соловьеву, философия подаст руку и положительной науке, и верованиям народных масс?! Сомнительно что-то? Попробуем, однако, сравнить эти слова с тем, что лежит в основе сущего по учению Гартмана. У него значит: «начало всего сущего есть единая *субстанция* с двумя *атрибутами*: волею и мышлением (идеєю)». Для масс это не понятно, но, по крайней мере, для образованных людей понятно. Но что касается до «*конкретного духа*», то я, признаюсь, недоумеваю, чтобы такое значило это выражение. Я имел случай близко изучить Гартмана и, сколь-

ко помнится, на более, чем 50 листах (последних изданий) этого произведения ни разу не встречал такого сопоставления понятий, как *конкретный дух*?! Странно. *Конкретный* и *абстрактный* это предикаты наших представлений о видах, но едва ли они могут быть предикатами самих вещей. Сомневаюсь, чтобы возможны были такие выражения, как, например, *конкретный заяц*, *конкретная осина*??! Далее, по ифике, хоть убей, нельзя понять ни первой, ни второй половины фразы. Что значит в первой: «совокупностью существ»; далее, что значит: «восстановление существ как царство духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»? После чего, т. е. после какого их принижения или падения они восстановятся? Как они обнимаются «всеобщностью (!) духа абсолютного»? И все-таки (с. 124) сказано, что именно эти-то иероглифы и подают руку «с одной стороны, положительной науке, а с другой, духовным созерцаниям востока»! Спрашивается, каким созерцаниям? Ведь названо одно только христианство! Шаманство, надеюсь, тоже восточное созерцание!

Но, считая бесполезным исследование о том, действительно ли выводы г. Соловьева подают руку науке и религии, я лучше укажу на оценку, которую, в сущности, делает он всему философскому движению, начиная с момента *раздвоения* до самого последнего времени, т. е., и с его собственным философствованием включительно. На с. 124 оказывается, что «эти последние необходимые результаты *западного* философского развития утверждают, в форме *рационального познания*, те самые истины, которые в форме *веры и духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока*».

«Так зачем же», — спрашивает снова изумленный читатель, — «было огород городить и огурцы садить»? Значит, все философствование ничего ровно не дало в результате; и все философы с Декарта до г. Соловьева искали вчерашнего дня, т. е. *истин*, которые давным-давно были известны всякому простому смертному, принадлежавшему к той или другой из восточных религий. <...>

Впрочем, при той основной ошибке г. Соловьева, что будто предмет философии и религии один и тот же и что будто одна при другой бесполезна и невозможна, иных выводов и ожидать было нельзя. <...> Г-н Соловьев смешивает философию с религией (в смешение, по-моему, скрытно привходит еще теология) и думает, что предмет и той и другой один и тот же. Но это коренное заблуждение! Философия есть наука о мире, а религия... Но что такое религия, я желаю узнать это сперва от г. Соловье-

ва, а потому ограничусь категорическим отрицанием: *религия не философия*. При этом замечу, что философия тогда только перейдет безвозвратно в мир прошедшего, когда перейдут туда все другие науки. Философия стоит и падает вместе с ними.

Теперь в заключении я могу выразить в двух словах все содержание моей статьи.

1) Г-н Соловьев положил в основу своей диссертации ложное убеждение, что философия и религия имеют один и тот же предмет, и на основании этого мнения в целой книге представил все философское движение чем-то, по существу, не нужным и бесполезным.

2) Г-н Соловьев решительно ничем не доказал подлинной связи своих убеждений с философией Гартмана, ибо последняя в своих выводах решительно не имеет ничего общего с последними философскими выводами самого автора «Кризиса западной философии».

Так как философией Гартмана никакого кризиса западной философии не выражается и так как для философских убеждений самого г. Соловьева оснований никаких не предложено, то отсюда следует,

3) что «Кризис западной философии» есть только продукт воображения его автора.





К. Н. ЛЕОНТЬЕВ

О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам)

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Константин Николаевич Леонтьев, своеобразный мыслитель и художник — выступает яркой фигурой на фоне нашей литературно-общественной жизни во второй половине прошлого столетия. Он родился в 1831 г. Службу свою начал военным врачом в Крымскую кампанию. С этого времени стали появляться его первые литературные опыты в «Отечественных записках» (романы «Подлипки», «В своем краю» и др.). С 1863 по 1873 г. К. Леонтьев провел на Востоке на дипломатической службе в разных городах Турции. Плодом этого явились прекрасные повести и рассказы «Из жизни христиан в Турции», печатавшиеся в «Русском вестнике». Вернувшись в Россию, он стал печатать свои политические статьи, которые потом изданы были (в 1886 г. в двух томах, под заглавием «Восток, Россия и славянство»). Последние годы жизни К. Леонтьев провел около Оптиной пустыни под руководством известного старца о. Амвросия Оптинского и скончался в 1891 году.

Мировоззрение К. Леонтьева, крайне сложное и крайне оригинальное в этой сложности, — недостаточно знакомо нашему мыслящему обществу. При жизни своей этот мыслитель-художник не пользовался вниманием, а тем более известностью; его идеи замалчивались или извращались; его страстный голос раздавался все время как бы в безвоздушном пространстве, убийственного равнодушия к нему публики, — и литературная судьба К. Леонтьева была трагична до ужаса. Только теперь, последние 5 лет, идеи «одинокого мыслителя», совместившего в своей сложной душе преклонение пред христианским аскетизмом со страстным и безусловным культам красоты, начинают привле-

кать к себе внимание. Появляются отдельные исследования о К. Леонтьеве, появился недавно литературный сборник «Памяти К. Леонтьева», дающий много материала для понимания его личности, но нет пока самого главного, нет доступного для публики собрания сочинений этого автора. Изданный самим К. Леонтьевым при жизни сборник его статей стал уже библиографической редкостью.

Как маленькое восполнение этого недостатка мы предлагаем читателям одно письмо К. Леонтьева, писанное им в год его смерти к молодому его другу, священнику И. Фуделю. Это не письмо в обычном смысле слова, а целый трактат, заставляющий задуматься над многими важными вопросами. К нему мы присоединили отрывок из другого письма К. Леонтьева (уже бывшего в печати), очень ценного в смысле характеристики его культурного идеала.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ *

24 января

...При всем моем личном пристрастии к Владимиру Сергеевичу и при всем даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений («Теократия»; некоторые места из «Критики отвлеченных начал» и «Религиозных основ», например), я сам ужасно недоволен им за последние 3 года. То есть с тех пор, как он вдаль в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства. Недоволен *самим направлением*; недоволен злорадным и ядовитым *тоном*, несомненной наглостью подтасовок. Не согласен даже с тем, что соединению Церквей так сильно может мешать своеобразное национальное

* Письмо писано было в 1891 г. в Оптиной пустыни, где в то время жил К. Леонтьев. Писал его К. Л^еонтьев несколько дней, как в дневнике занося свои мысли главным образом о Влад. Соловьеве. Это было время горячего выступления Вл. Соловьева в печати против Н. Данилевского и нашего национализма. Ему возражали Н. Страхов и другие. Я в своем письме к К. Л^еонтьеву высказал свое негодование по поводу полемических приемов Вл. Соловьева. Это и вызвало настоящий обширный ответ К. Леонтьева. Письмо печатается здесь впервые, но с необходимыми пропусками, которые не мешают следить за мыслями автора, крайне оригинальными и интересными (Здесь и далее примечания книгоиздательства «Творческая мысль». — *Примеч. изд.*).

развитие Росси, как он думает *. Если бы он не находил, что самобытность национального духа нашего и утверждение наших от Запада государственных и бытовых особенностей помешает его главной цели — *соединению Церквей с подчинением Риму*, то он и не нападал бы на культурное славянофильство ** с такою яростью и с таким ослеплением. Но я нахожу, что он в этом-то ошибается; Россия, проживши век или полвека (а может быть, и меньше) в некотором *насыщении своим национализмом* и чувствуя все-таки, что и этого как-то недостаточно для достижения апогея ее, — легче *после этого*, чем до этого может пожелать главенства папы. Вспоминаю при этом добродушного, но умного пустозвона нашего Ш... Он мимоходом в «Русск<ом> д<еле>»¹ сказал: «На что самому папе будет Россия слабая, вялая, ничтожная» (наверное эпитета не помню). Верно! На что и самому папству — Россия, две капли воды похожая на ту самую либеральную Европу, которая вот уже 100 лет, как *гонит* папство...

...Обратите внимание, напр<имер>, на то место, где я говорил ему *** об *Имп. Ирине*. Да! Много в Четьи-Минеех вы найдете святых несравненно более безукоризненных с «нынешней» точки зрения; но они не сделали того для Церкви (и для нас с вами лично), что сделала эта великая женщина. Св. Олимпиада, ученица и друг Иоанна Златоуста, всю жизнь свою посвящала благотворениям и была безукоризненной в личной жизни. Но все-таки она *сделала для учения церковного меньше*, чем эта Ирина, быть может и честолюбивая, желавшая сама царствовать, женщина! (Я говорю, заметьте, все-таки *«быть может»*, ибо если мы про знакомых и близких говорим не без основания: «чужая душа потемки»; то как браться 1000 лет спустя решить, что именно чувствовала и какую борьбу пере-

* Испанцы, поляки, французы, южные немцы, итальянцы — лет 300—400 тому назад (и даже много ближе) все одинаково и едино-временно исповедовали римский католиц<изм>; а разница государственного строя, обществ<енного> духа, вкусов и умствен<ной> жизни была между ними очень большая. Я ему писал об этом.

** Что же это А. В.... не может понять глубокой между нами разницы в том, что Соловьев враг не политического панславизма, на который он даже не прочь надеяться для католицизма. Он ненавидит именно особый культурный русизм. Я же — наоборот.

*** Н. Страхову. По поводу той же полемики с Вл. Соловьевым К. Л<е>онтьев написал 3 письма Н. Страхову, но не послал их по назначению, а переслал мне для прочтения. — *Примеч. изд.*

живала Византийская Царица, приступившая к низложению и ослеплению сына — *иконоборца!*)

«Дары» — разные, говорится; ну и «заслуги» — разные. Олимпиада — поучительный пример частной православной жизни. Ирина — пример православной твердости на государственном поприще и при тяжких условиях догматической неурядицы. Благодаря низложению и ослеплению иконоборца царя Константина, стала возможен 7-й Вселенский Собор, на котором иконопочитание возведено в догмат. Хороши бы мы были теперь с вами, мой друг, без икон и без всей той «внешности», в которой до тонкости воплощены и догмат Восточной Церкви и вся история правоверия от Адама до наших дней!

Вот видите, как же быть-то? Так *ли это*, что только *простые* умы и сердца, могут осуществить такое великое дело, как соединение Церквей? Я, заметьте, *спору об основной только мысли* вашей (и Страхова тоже), что высшие религиозные плоды даются только тем людям, которые кажутся нам добродетельными, искренними или «простыми» (как вы выражаетесь *); прибавлю, что это слово «простой» имеет в нашем языке такое множество значений, что его употреблять надо весьма осторожно, если хочешь быть *ясным*: простой — значит: 1 — глупый; 2 — *щедрый*; 3 — откровенный; 4 — доверчивый; 5 — необразованный; 6 — прямой; 7 — наивный; 8 — грубый; 9 — не гордый; 10 — хоть и умный, да *не хитрый*. Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю)**.

Я спору здесь только против основной мысли — об исключительном призвании *простых* людей к решению великих религиозных вопросов, а не о том *нужно ли* соединение Церквей и *возможно ли* оно. Надо на этот раз этот, собственно, более частный, вопрос по возможности устранить. (Как слишком трудный и сложный для частного письма.) *Помнить* только не мешает, что пока все наше вост<очное> дух<овенство> и все наши известные богословы понимают и признают только один

* Я писал в своем письме к К. Л<еонть>ву: «Пока поборниками соединения Церквей являются люди, подобные Штрессмайеру и В. Соловьеву — соединения этого не может быть и *не будет*. Орудием соединения послужат не гениальный ум и ученая гордость, а святая жизнь, соединенная с простотой и ума, и сердца, не В. Соловьевы, а простые отцы Амвросии и Иоанны Кронштадтские». — *Примеч. изд.*

** В своем письме к К. Л<еонть>ву я употребил слово «простой» в смысле «святый». Упоминаю об этом для пояснения настоящих строк. — *Примеч. изд.*

вид подобного соединения: *полное отречение* католиков от *filiouque*, от единоличной непогрешимости папы и т. д. *Правдоподобно* ли это. А если так, то мы с вами «*послушники*» восточной иерархии — имеем ли мы право даже и *в сердце* желать иного соединения? Конечно, не имеем, говоря строго. Но я не скрою от вас моей «немощи»; мне *лично* папская непогрешимость *ужасно* нравится! «Старец старцов»! Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку. Ибо руку-то у папы и *порядочные* протестанты целуют; а либеральные... конечно, нет. Уж на что Т. И-ч Филиппов строгий защитник «старого» православия; но и тот говорит всегда: «искренне-верующий православный не может не сочувствовать католикам во многом и не может не уважать их и вынужден даже нередко из усердия к своей вере завидовать им». Сверх того, что римский католицизм нравится и моим искренне деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию, и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум, сверх этого я еще думаю, что такой оригинальный (для русских) взгляд, как Влад. Соловьева, и при тех ресурсах, которыми его одарила судьба, не может пройти бесследно. Я *уверен*, даже, что не пройдет. «Богобоязненность» и послушание своему духовенству вы знаете, у нас слабы; а жажда нового, и в особенности жажда *ясного* и *осязательного* у нас в обществе неутолима. Разлюбивши *простой*, утилитарный прогресс, разочаровавшись в нем, грядущие поколения русских людей не накинута ли толпами на учение Соловьева, не только благодаря его таланту (или, вернее, *гению*), но и благодаря тому, что самая мысль «идти под папу» — ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупна.

В его учении много сторон; но, не распространяясь здесь, предложу вам поискать об этом в письмах моих Страхову*; там есть кратко об этом. Не знаю, право, на счет *земного благоденствия после соединения Церквей под папой*, — как решить: хитрит Соловьев или верует сам в эту химеру? Иезуитизм ли это (весьма ценный и *целесообразный в наше дурацкое время*) или та «духовная прелесть», о которой я упоминал (в письме**)?

* Не посланных по назначению, а присланных мне. — *Примеч. изд.*

** К Н. Страхову. Там он писал: «Монахи зовут “духовной прелестью” то состояние, в котором строгий аскет начинает, забывшись, воображать себя святым, свыше на что-то особое призванным и т. д. Пожалуй, что построение Соловьева больше похоже на это, чем на рассчитанное притворство». — *Примеч. изд.*

«Чужая душа потемки»! Из уважения к его уму — желал бы думать, что он весьма ловко и даже как бы вдохновенно иезуитствует; но *не верит*, ибо это глупо. Из желания же верить его *сердечной совестливости* (так как я его *крепко люблю*) — хотел бы предпочесть искреннее и *глупое заблуждение*.

Но допустим, что это иезуитизм в том смысле, что он говорит сам себе: «Нынешнему народу скажи просто Церковь, папа, спасение души — они отворотятся; а скажи, что при посредстве папы и Церкви на земле воцарится на целое 1000-летие та любовь, та гармония, и то благоденствие, о котором вы вот уже более 100 лет все слышите от прогрессистов, а без Церкви и папы — это невозможно, ибо только через них действует Бог, Которого признать необходимо и Которого *очень многие* теперь ищут и жаждут... Скажи так (мечтательно и ложно) — они примут во имя этой лжи и этой мечты и то, что в моем учении *возможно, правильно, реально, осуществимо*» и т. д.

Допустим, что он так думает; разве с *практической* стороны он не прав? Допустите еще, что лет через 10, 20 его учение (при слабой по-прежнему организации нашей учительствующей Церкви и т. п.) приобретет множество молодых, *искренних* и энергических прозелитов, подобно нигилизму (тоже *ясному*) 60-х и 70-х годов. Из *общества* идеи просачиваются понемногу и в *духовные училища и ко Двору (Нь)*. Мы видели, что в настоящее время хомяковские *оттенки* (по-моему, неправильные и в некоторых отношениях *полупротестантские*) просочились уже в Духовные академии. А ведь соловьевская *мысль несравненно яснее* и осязательнее *хомяковской*. («Любовь», «любовь» у Хомякова; «Истина, истина» — и только; я у него в богословии, признаюсь, ничего не понимаю, и старое *филаретовское* и т. д. более жесткое мне гораздо доступнее, как более *естественное*). Вообразите, что в Духовных академиях не удовлетворяются более «сладким» туманом Хомякова и спрашивают себя: «Ну, а дальше что?» Вообразите при этом все большее и большее сближение с *католическими* славянами; вообразите, что осуществился тот панславизм, которого я так боюсь (не с католической, *конечно*, а с либеральной стороны; а как удержаться от этого панславизма надолго — в случае всеобщей войны и *прямой невозможности* сохранить более единство Австрии). Вообразите в то же время и на Западе возврат к религии, после ужасов социалистической анархии.

И если таким образом через 20—25 лет те семена, которые Соловьев сеет теперь с такой борьбой, с такой, допустим, хит-

ростью и даже несимпатичной злобой, начнут приносить обильную жатву (*реальными и здоровыми* сторонами учения), то разве не простят ему все его и *извороты*, или его *мечтательные бредни*.

«Гармонии» (à la Достоевский); «всеобщей любви», конечно, не будет; (для этого, как справедливо сказал в «Р<усском> об<озрении>» Ионин *) и как я давно думал, надо нам «химически» ** переродиться); «молочные реки» и тогда не потекут в «кисельных берегах» — это все чушь, противная и здравому смыслу, и Евангелию, и естеств<енным> наукам даже. И если *совокупность* всех выше перечисленных условий приведет (например, все это) к соединению Церквей под папой, — то скорее может случиться, что русские, в одно и то же время столь расположенные к *мистическому подчинению* и столь неустойчивые в страсти разрушать, столь бешеные, когда они одушевлены, — скорее, говорю я, может случиться, что эти русские паписты не только не будут кротки, как советует им зря Вл. Серг<еевич>, а *положат лоском* всю либеральную Европу к подножию папского престола; дойдут до ступеней его через потоки европейской крови.

И тогда разве *не простится* ему и ложь? Простится, мой друг! Да еще скажут «Великий человек! Святой мудрец! Он сулил журавля в небе; но *он знал*, что даст этим нам возможную синицу в руки!» И если кто (предполагаем в случае успеха) скажет тогда: «Он не хитрил, он сам заблуждался и мечтал о невозможном...» на это ответят: «Тем лучше. Это трогательно».

* К. Леонтьев ошибочно думал, что под псевдонимом Spectator в «Русском обозрении» пишет наш бывший посланник в Бразилии Ионин. — *Примеч. изд.*

** Впрочем, Соловьев, кажется, и до этого домечтался (или, «дохитрил» — не знаю). Астафьев еще в 83 году рассказывал мне следующее. Он спросил у Вл. Серг<еевича>: «Что такое будет у Вас в вашем предполагаемом третьем отделении, в Теургии (Теософия, Теократия, Теургия; Богомудрие (Крит<ика> отвл<еченных> начал), Боговластие, Боготворчество)». Соловьев отвечал: «Там будет о семи Таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но и физически, и эстетически». Вот как далеко он поднялся! Поэтому ему и известный Фурье нравится; у него тоже предсказывается 40 000 лет апогея блаженства на земле, под влиянием приятной и любвеобильной организации общества не против страстей, а по страстям и влечениям. Изменится даже вкус моря на приятный; разовьются новые органы у людей и т. д. (Консидеран, ученик Фурье, продолжил эту теорию в 40-х годах).

От деятельности всех истинно великих умов и характеров остается *нечто прочное*: а то, что имело более косвенное и преходящее назначение, скоро пропадает. Победы Наполеона I имели косвенное и преходящее значение, ибо цель его: *господство Франции* над всей Западной Европой не была достигнута; но, знаете, благодаря чему, — вот уже скоро 100 лет как *будничная жизнь* Франции (полиция, суд, отношение к собственности, торговля, промышленность, весь строй административный) считается *образцовой* с точки зрения *порядка*? Благодаря тому, что во время Консульства и Империи (т. е. в течение каких-нибудь 15 лет) Наполеон между двумя войнами находил время устраивать эту ежедневную жизнь на новых, данных революцией, началах *всеобщего гражданского равенства*. Этого равенства в то время нигде, *кроме Франции, не было*: и на этом «песке» равенства, (как Наполеон сам говаривал) приходилось все утверждать; он это сделал; и какова бы ни была *дальнейшая* будущность Запада и *человеч<ества>* вообще, приходится признать, что с его времени ни одна другая держава не может у себя производить эгалитарных реформ без сознательных заимствований и невольных подражаний демократическим порядкам Франции. И у нас тоже все «благодетельные» реформы, за незначительными оттенками, суть реформы наполеоновской Франции. (Значительно у нас только то, что крестьянские земли сделаны не то что совсем неотчуждаемыми, а трудно отчуждаемыми; и теперь государственная мысль *колеблется* между риском постепенного обезземелия мужиков и смелой решимостью объявить их земли раз навсегда *государственными и неотъемлемыми*: это действительно своеобразно; остальное же в реформах наших почти все чужое и более или менее *французское*. Увы!)

Так и от Соловьева *нечто большое должно остаться*. Останется же столь поразительная и простая идея *развития Церкви*, против которой *тщетно* спорят и, вероятно, будут еще до поры, до времени спорить наши правосл<авные> богословы, воображая, *почему-то заодно с самим Соловьевым*, что идея эта *непреренно* ведет в Рим. Тогда как напротив того, она скорее может подавать нам надежды на дальнейшее самобытное развитие Восточн<ой> Церкви. (К. очень хорошо об этом писал, хотя и мимоходом; мысли эти мои, но он, спаси его, Господи, кстати, и очень ловко ими, воспользовался в «Гражданине». Я был рад, потому что вы знаете, какое у меня дурацкое обилие мыслей; сам же я *физически* не в силах уже их распространять; кстати же сказать — и вы *воруйте* на здоровье, что

понравится и с чем сердце ваше согласится. Это мне будет *лестно* и только. *Иначе* ведь нельзя *развивать* учение.)

Останется ли от Соловьева только эта *идея развития* Церкви, или нечто еще более общее, — только истинно *великий толчок*, данный им русской мысли в *глубоко мистическую* сторону, ибо он, будучи, несомненно, самым блестящим, глубоким и *ясным* философом-писателем в *современной Европе*, посвятил свой дар *религии*, а не чему-нибудь другому? (Небывалый у нас пример; да и нигде в XIX веке.) Или произойдет действительно соединение Церквей, под *папой* ли, или, напротив того, благодаря Соборно-Патриаршей централизации, на Босфор (причем «кисельные берега» отвалятся сами собой, и будет *по-прежнему* на земле стоять стон от скорбей, обид и лишений); как бы то ни было, *след будет великий...*

Это кончено! А о том, прав ли он чисто *догматически* — что сказать? *Теперь*, конечно, *не прав*: потому что все восточное духовенство с ним *несогласно*. Но вот в чем вопрос — *всегда ли он будет не прав*. *Всегда ли наше духовенство будет несогласно*? Ведь это правда, что католики не названы еще *еретиками* ни на каком Восточном Соборе. А раз этого не было, взгляд можно изменить со временем, не впадая в прямое противоречие ни с одним из семи Вселенских Соборов. Есть большая разница между взглядами вост<очных> иерархов на рим<ский> католицизм. Греческие патриархи считают его прямо *ересью* (хотя и Собора не было). А у нас многие, подобно Филарету, *не решаются* считать их таковыми, ибо только у *одних католиков* из всех *отклонившихся* от греческого православия не нарушены ни *благодать апостольского преемства в иерархии*, ни *предания св. Отец*, ни учение о семи таинствах. Вот и разберитесь, мой друг, во всем этом. Другое дело *теперь*: и другое дело *будущее*.

Довольно бы о Соловьеве; я и так отвлекся. Но в заключение скажу: печатные *политические* воззрения его просто поражают меня, не знаю только чем: *ребячеством* своим или наглым притворством. «Никого не обижай; у поляков проси прощения; евреям дай равноправность; Данилевский проповедовал ненависть к Европе — он безнравственный писатель» и т. д. Боюсь, что притворство. Ибо не далее, как в последнее свидание со мною он *говорил* мне: «Если для соединения Церквей необходимо, чтобы Россия *завоевала* постепенно всю Европу и Азию — я ничего против этого не имею». Отчего же *не печатать* этого? А все противоположное?

Вернее, что вы оба со Страховым правы, обвиняя его во лжи и иезуитизме; только, по-моему, иезуитизм с определенной мировой целью гораздо понятнее и простительнее той *личной и ненужной* фальшивости, которой дышит сам Страхов. Он тоже печатно и за *всеобщий мир* ведь стоит как будто; а посмотрите как будет рад нашим победам при случае. Тут какая же цель лгать? Ведь он не дипломат; *не обязан присягой и пристойностью* скрывать свои *политические* чувства.

28 января

...Хочется, впрочем, возразить вам еще кой что насчет *простоты ума и сердца*, о которой вы пишете, как о необходимом условии для всякого религиозного дела. Ох-ох, заблуждаетесь вы, мой голубчик!

Примеры из истории. Соловьев считает патр. Фотия преступником за то, что он не послушался папы и отложился. А Греко-российская Церковь зовет его «блаженный Фотий» и восхваляет за то же самое. (И даже столь «моральный» Хомяков, считая его человеком *лично нечистым, честолюбцем* и называя его «похитителем» патр<иаршего> престола, за стойкость в борьбе с папизмом отдает ему справедливость.) Значит — по мнению св. Соборной Апостольской Церкви, этот честолубец *ей* (св. Соб<орной> Ап<остольской> Церкви) сделал пользу! Это раз.

А потом *святой* Кирилл патриарх Александрийский² на Ефесском Соборе спас православие в союзе с *святою* же императрицей Пульхерией. (Она в то время не была еще императрицей; императором был ее брат Феодосий-младший; она сперва была вроде регентши; а когда брат вырос, то сохраняла большое влияние; а так как он рано умер бездетным, то императрицей избрали ее и *уговорили ее* выйти замуж за благочестивого полководца Маркиана, с которым она по взаимному согласию и прожила *как сестра с братом*.)

В то время ересь, вводимая Конст<антинопольским> патриархом *Несторием**, до того поколебала умы, что огромное большинство духовенства и сам император Феодосий-младший были на его стороне.

Вот если бы, мой друг, могли прочесть (по-фран<цузски>, перевода нет) «Историю» Амедея Тьерри об Ефесском соборе,

* Он до некоторой степени продолжал дело Ария; как бы умалял божественность Христа; и Богородицу даже назвал «Христородицей».

вы бы не стали больше никогда говорить об *исключительной* ценности «простых» умов и «простых» сердец! Любя всей душой православие и веруя в него как в святыню, вы бы, читая этого светского и даже легкого, но *понимающего* дело, историка, пришли бы в ужас за Церковь, когда увидели бы, в какие крайности могли бы завести одинаково и умаление Божественности и умаление человечности в Христе. Уменьшая Божественность Христа, можно было шаг за шагом уничтожать в христианстве «духовный страх» и почтение; умаляя же *человечность* Его (по Евтихию) и сохраняя за ним только божественность, можно было подсесть в корне ту *любовь к человеку-Христу*, которую мы чувствуем теперь, веруя, что Он, *как мы*, алкал и жаждал, уставал, спал, огорчался; даже смерти боялся в последние часы («моление о чаше» и т. п.).

И этот человек нашелся в лице крутого и неразборчивого (по свидетельству светской истории) — Кирилла Александрийского. Ам. Тьерри говорит, что он набрал с собою на корабли сверхлихих матросов, еще толпу полудиких египетских монахов и много *банщиков*; и, воспользовавшись попутным ветром, прибыл в Ефесс на день (или на два, не помню) раньше Иоанна патр. Антиохийского, который был вождь евтихианцев, самый сильный, ибо его епархия в то время была очень обширна и многолюдна и, сверх того, имел за себя сочувствие императора со множеством всегдашних человекоугодников. Св. Кирилл, прибывши в Ефесс и *не дожидаясь* Иоанна (что было, конечно, весьма не *простосердечно*), быстро собрал все бывшее налицо духовенство хорошего направления и занял председательское место на Соборе. Партизан ереси было тоже в городе уже немало; но, вероятно, не без согласия (*святого*) Кирилла — матросы, банщики, полунагие египетские монахи начали бегать по городу и кричать: «смерть несторианам!» Духовные лица, бывшие на стороне новой ереси, *испугались и не выходили из жилищ своих*. И еще: для правильного открытия Собора нужен был *особый* указ императора; чиновник был уже прислан с полномочиями, но этого *особого* указа *ad hoc*³ он еще не получал. Кирилл воспользовался, видимо, некоторою неопытностью этого тогдашнего «комиссара» и «действительного» статс~~кого~~ советника — сказал ему, что достаточно и полномочий (или, может быть, просто декрета об его *назначении* в Ефес для Собора) — и самовольно *открыл* Собор.

Обсудили дело скоро и *прокляли* как раз ересь Нестория и его самого, и всех его сообщников. Через пять только дней Иоанн (патр<иарх> Антиох<ийский>) въехал сухим путем в

город с огромной свитой духовенства. Но везде уже по городу висели (или были наклеены, не знаю) воззвания Кирилла с Собором, проклинавшие противников. И вот, несмотря на сопротивление Иоанна со множеством влиятельных и властных пособников, несмотря на сочувствие императора, несмотря ни на что — правоверие восторжествовало, на этот раз вовсе не *наивными*, не «любвеобильными», «не кроткими» и не «прямыми» средствами, как видите. *Ловкому* и отважному Кириллу сочувствовала и содействовала тайно, не забудьте, во всем этом деле безукоризненная, честная девственница Пульхерия*.

И вот, когда мы с вами теперь *молимся* на чудотворную *икону* Иверской Божией Матери — и с *любовью* глядим на младенца *Бого-человека*, на руках ее; то этой возможностью, этим утешением, этой *простою и возвышенною* радостью мы обязаны в *высшей* степени двум людям *вовсе не простым* — ни умом, ни сердцем: св. Ирине (иконозащитнице) и св. Кириллу (восстановителю *двух естеств* во Христе). Нет, голубчик, не пытайтесь «морализировать» историю Церкви больше, чем сама Церковь того требует! «Сила Божия и в немощах наших познается». Церковное дело требует своего «домостроительства» (т. е. *политики*); а домостроительству этому не довлеют в отдельности своей ни одни чисто идеальные, ни одни грубо практические средства. А смотря по обстоятельствам (точнее, смотря по указанию и избранию Божию**). Жаль, что вы незнакомы с той частью теократии Соловьева (изд<ана> за границей), где он объясняет как характеры Авраама, Исаака и Иакова, так и отношение Божьей воли к этим характерам их. *Я ничего подобного не читал в этом роде!* И до чего хомяковский туман против этого слаб, я выразить не могу. Конечно, мораль Нового Завета и мораль Ветхого — огромная разница; но Бог — все Бог; и человек, сколько ни смягчайся нравами, все-таки человек! И если в Ветхом Завете Господь пользовался, так сказать, разнообразными человеческими ресурсами для божественных целей своих, то из того, что мораль Нового Завета неизмеримо строже (к себе) и мягче (к другим), чем было в Ветхом, не следует еще, чтобы только одни «чистые сердца» и «добрые люди» *имели право* и назначение служит дальнейшему делу Церкви.

* Читал я это в 73 году; теперь книги не имею и могу ошибиться в частностях; но за дух события ручаюсь.

** Единство Божественной цели в разнообразии средств и путей. Или: Единство Божьей благодати в разнообразии человеческих натур. (Мое домашнее — для собственного употребления Богословие.)

Факты церковной истории противоречат такому воззрению. Еще примеры: наш Владимир был, положим, простой и добрый человек; но Константин — царь (которого дело, как *инициатора* в 100 раз важнее, чем дело Владимира — только *последователя*) разве не был прежде всего великий политик, который *вовремя* понял, что сила политическая в империи начинает переходить на сторону христиан? И какая же в этом беда? Это соображение ничуть не исключает и *сердечного влечения*. Философия греческая уже подготовила образованный класс и к *Единобожию* и метафизической *троичности основ*. Религия и греческая и римская приучили, с другой стороны, людей к *антропоморфизму*, т. е. не к чудовищному воплощению богов*, как в других *политеистических* исповеданиях, а к *человекообразной их красоте* и вообще к человекообразию. Христианство растет и растет... Оно говорит: Бог один; но троичен в лицах и явился тогда-то и там-то в виде *обыкновенного* человека такого-то и т. д. *Константин* все это знает, все это понимает и чувствует; его это *привлекает*; ни личное честолюбие или желание утвердить свою власть на сочувствии христиан; ни сознание государственного дела, требующего соображения с обстоятельствами — не только не могли мешать этому естественному влечению; но напротив того, *усиливали* его. И вот он издал указ о прекращении гонений; и потом *созвал I-й Никейский Собор*, с которого собственно *началось существование той самой Церкви*, которой мы с вами повинемся, поклоняемся и служим. А этот *равноапостольный* царь пролил довольно много крови в *междоусобных бранях* и казнил еще *вдобавок жену* свою и *сына!*..

Значит, оказалось, что и вопреки *немощам* его — сила Божия могла самым поразительным образом обнаружиться через него, благодаря его *дарованиям*, его энергии, его уму и его (не без Бога же) высокому положению. Поймите также, умоляю вас, раз навсегда, что ни жестокосердие, ни лукавство *личной натуры* — ничуть не *исключают искренности убеждений и верований*. Другое дело *мировоззрение* и другое дело *характер*. Согласитесь с этим и не сбивайте сами себя впредь смешением этих двух сторон того человека, которого вы судите.

Вы сами человек прямой, честный, искренний и меня грешного считаете тоже таковым. Пусть будет по-вашему (я сам ду-

* Как у египтян, индусов и, вероятно, у ассирийцев, финикийцев и т. д., полубыки; птичьи головы на человеческом туловище; полулвы; огромные размеры, кровожадность и т. д.

маю, что я до известной степени таков, за исключением *честности* в деньгах, ибо как должник и заемщик я много и *сознательно* даже в жизни нагрешил*. Хорошо; мы с вами оба довольно искренны и прямы (а вы, по-видимому, вдобавок и честны *всячески*); останемся таковыми, *но не будем пристрастны к тому психическому типу*, к которому мы более или менее принадлежим и которому естественно сочувствуем. Будем *пообъективнее* в суде нашем и воздадим *suum cuique*...⁴ И для высших целей нужны не только св. Павел Препростый (сподвижник Антония Вел<икого>), не только кроткая и невинная св. Олимпиада, не только простой сердцем и неученый св. Спирidon, еп. Тримифутский, не только мудрая, но честная и безукоризненная св. Пульхерия-царица; но нужны и хитрый политик и во многом жесткий св. Константин; и св. Кирилл, столь страстный и столь изворотливый; и св. Ирина, *не пожалевшая сына для Церкви*. Пороки *при них*, и пусть их судит, как Ему угодно, Господь; а *исполинские их заслуги при нас* остались и *в нас* живут, ибо, благодаря им — мы то, что мы *есмы теперь* — православные люди, верующие в *Троицу*, в *Богочеловечность Христа* и в *святость икон*.

А Филарет — светильник московский, разве был прост умом (!) и сердцем? Едва ли!

И почему вы говорите, наконец, что о. Амвросий **⁵ — человек, простой умом и сердцем? Вы упоминаете также по тому же поводу имя от. Иоанна Кронштадтского. Его я лично не знаю; в молитвенность великую и чудодейственную его *верю*; и даже в 87 году из М<осквы> писал ему больной, прося молиться за раба Божия К<онстанти>на и *получил* очень скоро *исцеление*. Это особый дар; а вот проповеди его из рук вон слабы и рутинны; особенно, если вспомнить о великолепных проповедях Амвросия Харьк<овского> и Никанора покойного (тоже не из «невинных» был, кажется, покойник!). Судя по проповедям от. Иоанна, *ума* в нем действительно особого не видно. Но, что касается до ума от. Амвросия, то уж это *мы знаем*. Это удивительно тонкий ум, и *именно в практическом направлении*, а не в *собственно-мыслительном*. Мудрость, скажу просто, даже *ловкость*, батюшки от. Амвросия изумительна и в способе *духовного* руководства, и в хозяйственных делах (напр<имер>, создание Шамордина *** в четыре с половиной года), и, нако-

* И только теперь стал исправляться.

** Оптинский старец, скончался в 1891 году.

*** Женская община в 14 верстах от Оптиной, теперь Казанская Амвросиева пустынь. — *Примеч. изд.*

нец, и в *политике* даже, которую он по своему положению и значению вынужден вести между архиереями (которые все меняются), между требованиями разнообразной паствы своей, претензиями монахов, и простодушной, но жестокой тупостью от<ца> архимандрита нашего и т. д. Это удивительно. Какая тут *простота ума*! В высшей степени сложная его (ума т. е.) изворотливость и быстрая находчивость! Твердость характера, справедливость, *прямота веры и добрых целей* — да! Чистота намерений — да! Простота же средств и приемов — нет. Не могу признать этого!

Здесь были и есть духовники, которые *проще* его сердцем; напр<имер>, о. Анатолий, скитоначальник. Это, как зовет его один из его почитателей — *огромное дитя* (сердцем, характером). Увлекающийся, жалостливый, бесконечно добрый, доверчивый до наивности; без всякой природной хитрости и ловкости; при этом не только не глупый и даже не простой *умом*, но очень мыслящий, любит пофилософствовать и побогословствовать серьезно. Понимает прекрасно (по-моему лучше от. Амвросия) теоретические вопросы вообще. Однако... однако... *все мы руководство практическое* отца Амвросия несравненно предпочитаем. А был еще здесь, ныне умерший, от. Пимен; духовник же, необычайный подвижник, простак, добряк, смиренный; сам от. Амвросий очень любил и ценил его и всегда у него сам исповедовался. Однако его детская простота, соединенная с резкой грубостью, подчиняла больше всего *деревенских баб*: а мы все уважали и любили его, а советоваться не к нему шли, а к мудрому и вовсе уже не столь простому — Амвросию...

У монахов даже есть особого рода отзыв про таких-то людей: «*Свят да не искусен*». То есть: для *своего* спасения хорош; а другим-то мало полезен!

Да если я не останавлиюсь, то я еще и несколько страниц *только примерами живыми* испишу.

Все это, повторяю, я написал не собственно с целью защитить Влад. Соловьева (которым, вы знаете, я сам теперь очень недоволен); а с целью горячо возразить вам на вашу *неосторожную по-моему* теорию *простоты и искренности*. Искренность есть большая и у врагов Церкви, у нигилистов и т. д. Искренность искренности рознь; за другую искренность казнить смертью нужно. И изворотливость изворотливости рознь; за другую изворотливость прославлять следует. А вы пишете, что для вас искренность важнее *направления*! Голубчик! Что с вами?.. Это проклятое *студенчество* ваше в вас «отрыгнуло»,

с позволения сказать, на минутку! Симпатично? В личном отношении? И то не всегда! За другую искренность по морде ударишь. Искренность + хорошее направление. Так скажите. Это совсем другое дело. Вот мне вчера случайно попалась в «Русск<ом> деле» 88 года горячая, *искренняя* статья *студента-юриста* * (Гм!) против военной дисциплины в университете; и вообще против *палки*. Я ей обрадовался (по личной любви и даже спрятал ее) *головой* покачал. Да разве в России можно без *принуждения* и *строгости* даже, чтобы ни было сделать и утвердить? У нас что крепко стоит? Армия, монастыри, чиновничество и, пожалуй, крестьянский мир. Все *принудительное*. Да и сам этот студент-юрист, недавно еще поклонник и приверженец неопределенного морального идеализма, теперь запрется по своей охоте в оглобли и хомут строжайшей и очень определенной *спиритуалистической и обрядовой дисциплины*... И теперь, в случае нужды (по примеру самих Св. Отцов), конечно, готов будет допустить даже и «палку», не какую-нибудь аллегорическую, но настоящую деревянную палку. (Тоже некрасивое средство для прекрасных нередко целей.) Для юноши живого и даровитого — 88-й год и 91-й — это 10 лет. На что же эта студенческая «отрыжка» à la Достоевский, à la Лев Толстой и т. п. «Простота ума и сердца!» «Искренность» дороже направления и т. д.

И. С. Аксаков был гораздо прямее, искреннее и благороднее Каткова⁶. А кто из них больше сделал не только для государства, но даже и для веры нашей? «Русь» Аксакова очень часто (по признанию людей, достойных доверия) лежала неразрезанной даже у единомышленников и друзей его; а «Моск<овские> вед<омости>» читались с жадностью всеми добрыми и *толковыми* гражданами России, начиная с Зимнего дворца и кончая оптинскими кельями, в которых имя его прославлялось до небес. Архимандрит наш, который ничего современного не знает и не читает, и тот, бывало, восклицал: «У нас только Катков и есть; спаси его, Господи!..»

Говорю все это вопреки моему *личному* нерасположению к покойному Каткову... Катков лично производил на меня впечатление самого непрямого, самого фальшивого и неприятного человека; но, как я уже говорил, *фальшивость характера ничуть не исключает глубокой искренности общих убеждений*. Я не сомневаюсь ни на минуту, что Катков положил бы героем на плаху голову свою за Россию; если бы оказалось это нуж-

* Это была статья в «Русском деле» за подписью «студент-юрист». — *Примеч. изд.*

ным. А прежние московские бояре на что уж были хитрецы, интриганы и даже часто мошенники, а разве они не были искренни и в вере, и в патриотизме своем??.

29 января

... Чем вознаграждает меня *печать*? Тем, что восхищающиеся на словах и в письмах *молчат* перед публикой; а другие понимают меня так превратно, так обидно, и так даже ужасно (для кончающего свое поприще человека, конечно, это *ужасно!*) — как понял меня Астафьев, или редакция «Благовеста», указывающая на мою «вражду» к *славянофильству*. (!!!)*

Я ни к какой партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу; у меня свое учение; но я положил ему только *основание*; и другие должны проверять и разрабатывать его. А где они, эти другие? Раз, два, и только!.. Так пусть так и скажут и докажут, что я ничего ни нового, ни правдивого, ни остроумного, ни полезного — не сказал... я буду знать и покорюсь моей участи... Нет, и этого никто не говорит; да едва ли и может сказать. Помешают этому: — *Определение характера всех нерусских славян*, теория «смещения»** и, наконец, *настаи-*

* В письмах моих к Страхову вы найдете противоположение: славянского идиотропизма и слав<янского> соединизма. Последнее весьма оригинальное по составу слово принадлежит не мне, а болгарам. Они стали у себя звать «соединистами» людей той партии, которые еще раньше 85-го года добивались соединения княжества Болгарского с Восточной Румелией, которая будучи населена тоже болгарам, по берлинскому трактату была отделена в особую автономическую провинцию Турции с христианским генерал-губернатором. Что касается до названия идиотропизм, идиотропист, то я сам придумал для его обозначения тех (немногих еще) людей, которые понимают, что своеобразие (хоть какое-нибудь, хоть такое, какое даже и вы обязаны желать для России и слав<янст>ва) — России и славянства вовсе с панславизмом (соединизмом) не солидарно; а скорее напротив (греч. ἰδιότροπος — своеобразный). Почему же «Благовест» не в силах понять, что предпочитая идиотропизм — соединизму, я больше всякого другого приближаюсь к Хомякову и Данилевскому. Соединизм — средство, а не цель. Это непонимание того, что я говорю — большинством и слабило мою веру в то, что я желаю для России. «Видно так и нужно». Думаю, чтобы одни (славянофилы) не понимали; а другие (Соловьев и либеральные прогрессисты) ненавидели бы этот идиотропизм.

** Культурно-историческая теория «смещения» или «триединого процесса» подробно разработана К. Леонтьевым в его статье «Византизм и славянство». — *Примеч. изд.*

вание на «страхе Божиим», настаивание, про которое Влад. Соловьев *сказал* мне в Москве: «Я хочу напечатать в “Руси” Аксакова, что — нужно большое *бесстрашие*, чтобы в наше время говорить о *страхе* религиозном, а не об одной любви». Сказал и *НЕ-напечатал* этого; а напечатал совершенно неосновательные мне возражения в защиту Достоевского и не только его, *но и Льва Толстого*; а через полгода или год отступился от *последнего* и эту часть возражений в *отдельном издании выбросил*, понявши довольно давно, что я прав...

А ведь человек, кажется, смелый и лично меня любит *несомненно*. Поневоле предпочтешь частную переписку.

На Данилевского постараюсь тоже сделать и без книги примечания*.

Но пока замечу только вот что:

1. Хотя Соловьев весьма нападаем, на самую *теорию культурных типов*, но я думаю, что с этой стороны Страхов и Бестужев-Рюмин (защищающий ее) оба правее его.

Культурные типы были и есть (хотя и везде более или менее тают на наших глазах).

Соловьев, кажется, прав в одном обвинении: культ<урные> типы не связаны с *одной национальностью*, и если *весь тип во всецелости* действительно другой, уже сложившейся, национальности не передаваем, то *по кускам*, так сказать, легко передается — (религия сполна; государственные законы; моды и обычаи; философия; стиль искусства и т. д. Примеров бездна).

2. Особые культурные типы *были*; но из этого еще не следует, что они *всегда будут*; человечество легко может смешаться в *один общий культурный тип*. Пусть это будет *перед смертью* — все равно.

3. И если даже допустить, что романо-германский тип, несомненно *разлагаясь*, уже не может в *нынешнем состоянии* своем удовлетворить все человечество, то и из этого вовсе еще не следует, что мы, *славяне*, в течение 1000 лет не проявившие ни тени творчества, вдруг *теперь под старость* дадим *полнейший 4-основный культурный тип*, как мечтает и даже верит Данилевский.

Вот *главные* мои несогласия с Данилевским, мои *поправки*.

Я понимаю, что вы тоже плохо *верите* во все другие назначения России, кроме религиозного, но почему вы пишете — не только не верю, но и *не желаю*. Это странно! Отчего не *желать*

* К. Л<еонть>в собирался прислать мне книгу Данилевского «Россия и Европа», сделав на полях ее свои примечания. — *Примеч. изд.*

добра и силы отчизне своей, — хотя бы и сомневаясь в исполнении желаний этих?

Я сам плохо верю в это (и в этом мы согласны; не понимаю — откуда вы взяли, что мы в этом *не сходимся*? Даже досадно на вас!) Но и самые сомнения наши могут быть *ошибочны*: это не математика и не *догмат* веры. Ошибиться можно и по *недоверию* точно так же, как и по *доверию*.

Напр<имер>, *обоим* нам с вами не мешает *помнить*, что и для исполнения особого и великого религиозного призвания Россия должна все-таки *значительно разниться* от *Запада* и государственно-бытовым строем своим, иначе она не *главной* религиозной станет над ним, а простодушно и по-хамски срастется с ним *ягодицами* демократического прогресса; (родятся такие уроды — ягодицами срослись).

30 января 1891 г.

...Приготовляя посылку, я увидел, что Исаак Сирин гораздо толще Данилевского и через это на посылке с одной стороны будет яма. Я этого выносить не могу и эта вещественная причина принесет, быть может, вам случайно (по-видимому — но едва ли в самом деле *случайно*) *невещественную* пользу. Я решился послать вам еще 3 сборника брошюр. Рекомендую:

1. Статью Пазухина о сословиях и особенно о дворянстве и советую сравнить эту ясность, деловитость, простоту с воплями и туманными фразами Ник. Петр. Аксакова (в «Русск<ом> деле» и «Благовесте»), с неопределенностью взглядов на дворянство И. С. Аксакова и т. д.

Не мешает также вспомнить о моем *смещении*; сословные перегородки — главное ему препятствие.

2. Вл. С. Соловьева неосновательную *защиту Достоевского против меня*; в конце 3-х речей о Достоевском. Замечу, что я *после этой* странной защиты издал 2-й т<ом> сборника моего; после нее вставил в мою статью против речей Достоевского все то место, где говорю, что *иные* видят в этой речи что-то апокалипсическое» (см. т. 2, с. 307—308).

3. Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьева, что «небесный Иерусалим» сойдет на землю, прочесть взгляды *еп. Феофана* * (Отступление и т. д.). Он говорит

* Бывший Тамбовский. Известный аскет-богослов, затворник Вышенской пустыни. — *Примеч. изд.*

совершенно другое и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные еп. Алексей и Никанор и т. д., так и все оптинские и афонские старцы. А когда Достоевский напечатал свои надежды на *земное торжество христианства* в братьях Карамазовых, то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг друга: «Уж не вы ли, отец такой-то, так думаете?» Духовная же цензура наша прямо запретила особое издание учения от Засимы; и нашей было предписано сделать то же. («Ибо, сказано было, это может подать повод к новой ереси».)

Вот в чем уже *вовсе* не прав Вл. Соловьев (вместе с Достоевским) в этой *явной* ереси; а в стремлении к католичеству — гораздо меньше вины.

4. Советую также перечесть — «О развитии (догматической) Церкви» Соловьева же. *Вот где его торжество!* Это, согласитесь, верх совершенства по силе, ясности и правде. Католичество отличается достаточно от православия количеством весьма резких и известных признаков; и нет нужды докапываться до какой-то особо общей сущности, ни по-славянофильски натягивать все на *рационализм*, ни по-стояновски лишать права православие на *живое развитие*. (Может быть, *не будет*; а может быть, и будет; это другое дело.)

Весьма бы вы хорошо сделали, если бы из этих 3-х брошюр и изо всего того, что пришло еще на подержание, вы не поленились сами сделать нужные выписки.

Весьма пригодится и избавит раз навсегда от новых перечитываний и разыскиваний «текстов».

И вы долго еще не будете в силах покупать много книг, и я все не могу отдать вам теперь, так как при всем моем желании бросить мое неутешительное писательство — *нельзя* еще этого сделать.

Исходите всегда мыслью из идеи развития, осложнения и смещения — и вы редко будете ошибаться. Ибо это *реальнее* всего — и дает мало простора пристрастиям и несбыточным мечтам.

Как видите — идею эту можно с успехом и к *религии* приложить, не рискуя ни погрешить, ни согрешить. Ибо и религия — вещь вполне *естественная*.

ПИСЬМО ВТОРОЕ *

Настоящий культурно-славянский идеал, — писал К. Леонтьев, — должен быть скорее *эстетического*, чем нравственного характера. Ибо если рассматривать дело с *реалистической* точки зрения, не увлекаясь какою-нибудь добродушною верой в осуществление того, чего мы *сердцем* желаем, то придется согласиться, что эстетические требования осуществимее в жизни, чем моральные. Надо и для своего народа ждать чего-то такого, чему примеры бывали, а не такого, чего никто не видел. Можно предполагать, например, что найдется еще где-нибудь такое оригинальное млекопитающее животное, которое не будет похоже ни на одно из ныне известных, но можно ли воображать, что у него не будет мозга, печени, сердца и т. д. Нет — нельзя, как нельзя вообразить себе будущее *только моральным*, — если же мы скажем — *эстетическим*, то этим мы сказали *все*; и слово *только* совсем тут и приставить нельзя. Можно начертить такой приблизительно чертеж:

Мистика

(особенно положительная религия)

Этика и политика

Биология (физиология человека, животных и растений, медицина и т. д.)

Физика (то есть, химия, механика и т. д.) и эстетика.

Критерий *только* для *единоверцев*; ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански, и наоборот.

Только для человека.

Для всего органического мира.

Для *всего*.

«Как же вы будете хоть бы с оптинской точки зрения судить, например, знакомого вам турка или буддиста? Что вам грешно, то ему не грешно, и наоборот. Только в самых общих

* Это письмо было писано 6 июня 1888 г., в первый год знакомства моего с К. Леонтьевым. Вызванное моими соображениями о нашем национальном идеале, оно раскрывает собственный эстетический идеал К. Леонтьева так ярко и определенно, как ни одна из его печатных статей. Кстати, оно дает ответ на заключительную мысль предыдущего письма: «исходите всегда мыслью из идеи развития, осложнения и смещения...»

Письмо это было использовано мною в статье «Культурный идеал К. Леонтьева» в журнале «Русское обозрение». Январь 1895 г. — *Примеч. изд.*

рассуждениях можно к чужим религиям относиться с *своею* религиозною меркою, — например, насколько в этих религиях, которые я обязан считать ложными (даже и тогда, когда они мне объективно нравятся), есть проблески того, что я должен считать истинным (в мусульманстве — вечная жизнь, в буддизме — аскетизм и милосердие). О своей религии я думаю и должен думать прежде всего с точки *спасения* моей души (а все остальное и польза ближних «приложится»); о чужой религии я могу только судить с точки зрения исторической, политической, моральной и эстетической. Считая и турка, и буддиста (китайца, положим), одинаково не назначенными для того вечного блаженства, которое мне обещано, если я последую за Христом, я могу разбирать с успехом все остальное и в этих людях и судить о самом воплощении их учения в нравственной, государственной и эстетической жизни. Нельзя, например, уверить себя насильно, что болгарин (особенно *объевропеевый*) нравственнее и поэтичнее турка, потому что он нам *единоверец*. Пробовали у нас, и выходило — противная ложь, тяжесть грубая и разочарование — одним и стыд — другим. Есть истины реальные, от которых не надо притворно и без пользы отворачиваться, раз они открылись уму. Можно сказать, что самый очаровательный мусульманин не получит вечного блаженства, а самый противный серб и болгарин, покайся и помолясь, могут его получить, и только. Религии разнообразны и потому исключительны. Практическая мораль *одна* и ко всем приложима. Это ничуть не может колебать наших *духовных* верований, если они у нас тверды и *ясны*. Естественная (то есть, тоже Богом данная) мораль одна без таинств религии — не душеспасительна; она очень приятна для сношений земных; она иногда эстетична, она удобна, уважительна; она может служить даже средством *устыдить* плохого христианина — указанием, например, на доброго турка и т. д. Но как не-христианин будет судить Бог, *мы не знаем*. А для нас есть хоть общие правила.

«Итак, мораль есть критерий для всего человечества; то же самое можно сказать и о государственных делах, о *политике*. Она — для *всего человечества*. Вы можете, как христианин, знать, что митрополит Филипп *святее*, я не говорю уж Иоанна Грозного, а хотя бы доброго Алексея Михайловича; но можете ли вы, оставаясь христианином, разобрать: кто больше угоден Богу (нашему) или дьяволу — Будда или Магомет? Конечно: нет. А их моральную и политическую (историческую) ценность вам не возбранено разбирать.

Биология еще шире. Питается (по-своему), дышит и растет всякая былинка, и умирает всякая инфузория; и самый святой человек имеет подобные же с ними общие процессы. Иметь эти общие биологические процессы удостоил и Сам воплотившийся Господь: Он кушал, дышал, жаждал, уставал, отдыхал, страдал и т. д.

«Еще шире два последних критерия — общефизический и эстетический. И тот и другой приложимы ко всему, начиная от минерала и до самого всесвятейшего человека. Минерал — весит, разбивается, плавится, уничтожается и т. д. И великий человек тоже имеет вес, одарен механическими органами, в теле его происходят, как и в неорганических веществах, химические процессы и т. д. Это физика. И с другой стороны, с эстетической, то же самое: красивы, прекрасны, привлекательны и т. п. могут быть одинаково: какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т. д. Разница между физикою и эстетикой, при всей их одинаково всеобъемлющей экстенсивности, та, что как ни премудры и ни удивительны законы физики, но они нам кажутся как бы на своем месте и в уме нашем не приходят в столкновение с законами морали. А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно, и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и даже Скобелев был несравненно развратнее многих современных нам «честных тружеников», и если у вспомнившего эти факты есть эстетическое чувство, то, что же ему делать — коли невозможно отвергнуть, что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из тех самых сельских учителей, которых вы нам в вашей брошюрке рекомендуете... * Как быть? Возненавидеть эстетику? Притвориться из нравственных мотивов, что не видишь ее? Презирать мораль? Невозможно ни то, ни другое, ни третье... Вот тут-то положительная религия вступает снова в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и при-

* Письма о современной молодежи. М., 1888. — *Примеч. изд.*

творстве; «да, это изящно, сильно, эстетично, *но это не душе-спасительно*». Рыцарская дуэль — благородна, эстетична, но она не душевспасительна. Человек, отказавшийся от поединка, видимо, *не по страху Божию*, а лишь *по страху телесному* (предполагаю, что мы знаем его характер и обстоятельства дела) производит на нас некрасивое впечатление, хоть по собственной доброте мы и пожалели его в его унижении. И, с другой стороны, кажется, трудно вообразить себе борьбу более высокую и трогательную, как и в подобном случае борьба человека храброго и самолюбивого и в то же время религиозного. И если желание «угодить Богу» победит чувство чести, если смирение перед Церковью поборет гордость перед людьми, если «святое» и «душевспасительное» подчинит в нем *благородное и эстетическое* и он, ничуть не робея, откажется от поединка, — то это истинный уже *герой христианства*... Видать я таких еще не видал, но вообразить можно; и, конечно, в старину на Западе такие люди бывали. Ну, а когда в одной из грубых и топорных повестей (60-х годов) нигилиста Помяловского, его грубо-серьезный герой Молотов говорит (*басит*, небось): «меня если кто ударит, я стреляться с ним не стану, а *поташу* в полицию!...», то я, признаюсь, желаю одного, чтобы и в полиции этой кто-нибудь догадался ему расквасить его *утилитарную и практически-моральную морду*. (Грешен — каюсь; но еще каюсь, что не могу даже и грехом большим подобное мое чувство к таким людям считать!)

«Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю; когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития, поэзию побеждает утилитарная этика — я негодую, и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего! и т. д., и т. д.

«Эстетика как критерий приложима *ко всему*, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии — непременно будет много веры, много религиозности и даже много *живой* морали. Надо поэтому ждать, чтобы в будущей России (и во всеславянстве) было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения. Эстетика *жизни* гораздо важнее отраженной эстетики искусства. Вообразим хоть графа Вронского или Евгения Онегина, с одной стороны, а с другой, Каратаева («Война и мир») или Питерщика (у Писемского); все четверо

стихов и романов не пишут; Вронский пробует писать картины, но неудачно. Но в них во всех *личной*, объективной (со стороны глядя) поэзии несравненно больше, чем в чахоточном еврее Надсоне и (по всем вероятиям) в этом несчастном Гаршине, который бросился так глупо с лестницы, написавши несколько недурных, но все-таки ничем особенно не поражающих повестей. Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) и с силами страстно-эстетическими (демоническими), *придут* и гениальные *отражения* в искусстве. Понизится в жизни уровень всех мистических сил как божественных, так и сатанинских — понизится и художественная ценность *отражения*, о котором ныне так много любят толковать (гораздо больше толкуют, чем о жизни). Франция — превосходный пример; все в ней, в ее жизни, стало бледнее, даже на *наших* глазах (на глазах людей уже немолодых, как я). Религию гонят и презирают, и верующие люди уже не находят в себе сил для кровавого в пользу веры восстания; пышности настоящей, аристократической нет; есть капиталистическая фальсификация барства. Монархия прочная, серьезная, требующая подчинения любви, уже неосуществима и т. д. И вот хоть я признаю большой талант и у Золя, и у Доде, но *жизнь* не возносит их дарований на ту высоту, на которую возносила прежняя жизнь Франции дух Ж. Санд, В. Гюго, Бальзака, Беранже, Шатобриана, А. де Мюссе и стольких других. На это есть прямо духовное, мистическое объяснение. Однажды я спросил у одного весьма начитанного духовника-монаха: отчего государственно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, цареубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате, имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично? — Никогда не забуду, как он восхитил и поразил меня своим ответом! — Бог это свет, и духовный, и вещественный; свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов, существ Богом же созданных, но уклонившихся, как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, но *все-таки свету*... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!» — Вот что сказал этот начитанный и мыслящий старец! (Кстати напомнить, — вам, вероятно, известно, что святоотеческое христианство признает *реальное существование* языческих богов; но она считает их *демонами*, постоянно увлекавшими человечество на свой лож-

ный путь! Боже, до чего совершенно, до чего ясно, до чего умно, идеально и в то же время практично — это учение!.. Чем больше его узнаешь, тем больше дивишься!)

«Итак — желать для своего отечества существования только мирного, только морально полезного, только среднеутилитарного — значит желать сперва отвратительной прозы, а потом ослабления «света», духа, поэзии и, наконец, разрушения. Желать для него поэзии, искать идеала эстетического, хотя бы с большими неизбежными пороками, страданиями, даже волей-неволей и с грехами, значит желать не только более высокого и более прочного (чем идеал утилитарно-моральный), но и даже более *душеспасительного*. Ибо, раз прилагая это общее правило в частности, например, к России, мы должны признать, что для приблизительного достижения такого культурно-эстетического идеала необходимо значительное усиление *мистических* чувств, естественно-исторически присущих нашему культурному типу, то есть *усиление Православия*. Если при этом будет по греховному несовершенству нашему и много выразительных пороков и, может быть, много и сект, то с этим мириться не только поэзия и национальное чувство, но и до некоторой степени и чувство религиозное. Если я — верующий человек, я буду стараться *сам жить* непорочнее и верить как можно *правильнее*; но я, во-первых, не буду торопиться слишком сурово судить тех из моих соотчичей, которые, не отвергая ни Бога, ни Церкви, увлечены страстями — кто блудом, кто честолюбием, кто гневной борьбой за существование и обогащение свое... ибо я смиренно знаю, что, быть может, я сам завтра сорвусь еще хуже и непростительнее их, они же могут внезапно исправиться; а во-вторых, я за православную родину меньше буду бояться с такими в некоторых (а не во всех) отношениях безнравственными людьми, как Скобелев, Лермонтов, Потемкин-Таврический, чем с такими, пожалуй, и более нравственными, как Сади-Карно, Акакий Акакиевич и даже Максим Максимыч (в «Герое нашего времени»). Также и секты; лучше борьба с упорными и возрождающимися *мистическими* сектами (вроде скопцов, хлыстов, мармонов, спиритов), чем мирная с виду (на долго ли?) жизнь слабоверующих, но довольно честных граждан с другими, тоже морально сносными, но уже *вовсе неверующими*. Вообразим себе нынешнюю Швейцарию и нынешнюю же одну русскую губернию или две, хоть Калужскую и Тульскую вместе. В этих двух русских губерниях еще возможны и в наше время и отец Амвросий Оптинский, и какой-нибудь блестящий воин, вроде хоть того же Скобелева, и такой

романист, как Лев Толстой; и пророков, и страстей очень много во всех классах. Мужики очень развратны, хотя и религиозны. В Швейцарии же на такое почти население морали средней наверное больше, но зато ни о. Амвросий, ни Скобелев, ни Толстой уже *невозможны*...

«В третьем дополненном издании «России и Европы» Данилевского есть прекрасное и глубокое замечание о том, что «красота есть духовная сторона материи». Прочтите. Хотя и «культура» и «государство» суть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлечениям этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое общество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужение, междоусобия, войны, литературные произведения, одежды, изречения, замечательные людские характеры, подвиги, страдания, добродетели и низости и т. д. Все эти явления более или менее *вещественны*, и культура тогда высока и влиятельна, когда в этой развертывающейся перед нами исторической картине — много *красоты, поэзии*. Основной же общий закон красоты есть, как известно, *разнообразие в единстве* (добровольно или более или менее насильственно — это при подобном взгляде вопрос второстепенный); будет разнообразие — будет и *мораль*; конечно, не всепоглощающая, как нынче хотят, а *восполняющая*, коррективная, а не сплошная, которая и невозможна. Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие, если бы и осуществилось, на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение, все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д.





Протопресвитер Михаил ПОМАЗАНСКИЙ

Замечания о религиозно-философской системе В. С. Соловьева

Толчок к новым течениям в русской философско-богословской мысли дал, как сказано, Вл. С. Соловьев, поставивший своей задачей «оправдать веру отцов» перед разумом своих современников. К сожалению, он допустил ряд прямых уклонов от православно-христианского образа мыслей, многие из которых восприняты и даже развиты его продолжателями.

Вот ряд пунктов у Соловьева, которые бросаются в глаза по отличию и даже прямому отклонению от исповедуемого Церковью вероучения.

1) Христианство представлено у него как высший этап в последовательном развитии религий. По Соловьеву, все религии истинны, но односторонни; христианство синтезирует положительные стороны предшествующих религий.

2) Учение о спасении мира, в том виде, как оно дано у апостолов, отодвинуто в сторону. По Соловьеву, Христос пришел на землю не для того, чтобы «спасти род человеческий». А пришел, чтобы возвести его на высшую ступень в порядке последовательного выявления божественного начала в мире, восхождения и обожения человечества и мира. Христос есть высшее звено в ряду теофаний (богоявлений), увенчивающее прежде бывшие теофании.

3) Внимание богословия у Соловьева направляется на онтологическую сторону бытия, т. е. на жизнь Бога в Самом Себе, и, за недостатком данных в Священном Писании, мысль прибегает к произвольным построениям — рациональным или основанным на воображении.

4) В жизнь Божественную вводится существо, стоящее на границе между Божественностью и тварным миром, именуемое Софией.

5) В Божественную жизнь вводится различие мужского и женского начал. У Соловьева оно несколько затуманено. О. Павел Флоренский, идя за Соловьевым, представляет Софию так: «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 Родоначальника Нового» («Столп и утверждение Истины»)¹.

6) В Божественную жизнь вводится стихийное начало стремления, вынуждающее Самого Бога — Логос — к участию в определенном процессе, подчиняющее Его тому процессу, который должен вознести мир из состояния чистой материальности и косности к высшим, совершеннейшим формам бытия.

7) Бог, как Абсолют, Бог Отец, представлен далеким и недоступным миру и человеку. Он удаляется из мира, вопреки слову Божию, в неприступную область бытия, не имеющего как абсолютное бытие контакта с бытием относительным, с миром явлений. Поэтому, по Соловьеву, необходим Посредник между Абсолютом и миром. Таким Посредником является «Логос», воплотившийся во Христе.

8) Согласно Соловьеву, первый Адам соединял в себе божеское и человеческое естество, подобно их соотношению в богочеловечестве воплощенного Слова, только это соотношение он нарушил. Если так, то и обожение человека не есть только благодатное освящение человека, а есть восстановление в нем самом богочеловечности, восстановление двух природ. Но это не согласно со всем учением Церкви, которое понимает обожение только как облагодатствование.

9) Соловьев пишет: «Бог есть всемогущий Творец и Вседержитель, но не правитель земли и тварей, из нее происходящих...» «Божество... несоизмеримо с земными созданиями и может иметь к ним нравственно-практическое отношение (власти, господства, управления) лишь при посредстве человека, который, как существо богоземное, соизмерим и с Божеством, и с материальной природой. Таким образом, человек есть необходимое подлежащее истинного владычества Божия» (История и будущность теократии)². Это утверждение неприемлемо с точки зрения славы и силы Божией и, как сказано, противоречит слову Божию. Да оно не отвечает и простому наблюдению. Человек подчиняет себе природу не во имя Божие,

как посредник между Богом и миром, а для своих собственных целей и нужд эгоистических.

Отмеченные здесь некоторые пункты расхождения взглядов Соловьева с учением Церкви показывают неприемлемость религиозной системы Соловьева в ее целом для православного сознания.





М. М. ТАРЕЕВ

Христианская свобода. Основы христианства

<ОТРЫВОК>

В. С. СОЛОВЬЕВ

Философская система В. С. Соловьева представляет из себя замечательный опыт всеобъемлющего синтеза. Прежде всего, в его философский синтез вошли, в качестве строительного материала, почти все значительные философско-религиозные направления. Затем, его философская система обнимает все части философского мышления, решает все философские вопросы: в ней мы находим гносеологию, онтологию, философию религии, философию истории, эстетику, нравственную философию, причем его философская мысль углублялась мистическим созерцанием, одушевлялась поэтическим творчеством и возбуждалась горячим публицистическим вниманием к вопросам текущей жизни. Наконец, и со стороны содержания, по самому своему существу, его философия стремилась к высшему примирению противоположностей человеческого существования. «Человек, по словам Соловьева, совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество» *. Решение этой противоположности, лежащей в самом корне нашего существа, составляет основной движущий нерв его философского мышления. Поэтому его философия существенно входит в линию того движения русской мысли, которое мы исследуем, — и образует в этом движении наиболее ясную, твердую и, может быть, ценную ступень. При этом Соловьев,

* Собр. соч. Т. III. С. 111.

что для нас очень важно, сознательно тяготеет к религиозно-христианской точке зрения. На прямой вопрос: «чему учит Владимир Соловьев?» — он, с полным основанием, кратко и определенно отвечал: «*своего* учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства — идею царствия Божия, как полноты человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной, и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотою Божества».

Интересуясь собственно проблемой высшего синтеза, я не буду излагать философию В. С. Соловьева во всей полноте ее составных частей. Я совершенно не затрону его гносеологии и онтологии.

Относительно гносеологии В. С. Соловьева можно сказать, что она, вполне соответствуя содержанию его философской мысли, служит лишь общему и широкою основой ее идеалистического направления и не имеет роковой связи с конкретным содержанием его философских построений. Это настолько несомненно, что последний зрелый пересмотр своей системы Соловьев начал не теоретической, а нравственной философией, провозгласив ее решительную независимость от философии теоретической вообще и, в частности, от той ее части, которая рассматривает права и границы наших познавательных способностей. «Создавая нравственную философию (которой Соловьев указывал задачу — установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинной религией и здравою политикою), разум только *развивает*, на почве опыта, изначала присущую ему идею добра 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». Только в конце своей нравственной философии автор делает «переход к теоретической философии».

Равным образом и метафизические концепции Соловьева мы можем оставить в стороне без всякого ущерба для религиозного вопроса. Для этого вполне достаточным основанием было бы приводимое ниже указание на повторность в философских суждениях Соловьева. Но кроме того, мы имеем в виду существенное отличие мышления религиозного от мышления философского, или иначе — мышления религиозно-философского от мышления метафизически-философского. Последнее развива-

ется двумя методами или мистико-гностическим или метафизико-логическим (рационалистическим); из них первый имеет в основе убеждение, что мистическое сношение с потусторонним миром, или вера, дает нашему уму положительное (позитивное) и определенное знание, а вторым предполагается возможность логического познания потустороннего бытия*. Напротив, сущность религии — тайна, окруженная позитивной действительностью, окутанная в позитивную видимость. Растянуть эту тайну на самую видимость, пронизав последнюю сетью чудес и предсказаний или, что то же, погрузить позитивно-логическую мысль в глубину тайны — равно противно бескорыстно-религиозному мышлению. Религиозная тайна в провале позитивной плоскости в бездонную глубь: религиозно смотреть на факт значит смотреть на него двойным взором: одним видеть в нем то, что видит простое позитивное познание, а другим за этой оболочкой прозревать высшую действительность.

— Все есть тайна, говорит верующий, — во всем тайна Божия. В каждом дереве, в каждой былинке эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поет, али звезды всем сонмом на небе блещут в ночи — все одна эта тайна, одинаковая...

И эта тайна сохранится навеки, несмотря на все успехи биологии, геологии, астрономии... Мало того, она и не тяжела для веры.

— А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца... Тем еще прекраснее оно, что тайна...

Тайна для религии, что для рыбы вода. Уменье не знать в религии то же, что целомудрие в любви.

Лишь корыстная заинтересованность в магической практике или легкомысленное увлечение отвлеченным гносисом заставляет забывать о радости религиозной тайны и вкушать от запрещенного древа познания. Остановиться на позитивной действительности, это столь же нерелигиозно, как и устранять гносисом тайну. Нерелигиозно, напр<имер>, считать Христа простым человеком или построить идею небесного Логоса вне

* Оба эти метода применяются Соловьевым, который оказывается столько же мистиком, сколько и рационалистом. Впрочем и в данном месте, и ниже я избегаю цитации из первых двух трудов В. С. Соловьева и по тому, между прочим, соображению, что здесь каждую высказанную им мысль пришлось бы сопровождать указаниями или на резкую эволюцию его воззрений, или на внутренние противоречия в его философской системе.

исторического Христа; религиозно познавать Сына Божия в человеке Иисусе. Религиозный взгляд на жизнь не знает ни отрешенного надмирного существования, ни отрешенного прошедшего и будущего. Религиозное познание Бога есть познание Его в природе, истории и личном опыте. Религиозно знать начало мира значит признавать свое происхождение от Бога. Религиозная история греха и спасения всецело заключена в человеке и, в частности, начало мирового греха не может быть постигнуто отрешенно от человеческого греха...

Религиозная тайна не есть тайна мертвая, отвлеченная, — она открывается в человеческом опыте, и религиозное познание опирается на опыт. Религиозная философия как высшее религиозное знание есть теоретическая организация, или систематизация, религиозного опыта. Однако в религиозной философии положительное знание имеет своим предметом лишь религиозный опыт, и оно не является гносисом, непосредственным познанием потустороннего мира; поэтому религиозное познание не устраняет тайны.

Религиозное познание опирается на критическую философию, которая имеет незаменимое значение в деле изгнания из области религиозного мышления всяких гностических суеверий; но положительного значения в религиозном мышлении философия не имеет, она ничего не дает для его содержания. Религиозное творчество и познание, подобно художественному творчеству и познанию, образует совершенно самодержавную область, которая совместима с реально-позитивным познанием, но не может быть заменена философским гносисом.

Я не буду обосновывать высказанного тезиса. Я ограничусь лишь указанием на характер евангельской религии, которая не имеет в себе гностических элементов. Но в данном случае я могу сослаться на примечательную статью самого Соловьева «Понятие о Боге». Он разъясняет здесь, что наше понятие о Боге устанавливается двумя путями: 1) теоретическим — путем последовательного и безусловного отрицания у Бога всяких определений и 2) путем положительным — опытным. «В отличие от теоретических рассуждений о религиозных предметах, во всякой действительной религии Божество, т. е. высший предмет благоговения или религиозного чувства, непременно признается как данное в опыте. Вот первый признак этого понятия, не рискующий встретить никаких *instantia contraria*¹». Замечу от себя, что так именно и есть в христианстве, где высшее религиозное познание, что «Бог есть любовь», всецело утверждается на опытном переживании любви и где, напротив,

отвергаются всякие человекообразные и пространственно-временные представления в применении к потустороннему миру. Новое откровение Евангелия дано не в форме нового теоретического познания, а в форме нового опыта богосыновних переживаний Христа, которые усваются верующими. Все христианское познание развивается только из этого опыта и совершенно не имеет характера мистико-гностического или рационалистического. О времени откровения царства Божия сам Сын не знает. Потусторонний мир нельзя представить в терминах земного мышления. Тайна, воспринимаемая верою, это — что Бог есть, а что Он есть, т. е. познание Его, дается исключительно опытом, переживаниями и запросами религиозной жизни. Мы знаем, что Бог — мздовоздатель, что Он всеведущ, вездесущ, потому что сами живем непрерывно и всюду в сознании Бога и Его правды; но это знание нимало не есть теоретическое знание об образе божественного всеведения, вездеприсутствия, всемогущества. Так и Соловьев пишет, что «Божество не должно быть мыслимо *безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим*», но вместе с тем мы не можем «признать Его личностью» в определенном, антропоморфическом смысле этого слова. «Если мы из понятия личности исключим все то эмпирическое содержание, которое не подобает Боже-ству монотеистов, то никаких конкретных положительных признаков в понятии лица не останется, и получится лишь логическая положительность чрез ряд двойных отрицаний: Божество *не безлично, не бессознательно, не безвольно*, а при невозможности связать с этим определением никаких данных самонаблюдения и психологического анализа, все эти двойные отрицания могут быть заменены положением не личного, а сверхличного бытия. Самый положительно-религиозный человек, чуждый всякого философского пантеизма, сейчас же поймет и согласится с нами, если мы ему скажем, что Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши» * и т. д. Подобным образом в другом месте Соловьев роняет фразу: «О природе загробного существования мы ничего достоверного не знаем; а потому и говорить об этом не будем...»

Этот антигностицизм должен быть назван религиозно-евангельским. Но на его твердой почве Соловьев не удерживается и пускается без руля и компаса в безбрежный океан метафизики. При построении своего мирозерцания Соловьев выходит из

* Ср.: Т. III. С. 31—32.

того принципа, что «вечный или божественный мир не есть загадка для разума, — не вечный божественный мир, а напротив наша природа, фактически нам данный действительный мир, составляет загадку для разума» *. Для него вечный мир понятнее действительности, потому что идею потустороннего мира он, как паутину, создает из себя, из своего разума. Это все, что хотите, только не религия, не религиозный взгляд на мир. С религиозно-евангельской точки зрения, философские концепции, наполняющие «Чтения о Богочеловечестве» и другие подобные («La Russie et l'Église universelle») ² сочинения Соловьева, мы можем назвать виртуозными по исполнению и ничтожными по религиозному значению. Вечный доприродный мир с его подразделениями, мировая душа, τὸ ἅλειρον, μήτηρ τῆς ζωῆς ³, отношение к мировой душе вечного Логоса, божественное человечество Христа, или София, перенесение корня, зла и страданий в область домирного существования, признание действительного бытия природного мира недолжным, или ненормальным — все это причудливые образы философской фантазии, свидетельствующие о решительном перевесе отвлеченной мысли над религиозным творчеством. Об одном из таких гностиков Иринея Лионский ⁴ сказал приблизительно следующее: «он говорит о божественных порождениях, как будто был акушером у Бога». Что в этой фантазии все крайне произвольно и исполнено резких противоречий, это легко предположить. Но самое важное здесь то, что эта игра метафизических понятий нимало не затрагивает христианско-евангельского содержания. Это специфическая область языческого гностицизма. Правда, церковно-догматическое движение облекло евангельскую истину в формы языческой философии; но это именно было выражением христианской истины на языке существовавшей языческой философии, а не самородным философским творчеством, — это было делом исторических задач, ложившихся тяжестью на христианскую мысль, а не идеальным ее полетом. Нам нужно чрез эту историческую условность пробиваться к чистой евангельской идее, а не заслонять евангельское содержание историческою формою. То обстоятельство, что Соловьев был философом, составило самую роковую слабую сторону в его богословствовании **. Ему и в голову не приходило, что ре-

* Т. III. С. 110.

** И если таково «зеленое дерево» блестящей философии Соловьева, то что же сказать о жалкой семинарской философии, о несчастном схоластическом умствовании, которым совершенно заглушена религиозно-христианская мысль в нашем богословии!

альное содержание Евангелия далеко не совпадает с этими формами мысли, — и он, с поразительным благодушием, оперировал над этими формами, над отвлеченными понятиями, почти не касаясь евангельского христианства *. Прочитаем ли мы его «Историю и будущность теократии», или окинем взором всю его религиозно-философскую систему, мы найдем у него на месте Евангелия нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту. Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил *чувство Христа*. Игравший словами «Логос», «Богочеловек», «София» с ловкостью виртуоза, он не ощущал тайны исторического Христа. Логос-Богочеловек был для него отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания в лице Христа родился Сын Божий, в Нем открылись сыновние отношения к Богу, сделавшие Бога реально Отцом человечества: великую тайну этого исторического факта Соловьев сводил к точным логическим формулам, в которых совершенно испарялось величие тайны. Религиозно для нас Сын Божий всецело вмещен в *человеке Иисусе*, и с Его именно рождением Бог стал нашим Отцом, Его *видимая* жизнь открыла перемену в отношениях Бога к миру и внесла новое начало в человеческую природу и историю: для Соловьева тут не было видимой, осязаемой, природно-исторической тайны, потому что его мысль *начинала* с логических операций и Христос казался ему простым и ясным логическим выводом из данных миротворения. Он не останавливался перед поразительной индивидуальностью этого исторического явления, потому что для него все прикрывалось формулой *богочеловечества*, сочетания Логоса с мировой душой, — он усматривал в «позитивной религии» О. Конта, в его идее человечества, *основную сторону богочеловечества* и предлагал поместить философа позитивизма в христианских свяцах, хотя сам Конт не дал Христу места в своем календаре. Для Соловьева в Библии и у «здравой логики» одно и то же содержание, и он чаще всего говорит об «*общечеловеческих* христианских понятиях» **.

Наконец, мы должны обратить внимание на то, что одно было бы достаточным основанием для нас оставить в стороне

* К тому же Соловьев решительно не был знаком или, по крайней мере, решительно не принимал во внимание выводов критического богословия.

** Равным образом идеи бессмертия, царства Божия, разделяющие в религиозно-философской системе Соловьева первое место с идеей богочеловечества, имеют у него философско-языческий и общечеловеческий вид, а не специфически-христианский.

метафизику Соловьева, именно что метафизическое решение вопросов жизни оказывается совершенно бесполезным в самой системе Соловьева и потому решение этих вопросов повторяется у него в применении к реальной жизни. Грехопадение мировой души и ее спасительное сочетание с Логосом не заменяют и не объясняют фактов человеческого грехопадения и спасения. Видеть зло в материальной обособленности земных существ, а первые шаги победы над злом — уже в силах тяготения, химического сродства *, не значит ли это размахивать картонным мечом и брать прицел слишком высоко? В такой отвлеченной сфере легко достигнуть полной гармонии, которая, однако, нисколько не примирит противоположностей нашей жизни, не осмыслит наших действительных злостраданий. Ни одно индивидуальное зло, как бы оно ни было ничтожно, ни одну действительную слезу нельзя утишить этим надмирным синтезом. И сам Соловьев находит себя вынужденным повторить объяснение в применении к реальной жизни. Что человек носит в себе противоположность между безусловным и условным, это Соловьев сначала утверждает о «вечном, идеальном человеке», а затем то же прилагает к реальному человеку. «Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием... Эта роль, изначала принадлежащая мировой душе, как вечному человечеству, в человеке природном, т. е. происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы» ** и т. д. Повторяется домирное грехопадение и спасение: человек «отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем» *** и проч.

Однако нельзя сказать, что метафизические концепции Соловьева представляют лишь бесполезную надстройку над его объяснением реальной жизни, — увлечение метафизикой невыгодно сказывается и в методах его истолкования фактической жизни. Соловьев из тех философов, которые не могут и не умеют прислушиваться к исторической действительности и, вместо изучения законов истории, склонны предписывать ей

* Т. III. С. 121—124, 135—136.

** Т. III. С. 138; ср.: *La Russie et l'Église universelle*. 2 ed. P. 256—257.

*** Т. III. С. 138—139.

законы. До какой степени от Соловьева ускользают исторические перспективы, и он топчет самые элементарные требования исторической критики, об этом громко заявляет его «История и будущность теократии». Напр<имер>, двойной рассказ первых глав Библии о создании человека Соловьев глубоко-мысленно объясняет высшими философскими соображениями. «Двойственность рассказа выражает самую истину дела». Кто знает, что таких двойных рассказов в Библии множество и что это объясняется историей библейского текста, тот не может не улыбнуться при виде этого глубокомыслия... Если в философии Соловьева история свертывается как свиток, то в ней бледнеет и самая жизнь. Это философия аскетически-пессимистическая. У Соловьева аскетизм отвлеченного взгляда на жизнь, аскетизм идеи, положенной в объяснение мира, аскетизм самодержавной мысли, не знающей никакой тайны, облекающей своими паутинами всякие краски жизни. Об аскетизме Соловьева достаточно упомянуть и сослаться на его статью «О смысле любви» и на рассуждения о стыде в «Оправдании добра». «Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение наше к этому факту должно быть решительно отрицательное». Столь яркий аскетизм не часто можно встретить. Он еще раз свидетельствует, что мысль Соловьева движется в сфере внехристианского противопоставления плоти и духа, а не в области евангельской абсолютности и христианской свободы. Его мистицизм слишком отвлеченный, головной, не связанный с реальным фактом жизни, и потому он существенно наклонен к аскетизму. Слишком занятый мыслями о вечном происхождении жизни и последних судьбах человека, он не чувствовал тайны самой жизни, каждого ее данного момента. Столь же ярко выражен и пессимизм Соловьева. Оценивая всю историческую действительность не с точки зрения христианской свободы и естественноисторической необходимости, он произносит суровый приговор над христианской историей: «В действительности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того, чтоб объединять людей, разразнивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбою, и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт...» *

* Т. III. С. 184.

Итак, оставив в стороне метафизическую надстройку, мы обратимся к той части философской системы Соловьева, которую можно назвать философией реальной жизни, в которой он устанавливает синтез реальных антиномий.

Ту же самую двойственность, которая характеризует мировую душу, Соловьев находит и в каждом реальном человеке. Всякий живой человек носит в себе два начала — абсолютное и условное, имея своею последнею целью примирение этой двойственности.

Таким образом, с первых слов жизненной философии Соловьева ясно, что он ставит религиозный вопрос с совершенною определенностью. Столь же несомненно, что и последняя формула его синтеза, в своем общем содержании, не оставляет желать ничего лучшего: он не жертвует, по-видимому, ни одним из основных начал человеческой жизни, он хочет всеобъемлющего синтеза, универсального примирения. Соловьев с одинаковою настойчивостью показывает, что и абсолютное начало имеет существенное значение для условно-позитивной действительности, придавая ей высшее освящение, и условно-позитивная действительность составляет необходимую среду, в которой реализуется духовная абсолютность. Вся жизненная философия Соловьева представляет неуклонное и последовательное обоснование и раскрытие высшего религиозного синтеза. Отчетливая сознательность в постановке и решении религиозной проблемы жизни придает философско-публицистическим сочинениям Соловьева высокую ценность и неувядающий интерес.

Полюсы основной противоположности, разбивающей нашу жизнь, распадаются в широком обозрении Соловьева на множество полярных пар, по которым он неутомимо проводит свой объединяющий принцип. Абсолютное и относительное, совершенное и условное, личность и общество, нравственность и право, религия и прогресс, христианство и общественность, Церковь и государство — таковы разнообразные стороны, с которых он раскрывает высший синтез.

Совершенство, или полнота добра, выражается в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство — в Боге; 2) потенциальное совершенство в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя; наконец 3) в действительном осуществлении совершенства или в историческом процессе совершенствования.

Со стороны отвлеченного *морализма* ставится (и предпрещается) вопрос: зачем нужен этот третий вид — совершенство, действительно осуществляемое, зачем нужно историческое *делание* с его политическими и культурными задачами? Если в нас есть свет истины и чистая воля, то о чем же еще заботиться?

На этот вопрос Соловьев отвечает отрицательным заявлением, что цель исторического делания именно и состоит в окончательном оправдании добра, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие — и не только человечества, но и физического мира — есть необходимый путь к совершенству. Как дух человеческий в природе для того, чтобы реально проявляться, требует необходимо совершеннейшего из физических организмов, так Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей. Насколько простейший элемент этого исторического процесса — единичный человек — более способен к сознательному и свободному действию, нежели простейший элемент процесса биологического — органическая клеточка, настолько и самое созидание собирательного всемирного тела имеет более сознательный и волевой характер сравнительно с органическими процессами, определившими происхождение нашего телесного существа, хотя безусловной противоположности тут нет. Если бы для осуществления совершенной жизни, или Царства Божия, нужны были только два начала: Бог и душа человеческая, Его (потенциально) воспринимающая, то Царство Божие могло бы быть установлено с появлением первого человека. Зачем же понадобились все эти долгие века и тысячелетия человеческой истории? А если этот процесс был нужен, потому что Царство Божие так же мало может открыться среди диких каннибалов, как и среди диких зверей, если необходимо было человечеству из звериного, бесформенного и разрозненного состояния дорабатываться до определенной организации и единства, то яснее дня, что этот процесс еще не кончился и что как историческое делание было необходимо вчера, так оно необходимо и сегодня, и будет необходимо и завтра, пока не создадутся все условия для действительного и совершенного осуществления Царства Божия... Отсюда Соловьев устанавливает главнейшее нравственное правило: *принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенство-*

вания ради окончательного откровения Царства Божия в мире*.

Исходя из того же принципа, наш философ определяет взаимное отношение человеческой личности, как особой формы бесконечного содержания, и общества, как среды исторического прогресса. Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество. Вооружаясь против крайностей индивидуализма и коллективизма, морального субъективизма и социального реализма, Соловьев ставит вне сомнения ту истину, что как достоинство человеческого общества обусловлено внутреннею ценностью личностей, так действительно осуществиться бесконечное содержание личности может лишь чрез общество, чрез его историческое развитие**. Правда морального субъективизма в том, что совершенное или абсолютное нравственное состояние должно быть внутренне вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичным лицом, должно стать его *собственным* состоянием, содержанием его жизни. Но другой вопрос: каким образом это нравственное совершенство достигается отдельными лицами, — исключительно ли путем внутренней работы каждого над собою и провозглашения ее результатов, или же с *помощью* известного общественного процесса, действующего не только лично, но и собирательно? Несомненно последнее. Думать, что одной наличной добродетели нескольких лучших людей *достаточно*, чтобы переродить нравственно всех остальных, значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки. Недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения доказывается всем ходом человеческой истории. Субъективное добро должно быть восполнено общественною организацией нравственности. Опыт с полной очевидностью показывает, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются. Поэтому настоящий вопрос идет не о субъективной, не о личной или общественной нравственности, а только о нравственности слабой или сильной, осуществленной или неосуществленной. Нравственная воля должна определяться к действиям исключительно чрез себя саму, всякое ее подчинение какому-нибудь *извне* идущему предписанию или повелению нарушает ее самозакон-

* Т. VII. С. 183—189.

** Т. VII. С. 211 сл.

ность — 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. Но если не прав моральный субъективизм, отнимающий у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни, то не прав и социальный реализм, по которому данные общественные учреждения и интересы имеют решающее для жизни значение сами по себе, так что высшие нравственные начала оказываются в лучшем случае лишь средствами или орудиями для охранения этих интересов. Но на самом деле не только определенная форма общества, но и общественность как таковая не есть высшее и безусловное определение человека. Если бы он определялся по существу своему как животное общественное и *больше ничего*, то этим крайне суживалось бы *содержание* в понятии «человек», и вместе с тем значительно расширялся бы объем этого понятия: в человечество пришлось бы включить некоторых животных, для которых общественность как таковая составляет существенный признак ничуть не менее, чем для человека. И если, однако, мы не хотим признать их равенства с собою, то, значит, есть у человека другой существенный признак, независимый от общественности, а, напротив, обуславливающий собою отличительный характер *человеческого* общества. Этот признак состоит в том, что каждый человек как такой есть нравственное существо, или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине, не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, даже для так называемого *общего блага*. Право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права. Никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов. Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру. Единичные лица, более других одаренные или более развитые, могут быть носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к воплощению в новых соответствующих ему формах и порядках жизни. Самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза. Принцип человеческого достоинства, или безусловное зна-

чение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех — такова единственная нравственная норма*.

Соответствующие указанным крайностям, крайности в области экономической суть — экономический анархизм, отрицающий всякие этические начала и всякую организацию в области хозяйственных отношений, и социализм, допускающий между областями хозяйственной и нравственной более или менее полное смешение. Примирение этих крайностей в подчинении экономической области нравственным идеалам. Признать в человеке только деятеля экономического — производителя, собственника и потребителя вещественных благ — есть точка зрения ложная и безнравственная; равным образом подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, *от себя действующим* экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющий и тени основания в действительности. Поэтому в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и экономическая область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра. Для истинного решения так называемого социального вопроса прежде всего следует признать, что норма экономических отношений заключается не в них самих, а что они подлежат общей нравственной норме, как особая область ее приложения. Если подчинение экономической области нравственной норме необходимо для истинного решения социального вопроса, то, обратно, нравственное сознание может вполне реализоваться только путем нравственной организации экономических отношений. Элементарное нравственное чувство жалости требует от нас накормить голодного, напоить жаждущего и согреть зябнувшего, — и это требование, конечно, не теряет своей силы тогда, когда эти голодные и зябнувшие считаются миллионами, а не единицами. И если я один этим миллионам помочь не могу, а, следовательно, и не обязан, то я могу и обязан помогать им вместе с другими, моя личная обязанность переходит в собирательную — не в чужую, а в мою же собственную, более широкую, обязанность, как участника в собирательном целом и его общей задаче**.

Так же решается вопрос и о взаимном отношении нравственности и права. Это есть в сущности вопрос о связи между иде-

* Т. VII. С. 211 сл., 260 сл., 273 сл.

** Т. VII. С. 339 сл.

альным нравственным сознанием и действительною жизнью; от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания. Между идеальным добром и злом действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла. Правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве, и при отрицательном отношении к праву как таковому нравственная проповедь, лишенная объективных средств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы в лучшем случае только невинным пустословием, а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей, потеряло бы свое безусловное основание и в сущности ничем уже более не отличалось бы от произвола. В частности, значение права для нравственности можно показать в следующем ходе мыслей: нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались; но для этого необходимо существование общества; но общество не может существовать, если всякому желающему предоставляется беспрепятственно убивать своих ближних; следовательно, принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования и как таковое требуется самим нравственным началом, хотя и не есть его прямое выражение*. Определяемое высшим нравственным принципом, государство представляет собою собирательно-организованную жалость. Поэтому нужно назвать крайне ошибочным тот взгляд, по которому отрицают государство во имя высшей нравственности. Если признавать жалость в принципе, то уже логически необходимо допускать и ту историческую организацию общественных сил и дел, которая выводит жалость из состояния бессильного, или тесно ограниченного чувства, дает ей действительность, широкое применение и развитие. Если я стою на точке зрения жалости, то я не могу отрицать то учреждение, благодаря которому можно на деле жалеть, т. е. давать помощь и защиту вместо десятков и самое большее сотен единиц — десяткам и сотням миллионов людей**.

Христианство как «евангелие царствия» является с идеалом безусловно высоким, с требованием абсолютной нравственности.

* Т. VII. С. 374 сл.

** Т. VII. С. 374 сл., 457 сл.

Но христианство не есть только абсолютное требование. Истинное христианство есть совершенное единство трех неразрывно между собою связанных основ: 1) *абсолютное событие* — откровение совершенной личности Богочеловека Христа; 2) *абсолютное обещание* — сообразного совершенной личности общества, или царства Божия, и 3) *абсолютная задача* — *способствовать* исполнению этого обещания через перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом. С забвением или пренебрежением одной из этих трех основ все дело парализуется и извращается, — вот почему хотя христианство есть безусловное и окончательное откровение истины, нравственное развитие человечества так же, как и его внешняя история, не прекратилось после явления Христа. То, что сбылось, и то, что обещано, стоят твердо в пределах вечности и не от нас зависят. Но задача настоящего в наших руках; мы сами должны действовать для нравственного перерождения своей жизни. С этою общей задачей связывается и особое дело нравственной философии: ей предстоит определить и выяснить в условиях исторической действительности должное взаимоотношение между всеми основными элементами и областями личностно-общественного целого согласно его окончательной форме*.

Отсюда логически вытекает, что развитие существенно входит в понятие о Церкви. Истинное понятие о Церкви руководится общим правилом религиозного рассуждения: *различать в единстве, равномерно избегая смешения и разделения*. Поэтому нужно различать, но не разлучать в Церкви божеское и человеческое начало. Мы не знаем в Церкви никаких человеческих личных или народных сил, обнаженных от Божества. Такие силы могут действовать где им угодно — в мирской политике, на рынке, в театре, — но в Церкви им нет места. С другой стороны, и божественные силы, действуя в Церкви, всегда сочетались и сочетаются с природой и волей человеческой, всегда облекались и облекаются в человеческие стихии. В Церкви нет ни отрешенного Божества, ни отрешенного человечества, а только их нераздельное и неслиянное соединение, оно же и образует особое богочеловеческое существо Церкви, одинаково пребывающее, но различно проявляемое в этих двух сторонах своего бытия. Отсюда же и общий закон жизни для Церкви. Если Божество само по себе абсолютно неизменно, если человечество само по себе подвержено случайным изменениям, то Богочеловечество правильно развивается, т. е., сохраняя неиз-

* Т. VII. С. 258.

менным свое существо и свои основные формы, возрастает не только по внешнему объему, но и по внутренней полноте и совершенству своих проявлений во всех сферах своего существования*.

Христианство как воплощение абсолютного нравственного идеала, так же универсально, как и сам нравственный принцип. Универсальность христианства выражается в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней: чтобы быть истинно универсальной, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от науки, от общественного и политического прогресса. Религия, которая боится всего этого, очевидно даже не верит в собственные свои силы, она внутренне проникнута неверием и при ее притязании на монополию нравственной нормы для общества ей недостает самого элементарного нравственного условия — искренности**.

Бесы веруют и остаются бесами, потому что не уповают на Бога и не надеются на свое спасение и воссоединение с царством Божиим. Подобную же веру имеют и многие люди, полагающие между царствием Божиим и нашим человеческим миром бесконечное расстояние и непроходимую бездну, утверждающие, что жизнь божественная и наша человеческая идут параллельно друг другу и никогда не могут встретиться. На такой бесовской по безнадежности своей вере утверждается вся ложь и все противоречия века сего, как то: разделение между религией и жизнью, между Церковью и государством, между духовной и светской наукой, одним словом разлучение всего того, что должно только различаться в единстве***.

Так как наступление царствия Божия не является как *Deus ex machina*⁵, а обусловлено всемирно-историческим богочеловеческим процессом, в котором Бог действует лишь в соединении с человеком и чрез человека, то мы должны признать за грубую подделку христианства такое воззрение, по которому человеку принадлежит лишь чисто пассивная роль в деле Божиим. Но на самом деле христианство только в том и состоит, что дело Божие стало вместе с тем делом вполне человеческим. Эта богочеловеческая солидарность и есть царствие Божие, и оно приходит лишь в той мере, в какой оно осуществляется... Только христианская идея царства Божия, последовательно откры-

* Т. IV. С. 297.

** Т. VII. С. 285.

*** Т. IV. С. 544.

вающегося в жизни человечества, дает смысл истории и определяет истинное понятие прогресса. Христианство дает человечеству не только идеал абсолютного совершенства, но и путь к достижению этого идеала, следовательно, оно по существу прогрессивно. На почве христианской религии ни сохранение, ни разрушение каких бы то ни было мирских порядков *сами по себе* не могут нас интересовать. Если мы займемся о деле царства Божия, то мы должны принимать то, что этому делу достойно служить, и отвергать то, что ему противно, — должны заботиться не о сохранении и укреплении *во что бы то ни стало* данных социальных групп и форм в мирском человечестве, а напротив об их перерождении и преобразовании в христианском духе, об истинном введении их в сферу царства Божия. Идея царства Божия необходимо приводит сознательного и искреннего христианина к обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших общественных форм и отношений, — т. е. приводит нас к *христианской политике*. Из того, что царство Христово не от мира сего, никак не следует, что оно не может действовать в мире, овладевать и управлять миром, — наоборот, именно из того, что царство Христово не от мира, а *свыше*, следует, что оно имеет *право* владеть и править миром. Одно из двух: или общества, именующие себя христианами, должны отречься от этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать все свои политические и социальные отношения с христианскими началами, т. е. вводит их в сферу царства Божия, — а в этом и состоит настоящая христианская политика. Если бы все политические и социальные формы были чужды или даже противны христианству, то отсюда прямо следовало бы, что истинные христиане должны жить вне всяких политических и социальных форм. Но это явный абсурд. А если, с одной стороны, нельзя упразднить общественных и политических форм жизни (что равносильно было бы упразднению самого человека как существа социального и политического), а с другой стороны, несомненно, что эти формы в своей данной действительности далеко не соответствуют христианским началам, далеко не введены еще в царствие Божие, то отсюда прямо следует задача христианской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять их в царствие Божие*.

* Т. VI. С. 304 сл.

Недостатком средневекового мирозерцания, поставившим его в прямое противоречие с самою основою христианства, был его односторонний спиритуализм *. Напротив, истинное понимание христианства требует существования христианской семьи, христианского общества, христианского народа, христианского государства, христианского войска и т. д. Основным убеждением Соловьева было то, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начала истинной религии, решать *по-христиански* все существенные вопросы социальной и политической жизни **. В частности, он действовал по этому убеждению в широко им поставленной и необыкновенно блестящей и победной полемике по вопросу национальному. Здесь, как и по другим вопросам, он отражал две крайности — космополитизм и национализм (усвоенный славянофильством), — той и другой он противопоставлял национальное служение христианской идее. Как для человека — христианина, так и для христианского народа он ставит прямую и неперемнную обязанностью — смиренное и самоотверженное служение другим народам ***.

Все вопросы об отношении истинной, т. е. христианской религии, как выражающей абсолютное нравственное начало, к условно-общественному началу, для Соловьева увенчиваются вопросом об отношении Церкви к государству: именно в этом последнем вопросе выступает самая конкретная и ответственная задача для христианина и христианского народа. О христианском государстве дает возможность говорить уже общая связь права с нравственностью. Но фактически христианским государство становится не от одного того, что оно есть организованная жалость, а от того, что с христианской точки зрения государство, как часть в организации собирательного человечества, обуславливается другою, высшею, частью — Церковью, от которой и получает свое освящение и окончательное назначение — служит косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолютной цели, которую прямо ставит Церковь — приготовлению человечества и всей земли к царству Божию. Соловьев решительно против отделения Церкви от государства. Церкви принадлежит высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и ее окончательную цель, а государству — полнота

* Т. VI. С. 356.

** Т. III. С. 184; Т. V. С. 141.

*** Т. V. С. 11 и вообще этот том *passim*.

власти для согласования с этою волею мирских интересов. Без связи с государством Церковь не имела бы реального орудия для действия на мир, а без связи с Церковью государство не имело бы пред собою высших оправдывающих целей*.

К вопросу об отношении Церкви к государству в мировоззрении Соловьева примыкает его излюбленная идея тройственного служения — священнического, царского и пророческого.

Такова в своей принципиальной части жизненная философия Соловьева.

Она заключает в себе много несомненной правды наряду с поразительно слабыми мыслями, порожденными духом отвлеченной системы. Мы должны отметить тот пункт, с которого начинается в этой философии поворот от живой правды к односторонности отвлеченной мысли.

Начнем с верхних этажей этой грандиозной стройки. С первым вступлением в эти этажи мы встречаем несомненнейший признак, что здесь далеко не все обстоит благополучно. По вопросу об отношении между государством и Церковью, между властью государственною и властью церковною — вопросу, наиболее конкретному и живому, где мы вправе были бы ожидать строгой формулы, программной точности — в воззрениях Соловьева находятся противоречивые представления. Он дает на этот вопрос три ответа, из которых каждым исключается какой-нибудь из двух остальных.

Во-первых, он выражает ту мысль, что с христианской точки зрения «верховная государственная власть есть лишь *делегация* действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой»**. Отсюда следует, что светская власть должна быть подчинена церковной: «Если есть на земле особый преемственный союз служителей Божиих по преимуществу, если есть на земле особая власть, которой даны свыше чрезвычайные полномочия и обещана чрезвычайная помощь для руководства и управления христианским человечеством, то без всякого сомнения все остальные власти и начала в мире и все силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти... Если Церковь есть действительно становящееся царство Божие на земле, то все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями...» Впрочем, отсюда никак не следует, чтобы «особые представители духовных ин-

* Т. IV. С. 82 сл.; Т. VII. С. 465 сл.

** Т. III. С. 15, 369 сл.; Т. IV. С. 566 сл.; Т. V. С. 513. Ср.: Т. II. С. 158.

тересов брали на себя также и мирские дела, чтобы духовная власть брала на себя государственные функции», подобно тому как из долга подчинения физической жизни человека его разумной воле не следует, чтобы наша разумная воля могла сама производить физиологические процессы: помимо общего руководства разума, эти процессы повинуются своим особым законам и двигателям, неподсудным разуму... Высший авторитет в каком-нибудь деле и материальное заведование этим делом суть две вещи совершенно различные*.

Во-вторых, Соловьев проводит тот взгляд, что «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в царство Божие»**. Сказанное им в другом месте, что «мирская политика должна быть подчинена церковной, но не чрез уподобление Церкви государству, а чрез постепенное уподобление государства Церкви», удачнее было бы выразить так: государственная власть должна быть подчинена церковной с тою целью, чтобы государство постепенно уподоблялось Церкви. Во всяком случае, «мирская действительность должна пересоздаться по образу Церкви»***.

В-третьих, мы встречаем мысль о разнородности областей церковной и государственной. «Так как высшая духовная и высшая светская власть по существу своему разнородны и имеют свои особые области, то их совместное существование несколько не нарушает их самостоятельности и не образует двоевластия. Для столкновения и противоборства этих двух властей нет никакого принципиального законного основания»****.

Между вторым представлением о превращении мирского царства в царство Божие, об уподоблении государства Церкви, и третьим представлением о разнородности областей церковной и государственной — противоречие радикальное и резко бросающееся в глаза. В первом представлении о подчинении государственной жизни церковной власти находятся элементы и второго представления, по которому государственная власть является лишь орудием церковной, и третьего представления о разнородности сфер, но это объясняется тем, что здесь, с одной стороны, не выдержана известная церковная мысль о благодат-

* Т. IV. С. 81 сл. Ср.: Т. II. С. 178: *La Russie et l'Église universelle*. 2 ed. С. 317.

** Т. VI. С. 345.

*** Т. IV. С. 88.

**** Т. V. С. 62.

ном перерождении мирского царства и природной жизни по их существу, мысль, уже не дающая места аналогии между церковно-благодатным действием и отношением разума к физиологическим процессам, с другой же стороны, здесь не выдержана мысль о разнородности областей разумной и физиологической. Строго говоря, в душевно-телесной жизни проявляется или господство разума над телом, причем необходимо разуметь лишь внешние отношения тела, но не физиологическую жизнь, подлежащую своим законам, так как от разума зависит, хвалим ли мы языком Бога или проклинаям людей, убиваем ли мы руками или благотворим, но физиология этим господством разума не затрагивается, — или же обнаруживается единство душевно-телесной жизни при существенном разнородстве областей душевной и физиологической, но в этом случае уже нельзя говорить о господстве разума, нельзя назвать физиологию орудием духа. Говорить о подчинении государственной жизни церковной власти во имя уподобления государства Церкви и указывать на аналогию отношений разума к физиологии, подлежащей своим законам — по меньшей мере странно. Говоря иначе, первое представление Соловьева противоречит и второму (употребленной аналогии) и третьему.

Такое вопиющее противоречие в словах философа, обычно восхищающего читателей кристаллическою ясностью мыслей, достаточно красноречиво.

Третье представление вполне выдерживает евангельскую точку зрения на отношение Божия к Кесареву; второе соответствует церковно-догматическому понятию об аскетически-благодатном перерождении мира; первое представление — самое поверхностное, фельетонное — церковно-политическое. Второе и третье представления Соловьев роняет *en passant*⁶, душою же прилепляется к первому.

Соловьев говорит о себе, что он был метафизик и публицист *. И метафизика, и публицистика не благоприятствуют религиозному отношению к явлениям жизни: первая для этого слишком отвлеченна, вторая слишком поверхностна. Соловьев был великолепнейший из публицистов, но все же с недостатками публициста. Для религиозного отношения к жизни совершенно не важны поверхностные столкновения властей церковной и государственной, потому что оно протекает в подпочвенной глубине, — для религиозного мыслителя не интересны вопросы

* Т. V. С. 460.

церковной политики, но для публициста это вопросы существенной важности.

Многим, естественно, придет в голову, что, по-видимому, основы царствия Божия и теократии, из которых исходит Соловьев, суть евангельские. На самом деле в воззрениях Соловьева понятие царствия Божия есть понятие совершенно не евангельское, но философско-гуманистическое: для него носитель царства Божия есть все человечество *, и потому путь культурного объединения всех народов с его точки зрения есть прямой путь осуществления царствия Божия. Эта идея ближе к философии Огюста Конта, чем к Евангелию. Я должен ограничиться этим простым указанием, предполагая данное изложение евангельского учения, но для всякого знакомого с Евангелием мои слова вполне понятны. С другой стороны, идея теократии есть идея, правда, религиозная, но дохристианская, иудейская, отвергнутая Евангелием. Иудейская теократическая идея по существу религиозно-ограниченна, как неразрывно связанная с понятием народного богоизбранничества. Конечно, в проповеди еврейских пророков несомненна тенденция к универсализму, вполне реализовавшемуся в Евангелии, но этот потенциальный еврейский универсализм относится к иудейскому теократизму, как зародыш к скорлупе: когда зародыш созревает, скорлупа необходимо лопается. Соловьев удерживает идею теократии, но хочет ее наполнить гуманистически-универсальным содержанием: предприятие, в корне обреченное на полную неудачу и бросающее нашего философа, как маятник, от крайности гуманистического универсализма к крайности религиозно-ограниченного теократизма. Как философу и религиозному публицисту ему одинаково дороги обе крайности, равно отвлекающие его от евангельской идеи разнородных сфер.

Ограниченность теократической идеи Соловьева слишком известна, чтобы на ней долго останавливаться: он говорил о том, что Церковь «вовсе не безразлично относится к той или другой форме государственного правления, — она дорожит принципом христианского царя», что «истинный пророк — христианский так же, как и еврейский — не *восстает* против царской власти, а *пристает* к ней», он говорил о государственных преимуществах господствующей Церкви, говорил о независимости православного царя самодержавного от безбожных стихий современного общества **, он был робок в суждениях об

* Т. VII. С. 439.

** Т. IV. С. 148, 151, 156; Т. V. С. 505 и др.

освободительном движении *, отрицал особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношений ** и т. д. Почитатели Соловьева, объясняя и извиняя многообразно «слабость» его философии в этих пунктах, настаивают на отсутствии органической связи между ними и его общим учением. Я не думаю, чтобы такое отношение к памяти философа было делом серьезного мышления. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*⁷. Будем называть предметы их собственными именами. Нужно лишь надлежаще оценить эту «слабость» и указать ее корни. Идея теократии, одна из основных в мировоззрении Соловьева, ограниченная по своему существу, требовала этой жертвы. Следует еще раз подчеркнуть, что Соловьев именно не мог выдержать внушаемой аналогией физиологических процессов идеи мирской жизни, повинующейся своим особым законам и двигателям. Необходимости этой бесполезной жертвы мы избежим, однако, лишь в том случае, если мы признаем эту идею, если мы признаем, что с религиозной точки зрения не существует самостоятельной ценности той или другой формы государственного правления, но существуют свои законы в разных областях мирской жизни.

Если ограниченная идея теократии была действительною причиною «слабости» политических воззрений Соловьева, то его гуманистический универсализм служил слабым прикрытием его мнимо христианского освещения вопросов жизни. Соловьев неустанно повторяет, что семья, общество, народ, государство должны служить христианским целям, что высшее руководство религиозно-моральной идеи является единственным определяющим началом международных отношений, государственной политики, семейно-общественных, хозяйственных задач. Как бы семья, общество, народ и государство могли служить христианству, — это вопрос захватывающего интереса, но решительно не допускающий положительного ответа. Если же Соловьев отвечает на него положительно и притом с поспешною самоуверенностью, то он мог это сделать единственно потому, что он христианские цели подменял общекультурными задачами. Я уже упоминал, что его идея царствия Божия имеет характер не специфически евангельский, а гуманистически-универсальный. Эту мысль можно теперь развить и под-

* Т. III. С. 386.

** Т. VII. С. 344 сл. Сюда же примыкают его аскетическая и пессимистическая тенденции, получая здесь церковно-религиозное основание.

твердить. «Признавая окончательною целью истории, — пишет Соловьев, — полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества, осуществление правды и любви, или свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной, мы понимаем всестороннее развитие культуры как общее и необходимое средство для этой цели, ибо эта культура в своем постепенном прогрессе разрушает все враждебные перегородки и исключительные обособления между различными частями человечества и мира и стремится соединить все естественные и социальные группы в одну бесконечно разнообразную по своему составу, но нравственно солидарную семью. Мы не противопологаем гуманного просвещения религиозной вере, но полагаем, что такое просвещение необходимо и для самой веры. *Ближайшая* цель исторического процесса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманной культуры, которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии бого-человеческой. Над этою ближайшею и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какие различия в личных взглядах на дальнейшую и окончательную цель истории. С нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, как наиболее целесообразно организованная помощь нашим ближним, в совокупности взятым, а такая *помощь* по общему моральному закону обязательна для всякого, будь он по вере христианин, или просто гуманист, лишь бы он признавал нравственные обязанности к человечеству; в смысле задач и результатов исторического труда, существует только одна общечеловеческая культура для всех народов, как одна для всех истина, одна справедливость, одно Божество*, — общечеловеческая христианская культура**. В области нравственных предписаний или норм деятельности никакого специфически-православного принципа не существует. Волей Божией всем исповеданиям и всем народам предписана одна правда в двух своих степенях — как закон справедливости и как заповедь совершенства. Вторая предполагает первый, и только первый, т. е. закон справедливости, безусловно *обязателен* — всегда, везде и во всем. Поэтому он только один и может быть нравственным руководством для государства, коего область не выходит из пределов обязательного»***. Итак, когда Соловьев говорит,

* Т. V. С. 349, 350.

** Т. V. С. 162.

*** Т. V. С. 499.

что «задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой» *, то это означает не иное, как то, что Россия должна идти путем общечеловеческой культуры **. Служение семьи, общества, народа, государства христианским целям совпадает с собственной пользой семьи, общества, народа, государства. «Нравственная несостоятельность национализма (грубо помышляющего лишь о материальных выгодах своего народа) обличается историей, которая достаточно громко свидетельствует, что народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и всеобщим идеальным благам... История всех народов — древних и новых, — имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи 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 способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам... Если же сам народ своим истинным творчеством и самосознанием утверждает себя во всемирном, — в том, что имеет значение для всех, или в чем он солидарен со всеми, то каким же образом истинный патриот может ради предполагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность с другими, ненавидеть или презирать чужеземцев? Если сам народ видит свое настоящее благо во благе всеобщем, то как же патриотизм может ставить благо своего народа как что-то отдельное и противоположное всему другому»? *** В высшей степени ясно, о чем говорит Соловьев, и в высшей степени несомненно, что на его стороне правда, если только мы не будем произвольно впадать в его слова чуждый им смысл. Он говорит об общечеловеческих идеалах, и он видит истинную любовь к семье, народу и государству в том, чтобы выводить каждую из этих групп на широкую дорогу объединения с другими группами и движения по пути общечеловеческого прогресса. Пред этою позициею философа славянофильство и всякий патриотический шовинизм оказываются окончательно бессильными.

Но необходимо иметь в виду, что этот путь культурного объединения не имеет ни одной черты специфически-христиан-

* Т. IV. С. 14.

** Т. V. С. 162.

*** Т. VII. С. 292, 307, 308.

ского служения и самоотречения. И чтобы растоптать патристический шовинизм, совершенно нет нужды прибегать к Евангелию. «Бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства» * — все это опасно не только для высшей нравственности, но прямо вредно для благосостояния и культурного преуспеяния данной общественной группы. И все это изгоняется из семейных, народных и государственных нравов не специальной проповедью христианства, а естественным ходом развития, равно как и появление Шекспиров, Байронов, Лессингов, Кантов обязано сверхволевому творчеству ** народного духа, но не сознательным принципам и усилиям. Называть же эти идеалы общечеловеческой культуры, это дело естественной пользы, это сверхволевое творчество именно христианского самоотречения — это значит смешивать совершенно разные вещи. Соловьев пишет: «Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого его, самой личности, а, напротив, есть возведение этого его на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу» ***. Но именно это две вещи, совершенно различные. Когда в Евангелии идет речь о том, что человек, потерявший душу (жизнь) свою в самопожертвовании, сохранит ее, то разумеется сохранение индивидуальной души в жизнь вечную, разумеется, говоря упрощенно, спасение человека для царства небесного. Применить ту же мысль к группам семейной, народной и государственной никак невозможно, поскольку нет никаких оснований думать о сохранении в небесном царстве этих союзов (ср.: Мф. 22, 30) и награда за собирательные подвиги может быть обещана лишь в виде земного расцвета и благоденствия ****. Говоря иначе, блага абсолютной духовной жизни доступны исключительно личному внутреннему ощущению, — и здесь лежит непроходимая бездна, разделяющая в религиозном отношении индивидуума от семьи и народа. Что бы ни говорил Соловьев о природной и исторической связи личности с обществом, все это имеет силу лишь против крайностей отвлеченно-философского индивидуализма или наивного субъективизма, но нимало не идет против

* Т. V. С. 11.

** Ср.: С. 39.

*** Т. V. С. 11.

**** Как это и отмечается у Соловьева (Т. V. С. 13).

высшего духовно-личного религиозно-нравственного творчества: сам же он проникновенно раскрывает ту мысль, что нравственная личность, в силу своего стремления к безусловному добру, перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно*. Природная и историческая неразрывная связь личности и общества вполне мирится с их решительной противоположностью с точки зрения абсолютной жизни. Носителем абсолютного содержания или вечной жизни, наполняющей евангельскую формулу царствия Божия, может быть только личность. И субъектом специфически христианского самоотречения может быть только личность, но не семья, или народ, или государство. Только личность (на известной высоте самосознания) может в самоотречении христианской любви решительно забыть себя, жить только для других, пожертвовать самою своею жизнью — и при всем том не потерять своей внутренней ценности, «обрести» себя для жизни вечной. Такое самоотречение для семьи, народа и государства, безусловно невозможно, потому что внутреннюю сущность этих союзов составляет некоторый эгоизм и только этот эгоизм может воодушевлять эти группы на подвиги, держать их на высоте достоинства и благосостояния. Напр<имер,> семья: для всякого, не витающего в областях трансцендентной фантазии и не ставящего браку немыслимых целей, очевидно, что все тепло, в котором вынашиваются и возрастают дети — эта самая святая святых в нашем мире, — все тепло семьи эгоистично. И заметьте — с точки зрения личности, при известном призвании, семейный эгоизм можно назвать ограниченным в порицательном смысле слова; но с точки зрения взаимного отношения семей в семейном эгоизме нет ничего несправедливого и достойного порицания: каждая семья признается вправе согреваться своим теплом. Реальный смысл речей о семейном самоотречении может быть лишь в уничтожении семьи, в общих женах и общих детях, — лучше ли от этого будет для мира, это другой вопрос. Пока же семья существует, она существует и развивается только своим эгоизмом, пред силою которого речи о самоотречении окажутся паутиною сновидений. Точно так же народ и государство сильны лишь своим самосознанием, самолюбием. И по отношению к ним имеет значение эта дилемма: или эгоизм, или уничтожение (конечно, более возможное и даже желательное в вопросе о государстве, чем в вопросе о семье. И те примеры на-

* Т. VII. С. 217, 272, 278.

ционального и государственного самоотречения, которые ука- зываются, нисколько не выступают из пределов эгоизма: они лишь доказывают, что эгоизм может быть неразумным, само- сознание претенциозным, и может быть эгоизм разумный, но останется несомненным, что воодушевляющая на подвиги сила семьи, нации, государства по существу эгоистична. И с точки зрения общечеловеческой эта сила благотворна. И христиан- ству семья и народ могут служить только по-своему, только на своем пути, только преследованием своих, разумно понятых интересов, только в движении к общечеловеческим идеалам. Христианская личность не должна исчезнуть ни в государстве, ни в народе, ни в семье, но семья (и народ, и государство) нужна христианству только эгоистичная. Личное христианство и семейно-народно-государственная культура это сферы разно- родные.

Я не имею в данную минуту своей задачей — раскрыть по- ложительно евангельскую идею разнородных сфер жизни. Я только хочу показать, что пренебрежение к этой идее влечет за собою вынужденные уступки, набрасывающие подозрительную тень на все мировоззрение. В самом деле, оцените по надлежа- щему это заявление Соловьева, что нет специфически христи- анского принципа для народной, государственной и семейной жизни, что ближайшие культурные задачи одни и те же для верующего христианина и простого гуманиста. Я лично с этим безусловно согласен, это именно моя идея, и я рад, что нахожу опору в словах Соловьева. Но выше всякого сомнения, что Со- ловьев высказывает эту истину против воли, не вполне созна- вая и оценивая свои слова. Ведь между этими двумя мыслями, что, с одной стороны, все семейные, общественные, народные и государственные вопросы нужно решать по-христиански, с ре- лигиозной точки зрения, и что, с другой стороны, нет специфи- чески христианского решения этих вопросов, что область этих вопросов — есть область общечеловеческая, общекультурная, гуманистическая, — между этими двумя мыслями непроходи- мая бездна. Ведь это самая решительная дилемма: или возмож- на одна христианская точка зрения как на личную жизнь, так и на формы семейно-народно-государственные, или же сферы лично-религиозная и культурно-гуманистическая (семейно-на- родно-государственная) суть сферы разнородные...

Впрочем, этот пункт — самый соблазнительный для мирско- го, гуманистического мышления. Многие подумают: да в чем же дело? что за беда признать области христианскую и обще- культурную совпадающими?

С мирской, гуманистической точки зрения в этом беды никакой нет, но поглощение христианско-религиозного мировоззрения всемирно-культурным мировоззрением уж никак нельзя назвать делом безразличным с религиозно-христианской точки зрения. Ведь это во всяком случае означало бы, что христианство сглаживается, уравнивается с общемирским, растаивает в нем, но какая же при этом остается возможность говорить о религиозно-христианском миропонимании? И в каком же положении оказывается философия Соловьева, ставящая с самого начала своею отличительною особенностью христианскую мысль?

В том сущность дела, что спасти и религиозно-христианское начало и общественно-культурное начало можно лишь признанием разнородности сферы личной как религиозно-христианской, и сферы семейно-народно-государственной как культурно-гуманистической. Иначе неизбежно сглаживание христианского начала и смешение разных начал, колебание между ними. Для меня теперь самое главное — отметить эту неизбежность для философии Соловьева.

Вот как Соловьев сглаживает, гуманизирует Евангелие, еще и еще раз доказывая этим, что его мысль движется на философско-гуманистической почве, а не на религиозно-христианской. Он рассуждает о евангельской заповеди о ненависти к своим. «Предписывая любить всех, даже и врагов, Евангелие, конечно, не может исключать из этой истинной любви наших ближних, семью. Однако же прямо сказано: “аще кто не возненавидит”. Значит, есть такая ненависть, которая не противоречит истинной любви, а напротив, требуется ею. Значит, есть и такая кажущаяся любовь, которая противоречит истинной любви; от этой ложной любви и нужно отрешиться, в этом смысле и нужно возненавидеть не только себя, но и свою семью, и всех близких своих, и народ свой. Вот эта-то истинная ненависть, упраздняющая ложную любовь, ложную и слепую привязанность к своему родному — она-то и есть то самоотречение — не личное только, но и семейное, и родовое, и национальное, которое возведено в Новом Завете. Евангельская “ненависть” не противоречит истинной любви, а есть ее необходимое проявление. Отрешаясь от своих исключительных привязанностей, чтобы следовать Христу, участвовать в Его деле — деле всемирного спасения, мы тем самым содействуем истинному благу и своей семье и своего народа» * и т. д. Эти

* Т. V. С. 45, 46.

рассуждения Соловьева нужно назвать прямо жалкими. Христос требовал от Своих учеников отрешиться не только от слепой и ложной привязанности к своим, но и от всякой естественной любви, — и требовал Он этой ненависти к ближним не ради истинного блага семьи и народа, а исключительно ради Евангелия, ради Него Самого. «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враги человеку домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня... Потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10, 35—39). О благе семьи или народа, как равно о самоотречении семьи или народа здесь нет ни одного слова; вся речь только об отношении человека ко Христу, и от него требуется, чтобы он ради Христа «отрешился от всего» своего (Лк. 14, 33). Несомненно, есть ложная любовь к своим и истинная любовь, — и кто не перешел от ложной любви к любви истинной, для того еще не настал христианский вопрос, подобно как и нравственный вопрос не восстает еще пред тем, кто не научился исполнять юридических обязанностей. Разъяснение этих основных истин общечеловеческой, философской морали, против которой погрешает и ложное христианство в виде слепой привязанности к своему вероисповеданию, к религии своего народа, — составляет неоцененную заслугу Соловьева. Но сменою ложной любви на истинную любовь не решается вопрос христианский, — тогда-то он только и восстает. Ради Христа нужно пожертвовать не только ложью, но и самой истиною любви естественной, самым благом жизни народной и семейной, — нужно пожертвовать любовью к своим не потому, что она ложная, а потому, что ради Христа нужно пожертвовать всяким земным благом, всем дорогим. Можно это самопожертвование назвать величайшею цельностью, делом совершенно бесполезным для человеческой жизни, но христианство только в этом самопожертвовании, только в нем имеет оно свой отличительный признак, только им оправдывается крестная жертва едиnorodного Сына Божия. А если бы весь религиозный вопрос был в культурном объединении семей и народов, в различии национализма от национальности, тогда для спасения мира было бы достаточно философии московского публициста...

Урезая христианство в его евангельском корне, в основном вопросе о личной жертве любви, Соловьев уже не может выйти из оков земной условности и человеческих пристрастий в вопросах национальных. Мастерски проводя границу между слепым национализмом и разумным патриотизмом, он не может

осуществить своих претензий на христианское отношение к национальности. Он пишет: «Преодолев нравственную волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам *нравиться*. Но эта «любовь одобрения» не может быть тождественна с тою, которую мы чувствуем к своему народу, как и самая искренняя любовь к ближним (по евангельской заповеди), этически равная любви к самому себе, никогда не может быть с нею психологически одинаковою. За *собою*, как и за *своим* народом остается неизменное первенство исходной точки» *. Так либеральный сотрудник «Вестника Европы» оставляет в своем широко-гуманитарном христианстве лазейку для прикрытия патриотизма: христианин, равный во всем гуманисту, не жертвует ни семьею, ни народом, ни государством. А что это «первенство исходной точки» не пустые слова, показывают рассуждения Соловьева о войне: оправдывая войну в прошлом солидными историческими соображениями, он и к победе в будущих войнах относится «не безразлично...» ** Все это совершенно верно с культурно-исторической точки зрения, но причем тут христианство? Ведь если в эти вопросы о браке, о войне вмешивать христианство, если говорить о христианском браке, о христианской войне, то где предел поражающих нелепостей, до которых можно дойти? Ведь этак придется вместе с Соловьевым рассуждать, что палить из дальнострельных пушек не противно христианской совести, так как неприятель *невидим* за расстоянием, но в случаях рукопашной схватки возникает для воинов-христиан вопрос совести ***. Выходит, что христианские войска могут пользоваться лишь дальнострельными ружьями и негодны для рукопашного боя. Соответствующие различия нужно, вероятно, предположить и в области муже-женских отношений, в согласии с статьею Соловьева «О смысле любви»...

Нет, уж если одобрять семью, патриотизм, войну, то нужно давать место всему жару семейной любви, создающему мирных героев, всему огню патриотического и бранного воодушевления, а не проповедовать то теплохладное лицемерие, которого слишком много в нашей жизни. Нам нужно снова и снова повторять слова Христа «о разделении», снова пускать в дело Его рассекающий меч. И вина средневекового христианства была

* Т. VII. С. 310.

** Т. VII. С. 410.

*** Т. VII. С. 413.

совсем не в разделении между Божиим и Кесаревым, — напротив, в постоянном смешении этих областей, и наследство этого смешения продолжается в церковно-государственной политике наших дней. Это *наша* священная задача — провести до конца это разделение, чтобы достигнуть истинного соединения, истинного примирения личной абсолютности и общественной условности.

Поспешное смешение разнородных сфер жизни мстит роковыми последствиями для жизни и мысли. Указанным еще не исчерпываются эти последствия для философии Соловьева. Освещение всех сторон жизни, не только личного творчества, но и условно-общественного развития, христианским светом вынуждает Соловьева не только вообще подгонять христианство под всемирно-культурные идеалы, сглаживать его специфические черты, но и называть христианскими такие стороны мирской жизни, которые или с фактической стороны, или в сознании общественных деятелей идут *против* христианства.

Я уже сказал, что прошлая история христианства как западного католического, так и византийского, шла путем смешения сфер церковной и гражданской, вопреки противоположному мнению Соловьева. Смешение вообще выражалось в символическом освящении всех сторон общественной жизни, которые, не изменяясь в своем существе, считались уже христианскими. Это символическое освящение имело великое значение в смысле борьбы христианства с языческой религией, но с течением времени значение это испарялось. И по мере того, как испарялось это отрицательное значение, общественная жизнь оказывалась обнаженной от прошлых языческих идеалов, которые, однако, не могли быть заменены и христианскими, так как христианство не дает своих особых общественных идеалов. Впоследствии выступили просто культурные идеалы, но накануне этого культурного возрождения мыслимо было время, когда действовал один только церковный символ. Для философии Соловьева этот момент общественной жизни должен казаться самым высоким, а в действительности он оказывался ужасным. Для России, напр<имер>, таким временем было царствование Грозного. Соловьев пишет: «От Ивана Грозного к нам дошла самая верная и самая полная формула христианской монархической идеи: *земля правится Божиим милосердием и пречистая Богородица милостью и всех святых молитвами и родителей наших благословением и последи нами, государями своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги*. Эта формула, замечает Соловьев, безукоризненна;

нельзя лучше выразить христианский взгляд на земное царство» *. Но какая ужасная действительность! Соловьев объясняет ее тем, что Грозный был ниже своего идеала, исповедовал его лицемерно. Однако этот взгляд не исчерпывает всего глубочайшего трагизма этого царствования. Ведь поймите, это, самое совершенное по христианской формуле, царствование было не то что плохим из христианских царствований, но было самым худшим по сравнению с плохими языческими правлениями. Это было ясно даже для современников Грозного. Известны обращенные к нему слова Филиппа: «О, Государь! Мы здесь приносим жертвы Богу, а за алтарем льется невинная кровь христианская. Отколе солнце сияет на небе, не видано, не слыхано, чтобы цари благочестивые возмущали собственную державу столь ужасно. В самых неверных языческих царствах есть закон и правда, есть милосердие к людям, а в России их нет. Достояние и жизнь граждан не имеют защиты. Везде грабежи, везде убийства — и совершаются именем царским». Вот в чем ужасный трагизм христианского царства; с ним может сравниться лишь трагизм христианской семьи. Формы естественной жизни, определяемые только христианством, остаются в существе дела без всякого идеального руководства и неизбежно падают ниже языческой действительности.

Прогрессивные явления общественной жизни, высокоценные в культурном отношении, но противохристианские в сознании общественных деятелей, представляют то же затруднение для философии Соловьева. Таковы в нашей истории — дело Петра Великого, 19 февраля и позднейшее освободительное движение. О первом Соловьев пишет: «Вопреки всякой видимости реформа Петра Великого имела в сущности глубоко христианский характер, ибо была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения» **. То же и о втором: «Великий акт 19-го февраля был подвигом истинно-христианским, несмотря на то, что никто не наклеивал на него этого ярлыка и что официальные представители Церкви не принимали в нем никакого деятельного участия» ***. Наконец, о позднейшем освободительном движении и вообще о гуманитарном прогрессе Соловьев говорит: «Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не

* Т. V. С. 520.

** Т. V. С. 160 и др.

*** Т. V. С. 386.

погубили его, 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...» *

Высокая оценка прогрессивного движения не может быть добросовестно оспариваема. Но какое же есть основание называть его христианским, если сами его представители и сторонники не называют себя христианами, если в последние дни все более и более выясняется его внерелигиозный характер, если оно становится прямо враждебным официально-церковному христианству? Нельзя же играть словами, называя белое черным и черное белым. Нужно признать тот факт, что сознательное служение христианству в сфере общественных форм приводит к результатам противохристианским, и, наоборот, свободное развитие этих форм оказывается совпадающим с последними христианскими целями. О христианстве личном, исключая, конечно, его лицемерных носителей, этого сказать нельзя: здесь сознательно-свободное усилие соответствует степени достигнутых благ и совершенства. Но иное в области семейно-народно-государственных отношений: эти отношения тем более идут в направлении христианских идеалов, чем свободнее они раскрываются, чем более они следуют естественным законам развития. Семья, народ, государство служат Христу по-своему, следуя своим интересам, своим законам: чтобы служить Христу, семья не должна иметь иной ближайшей цели, кроме рождения и воспитания здоровых и прекрасных детей, кроме собирания семейного тепла, — народ не должен иметь иной ближайшей цели, кроме свободного прогресса в единении со всеми народами, справедливого взаимоотношения входящих в его состав групп и всеобщего благоденствия, — кроме преследования своих разумно понятых интересов...

Впрочем, нужно выяснить один пункт, который легко может вводить нашу мысль в заблуждение. Этот пункт — личное

* Т. VI. С. 357.

отношение христианина к общественным задачам и общественному прогрессу. Сущность христианства — в этом все согласны — есть любовь, субъектом которой, конечно, является лицо, христианин. Но между любовью и культурой можно установить неразрывную связь. Соловьев это и делает. «Настоящая любовь, — говорит он, — необходимо выражается в деятельной помощи другим и следовательно пользуется всеми необходимыми средствами для этой помощи. Но культура именно и есть совокупность всех исторически вырабатываемых средств и орудий для прочного обеспечения и всестороннего улучшения человеческой жизни, т. е. жизни всех людей. Если начало нравственной деятельности есть любовь, а цель ее благо всех, то культура есть система необходимых средств для полного проявления любви как нравственного начала и для полного достижения всеобщего блага как нравственной цели. Культурой, как и всем вообще, можно злоупотреблять и пользоваться ее средствами для целей посторонних ее истинному назначению или даже прямо ему противоположных. Но из-за фальшивой культуры отрицать культуру вообще и всякому внешнему осуществлению любви противопоставлять самую любовь, как внутреннее субъективное начало, это неосновательно» *. Таким образом, Соловьев подводит христианское основание под этическое правило: принимай возможно полное участие в деле общего совершенствования. Он втапывает в грязь теорию исключительно личной нравственности, возлагающую всю надежду на достижение всеми личной святости и не допускающую активной общественной борьбы с общественным злом. Он называет этот идеал личной святости всемирно-фарисейским идеалом, — он разъясняет, что истинный идеал христианской любви есть необходимо идеал общественной правды и прогресса, т. е. практического осуществления христианства в мире **. Эти речи Соловьева исполнены самой глубокой правды. Теорию исключительно личной святости, проповедующую решительное воздержание от общественной деятельности, непротивление злу, нужно считать после полемики Соловьева окончательно погребенною, — и одной этой полемики было бы достаточно, чтобы сделать бессмертным имя нашего философа. Но христианская проблема не исчерпывается победою этой полемики. Глубочайшая сущность дела в различии между личным участием в общественном деле, лично-христианским освещением последних

* Т. V. С. 394.

** Т. V. С. 385 сл.

целей культуры и характером общественного развития, характером самых форм общественных отношений. Можно вполне принять лично-христианское участие в общественном деле, но при этом разное определять характер общественного развития: или предоставлять общественному развитию свободу, или же налагать христианский характер на самые формы общественных отношений, говоря иначе, или признавать свободу общественного развития по естественно-историческим законам, или же проповедовать христианскую семью, христианское государство. Я лично отношусь отрицательно только к последнему, и в этом расхожусь с Соловьевым: сказанное выше о безуспешности сознательно-христианского направления общественных форм и об успехе свободно-естественного развития их подтверждает мое мнение, а не мнение Соловьева. Дело же лично-христианского служения общественному прогрессу остается у нас общею основою, и мне думается, что эта основа скорее выдерживается при моем мнении о свободе общественного развития. Именно в пользу моего взгляда говорит то обстоятельство, признаваемое Соловьевым, что специфически-христианской культуры нет, что ближайшие задачи семейной, народной и государственной жизни одни и те же для христианина и для гуманиста, что эти задачи могут объединить людей разных (культурных) религий и разных мировоззрений. Эта общекультурная область семейно-народно-государственных отношений нимало не стесняет моих христианских убеждений, моих конечных христианских чаяний, как равным образом и мой личный религиозно-христианский взгляд на мир и на историю совсем не требует, чтобы общественное развитие формально стояло под знаменем христианства, чтобы были созданы особые христианские формы семейной и государственной жизни. Христианин совершенно иначе смотрит на мир и историю, чем социалист — сторонник исторического материализма, но они могут примыкать к одной практической программе — один по альтруистическим мотивам любви к ближнему, к обездоленным, а другой по эгоистической привязанности к земным благам и по субъективной идее справедливости. Мой личный религиозно-христианский взгляд, обнимая собою всех людей и последние цели мировой истории, как невидимка пронизывает сферу культурных отношений, общую для людей всяких мировоззрений и следующую своим собственным законам развития, и вполне мирится с samozаконностью этой сферы. Ведь если христианин, во имя заповеди Христа, во имя христианской любви, кормит голодного, не придет же ему в голову желать,

чтобы это кормление было свободно от законов физиологии, чтобы это было какое-то особенное «духовное» питание: духовность его любви мирно уживается с естественною необходимостью органической жизни, подлежащей своим законам. Так и участие христианина в культурно-общественной деятельности не посягает, ради его своеобразных мотивов, на ее естественно-историческую закономерность. Эту разнородность личной абсолютности и общественной условности нельзя объяснить одними поверхностными причинами, которые могли бы быть устранены известной эволюцией нравственного сознания, — она лежит в самом свойстве общественного организма, который определяется своими естественно-историческими законами развития, а не представляет из себя лишь равнодействующую сталкивающихся индивидуальных сознаний. Однако и поверхностных причин, — одного того обстоятельства, что общество не состоит из одних только сознательных и искренних христиан, достаточно, чтобы установить отличие законов общественной жизни от свободы лично-религиозного сознания.

В этом случае, как и во многих других, мы найдем для себя опору в словах Соловьева. Он пишет: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, — вот *единственная* нравственная норма... Если мы видим в христианстве истинную основу и норму всякого добра в мире, то лишь потому, что христианство как совершенная религия заключает в себе и безусловное нравственное начало. А при всяком *отделении* христианской общественности от требований нравственного совершенства сейчас же исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность» *. Но ведь *единственная* нравственная норма, обязательная как для личной практики, так и для общественности, предполагает, что общество состоит из однородных совершенных единиц. Так ли в действительности? На это дает отрицательный ответ сам Соловьев. По его словам: «В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами» **. И еще: «В основе

* Т. VII. С. 279.

** Т. IV. С. 10; Т. V. С. 14.

всей экономической области лежит нечто простое и роковое, само по себе из нравственного начала не вытекающее, — необходимость труда для поддержания своего существования» *. Припомним также уже приведенные выше его слова: «Помимо общего руководства разума, физиологические процессы повинуются своим особым законам и двигателям, неподсудным разуму. (Так и) духовная власть по существу своему не может брать на себя государственной функции» **. Из этих признаний, по-видимому, неотразимо следует, что уже не может быть речи о единственной нравственной норме, обнимающей как личную этическую деятельность, так и общественность, что не может быть речи о христианском государстве, о христианской политике, о христианской экономике. Однако Соловьев не только не делает этих выводов, но и прямо отвергает их, — и нам особенно интересно послушать его аргументацию.

«Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупe, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических 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*⁸, значит говорить обществу: умри и разлагайся... Поскольку христианство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государства. Но из этого разумного и необходимого факта — неупразднения государства как внешней силы, вовсе не следует, чтобы внутреннее отношение людей к этой силе, а чрез это и самый характер ее деятельности — в общем и частностях — остался безо всякой перемены. Химическое вещество не упразднено в телах растительных и животных, но получило в них новые особенности и не напрасно существует целая наука «органической химии». Подобное же есть основание и для *христианской политики*. Христианское государство, если только оно не остается пустым именем, должно иметь определенные отличия от государства языческого, хотя оба они как *государства* имеют одинаковую основу и общую задачу» ***.

Должно сознаться, что употребленная Соловьевым аналогия органической химии имеет для морального учения об обществе значение, с которым нужно считаться. Мы можем при этом

* Т. VII. С. 340.

** Т. IV. С. 85.

*** Т. VII. С. 340, 356.

припомнить, что в новейшей социологической науке считается более или менее установившимся понятие социального организма в применении к обществу. Однако те же социологи, которые употребляют это понятие, предостерегают от безграничного уподобления организма социального и организма биологического: одно из важнейших различий между тем и другим в более значительной свободе и самобытности элементов социального организма — личностей, чем это можно сказать об органических клетках. Об этой свободе личности от каждого данного общественного союза, как мы видели выше, знает и Соловьев. Забвение этой истины и злоупотребление аналогией организмов биологического и социального ведут к значительным погрешностям прежде всего в этическом отношении. Именно в этом случае естественно возникает историко-общественная теория морали, которая сводит нравственность на ступень продукта общественного развития. Не будем уклоняться в сторону, не будем входить в обсуждение этой теории. Во всяком случае Соловьев, выводя из этой аналогии идею христианской политики, т. е. нравственного освещения общественных вопросов, допускает грубый логический промах. Ведь из того, что личности-элементы социального организма связаны и определены целями общественными, подобно как химические процессы в живом теле связаны и определены целями органическими, с необходимостью вытекает, что нравственное сознание элементов-личностей должно быть подчинено общественно-историческим законам, а Соловьев делает обратный вывод. В этом подчинении есть доля правды, так как Сын — носитель абсолютной морали, религиозной любви, покорится Отцу жизни (1 Кор. 15, 28), но чтобы это подчинение не шло в ущерб нравственной самобытности человека, необходимо, чтобы оно падало на инородную область семейно-общественных отношений и чтобы это подчинение человека, во внешних его отношениях, общественно-историческим законам было параллельно личному религиозно-нравственному освещению всей общественной жизни. Высшие цели идут не от общества, которое подлежит условному развитию, захватывающему и элементы общества, а от человека, и чтобы эти цели имели реальную силу, нужно, чтобы эта сила была разнородною с силами общественно-историческими. Даже угроза «свободной игры химических процессов» не страшна ввиду того, что «но» может оставаться на своем месте при разных направлениях мысли: можно сказать, что «химическое вещество не упразднено в телах растительных и животных, но получило в них иные осо-

бенности», и можно сказать, что «химическое вещество в телах подчинено органической цели, но не утратило своих особых законов». И уж то несомненно, что как физиологические процессы повинуются своим особым законам, неподсудным разуму, так и наряду с нравственным долгом и нравственными целями личностей действуют общественно-исторические законы, неподсудные нравственным целям.

Мне остается с точностью указать тот пункт, в котором я расхожусь с Соловьевым. Этот пункт — центральная идея Соловьева, что разумно-идейную нравственную закономерность нельзя свести к психологической необходимости, как, и свою очередь, и психологическую необходимость нельзя свести к механическому детерминизму, что разные царства — природное, человеческое и божеское — обусловлены взаимно, высшее царство низшим, но и не сводимы одно к другому, высшее к низшему, так что нельзя сказать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, и, в частности, царство Божие не может быть понято как следствие непрерывного природно-человеческого развития, но может быть названо в известном смысле новым творением*. Вот эту идею разнородности царств, природно-человеческого и божески-абсолютного, столь блестяще выраженную Соловьевым, но не выдержанную в системе, я решительно принимаю и расхожусь с ним там, где он отступает от этой идеи...



* Т. VII. С. 35, 196 сл.



Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Мирозозерцание Вл. Соловьева

<отрывок>

<...> Платон, как известно, объяснял познание *припоминанием* вечных божественных идей, с которыми наш ум существенно связан и которые он созерцал когда-то, раньше земной жизни, раньше всяких чувственных впечатлений. Действие идей на наш ум предшествует чувствам и обуславливает возможность всякого познания: чувства сами по себе не создают идею, а только *наводят* на нее, создают *поводы* для ее появления на поверхности сознания! Все эти старые платоновские положения так или иначе нашли себе место в учении Соловьева.

Точно так же возражения, выдвинутые мною против Соловьева, частью уже были сделаны Платону и были им приняты во внимание. Ему говорили, что, с точки зрения его теории, он должен включить в свой мысленный божественный мир идеи искусственных предметов, сделанных человеком и даже идею «испражнений». Но Платону было нетрудно на это ответить. Он отождествлял идеи с общими родовыми понятиями; в его глазах, поэтому, идею следует признавать везде, где только есть общее имя на человеческом языке. Он победоносно вышел из затруднения, указав, что мнимое возражение противников в сущности вовсе не есть возражение, а логический вывод из его учения, который ему остается принять.

Для Соловьева такой ответ невозможен потому, что он строго отличает идеи от понятий. Его учение, с одной стороны, представляет собою шаг вперед по сравнению с платоновским, а, с другой стороны, заключает в себе неясности, которые были чужды Платону. Отличие понятия от идеи по его мнению заключается прежде всего в *отрицательном* характере понятий и в *положительном* характере идей. «Во всех общих отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности

и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает, — всякое общее понятие есть *отрицание явления и указание идеи* *. Раз «всякое» общее понятие указывает на соответствующую ему идею, то с этой точки зрения, казалось бы, необходимо признать существование идей искусственных предметов. Но двумя страницами ниже Соловьев признает признаком настоящей умосозерцаемой идеи — «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью»; в этом заключается отличие идеи от понятия, которое *только* обще, и от явления, которое *только* индивидуально **. Выше мы уже видели, что эти индивидуальные и вместе с тем универсальные идеи суть незаменимые и вместе с тем необходимые члены Всеединого, Безусловного. Можно ли себе представить в этой роли идею кочерги, чайника или самовара? Можно ли допустить вообще, что всякий индивидуальный «предмет» и всякая группа предметов имеет свою особую «идею» в Безусловном?

Очевидно, нет. Ошибка всего учения Соловьева заключается в совершенно произвольном предположении, будто каждый реальный предмет, познаваемый нами, обладает своей особой *безусловной* индивидуальностью. Искусственные предметы обладают индивидуальностью весьма условной: индивидуальность самовара выражается в приспособлении всех его частей к служению определенной потребности человека: если мы отвлечемся от этого назначения, то индивидуальность данного предмета для нас исчезнет: вместо нее мы будем иметь просто случайное собрание разнородных единиц материи, механически между собою связанных. Иногда, индивидуальность предмета познания является просто результатом отвлечения нашего ума, который искусственно соединяет в один предмет исследования вещи, реально между собою не связанные, и, наоборот, разъединяет предметы, реально между собою связанные: предметом нашего познания может служить, напр<имер>, *эта библиотека* или *этот нарост* на человеческом теле. Неужели и тут предметное познание обусловлено «единой, неизменной» идеей библиотеки и нароста?

В качестве сочетания индивидуального с универсальным «идея» в понимании Соловьева чрезвычайно напоминает «мо-

* Философские начала цельного знания. С. 290.

** Там же. С. 292.

наду» в учении Лейбница *. Монада так же представляет собою совершенное соединение индивидуального с универсальным: ибо, будучи совершенно *единственна* в своем роде, она вместе с тем есть микрокосм, — т. е. *весь мир* в уменьшенном виде, индивидуализированное *отражение* и представление *всего*. Но, если мы поймем идею как монаду, то основные затруднения соловьевской теории познания от этого не уменьшатся, а напротив, — выступают еще рельефнее. — Как только мы станем на эту точку зрения, тотчас окажется, что огромное большинство реальных предметов, познаваемых нами, вовсе не суть монады, а сочетание многих и весьма разнородных монад, далеко не всегда органическое и часто случайное. Познание монад-атомов, из которых состоят отдельные книги библиотеки, очевидно, не дает мне какого-либо знания об этой библиотеке; равным образом знание отдельных атомов данного болезненного нароста на теле еще не дает мне знания о самом наросте. Положение, что *всякое* действительное познание реального предмета обусловлено его идеей, как видно отсюда, явно несостоятельно.

В общем теория познания Соловьева носит на себе печать той поспешности, которая вообще характеризует произведения его молодости. И тем не менее она заключает в себе мысль чрезвычайно глубокую, хотя и не продуманную до конца.

Каковы бы ни были ее ошибки, остается верным, что истинное познание не только философское, но и обыкновенное не дается нам ни одним чувственным опытом, ни одним отвлеченным мышлением, ни обоими этими элементами, взятыми вместе. В познании наряду с названными двумя действительно участвует третий фактор — вера, которая утверждает познаваемое в Безусловном; но только участие самого Безусловного в нашем познании определено Соловьевым неверно.

Основная его ошибка, свойственная, как мы увидим впоследствии, не одной его теории познания, но и другим отделам его философии заключается в *смещении или в неточном разграничении порядка естественного и порядка мистического* **. Рассмотренное только что учение, доведенное до конца,

* Вполне сознавая это сходство, Соловьев сам называет свои идеи «монадами» (Чт<ения> о Богочеловечестве. Т. III. С. 49).

** По-видимому, именно это обстоятельство ввело в заблуждение В. Ф. Эрн: его утверждение, что гносеология Соловьева относится только к познанию мистическому, объясняется инстинктивным желанием освободить учение Соловьева от того смещения мистического и естественного, которое в нем действительно есть.

сводится к тому положению, что всякое истинное познание действительности есть откровение абсолютного, раскрытие его сущности: ибо идеи предметов, обуславливающие познание, суть лишь отдельные элементы этой сущности. При этих условиях исчезает всякая точная граница между знанием и мистическим откровением: физика, химия, биология и другие науки должны быть признаны способами познания Божественного*. С этой точки зрения исследования об электронах, молекулах, бактериях или просто глистах окажутся обусловленными мистическим, *реальным взаимодействием познающего* с вечными Божественными идеями этих предметов. Но нелепость подобных предположений уже достаточно выяснена в предшествовавшем изложении.

Критика наша до сих пор привела к двоякому результату — положительному и отрицательному. С одной стороны, наше познание во всех его частях необходимо обусловлено Безусловным; с другой стороны, не всякое наше знание есть знание о *Безусловном*, откровение его сущности. Существует или не существует, возможно или невозможно *знание мистическое*, это вопрос, который пока должен быть оставлен в стороне, так как для решения его требуется не только гносеологическое, но и пространное метафизическое исследование, к которому еще не подготовило нас предшествующее изложение. Но, как бы мы ни относились к знанию мистическому, мы во всяком случае должны отличать от него *знание естественное*, которое имеет своим предметом условный, относительный, *внебожественный* мир и ни в какой мере не проникает в мистическую сферу, — в вечную Божественную действительность Безусловного. Есть область познания, где нет не только самого Безусловного, *как всеединой сущности*, но и отдельных его идей. В этой области безусловное не есть содержание, а только *форма* познания: оно выражает собою не сущность познаваемого, а, то *безусловное сознание о нем*, которое составляет его истину.

Положим, я утверждаю существование какого-либо внешнего предмета, все равно естественного или искусственного, камня, дерева или стола. Значит ли это, что я утверждаю эти вещи как составные *части* безусловного или проявления его сущности? Ни в каком случае! В моем суждении я, несомненно, отношу эти предметы к безусловному, но в ином значении. Смысл моих утверждений — тот, что камень, дерево, стол и т. п. су-

* К такому выводу, как известно, пришел С. Н. Булгаков, который признает «софийность» науки.

ществуют не для меня только, вообще не для каких-либо отдельных ограниченных субъектов, зависящих от эмпирических условий и могущих ошибаться, а для сознания *постоянно и неизменно истинного*, чуждого эмпирических ограничений, а потому непогрешимого. Вообще в естественном познании безусловное предполагается не как сущность всего познаваемого, а как *универсальная мысль и сознание обо всем*.

Нетрудно убедиться, что это универсальное сознание есть необходимый постулат нашей мысли, без коего наше познание не может сделать ни шагу. Мы утверждаем безусловное существование какого-либо предмета, например, — стола. Что это значит? Бытие вообще есть категория сознания, категория нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанию утверждать не можем: нелепость «бытия в себе» абсолютно внесознательного должна считаться раз навсегда доказанною. Утверждать, что этот стол *есть*, — значит признавать его существующим для сознания. Но, спрашивается — *для какого* сознания? Если стол существует только как *мое* ощущение, *моя* мысль, то он ничем не отличается от моей галлюцинации и, стало быть, не существует вовсе. Если я говорю, что этот стол существует независимо как от меня, так и от всякого другого эмпирически ограниченного субъекта, то это утверждение может иметь только один смысл: стол существует для безусловно истинного, неограниченного и, следовательно — универсального сознания. Если это универсальное сознание только гипотетично, если оно представляет собою только *возможность*, то и стол есть только бытие *возможное*, а не действительное. О действительности стола, безотносительной к ограниченным субъектам сознания, я могу говорить только в том предположении, что универсальное сознание существует *действительно* как актуальное проявление Безусловного.

Если такого сознания нет, то мы не имеем права утверждать безотносительное существование чего бы то ни было: тогда все предметы сводятся к случайным, меняющимся и противоречивым впечатлениям эмпирических субъектов, иначе говоря, — испаряются в ничто.

С этой точки зрения соловьевская гипотеза участия вечных божественных идей в *каждом* действительном познании становится совершенно ненужною. *Постоянство* познаваемых предметов и без нее находит себе удовлетворительное объяснение. Этот стол, который я вижу сегодня на трех ногах, вчера стоял на четырех ногах и был зеленым; а еще раньше я его видел невыкрашенным, белым. — Тут ряд противоречивых ощущений

приписывается одному и тому же *постоянному предмету* — столу, — как различные его состояния и проявления. Разумеется, этим самым я утверждаю, что стол существует независимо от меня и подобных мне ограниченных субъектов сознания. Как же объяснить *постоянство* стола, как одного и того же предмета, переживающего различные состояния? Нелепость соловьевского объяснения тут бросается в глаза, потому что речь идет о постоянстве относительном, а не безусловном. Стол, который два месяца тому назад был сколочен плотником из дерева, а послезавтра как сломанная вещь будет брошен в печь, очевидно, не может быть утверждаем как вечная и неизменная *сущность*. Говорить о *предвечной идее* этого стола было бы смешно; но тем не менее, даже утверждая *относительное* его постоянство, мы выходим за пределы индивидуально ограниченного сознания: мы утверждаем, что стол месяц тому назад, вчера и сегодня остается тем же, хотя бы индивидуально ограниченные субъекты чувствовали и думали противоположное. Стол остается тем же для *истинного сознания*; но если нет такого сознания, которое созерцало бы этот стол *непрерывно*, видело бы все отдельные моменты его существования *в их связи* с единым предметом, их переживающим, тогда все, что мы говорим об этом едином столе есть сплошной вздор: в таком случае нет единого стола, а есть столько же столов, сколько есть меняющихся состояний субъектов, их созерцающих. Утверждать единство любого предмета, *хотя бы временное*, и его постоянство *хотя бы относительное* — значит утверждать данный предмет в универсальном сознании. Все наше человеческое знание вообще покоится на том предположении, что *есть сознание*, объемлющее в себе *всю действительность предмета*, — как его постоянство (относительное или безусловное), так и все его превращения.

Соловьев, разумеется, прав, когда он учит, что кроме веры, утверждающей безотносительное существование предмета, в познании участвует еще и воображение. Но надо отдать себе ясный отчет в том, *что именно* воображается нами. В обыкновенном (естественном) познании мы познаем *не сущность* всеединого и безусловного, а лишь бытие относительное; но для того, чтобы познать даже относительное бытие, мы должны его вообразить *как оно является в универсальном сознании*. В моем сознании я нахожу комплекс разнородных и противоречивых ощущений; когда я объединяю их в одно целое и представляю их как разновременные состояния одного и того же предмета, я тем самым *воображаю этот предмет в универ-*

сальном сознании. Чтобы признавать одним и тем же предмет сегодня белый, а завтра зеленый, разумеется, нужно *усилие воображения*; но это воображение относится не к вечной идее, а к *относительному явлению предметов в универсальном сознании*.

Вообще перечень отдельных элементов познания формулирован Соловьевым правильно. В познании неизбежно участвует *вера*, которая извещает нас о существовании предмета за пределами нашего индивидуально ограниченного сознания, *воображение*, потому что мы воображаем этот предмет в его объективном явлении и, наконец — *творчество*, потому что объективный образ предмета воплощается нами в субъективном материале наших ощущений. Но только в естественном познании все эти три акта не заключают в себе *ничего мистического*, ибо они относятся всецело к действительности *внебожественной**, не составляющей части универсальной Сущности Безусловного, а только *являющейся* универсальному сознанию. Вера, о которой здесь идет речь, необходимо присуща *всякому* человеку, независимо от его убеждений и ни в каком случае не должна быть смешиваема с верой мистической или религиозной, которая по существу свободна: человек свободен верить или не верить в Бога; но от его свободы не зависит — верить или не верить в бытие внешнего мира или собственного существования. — Точно так же в порядке естественного познания лишены религиозного и мистического характера два другие его фактора — воображение и творчество.

В том же направлении должно быть исправлено и то, что Соловьев учит о метафизическом взаимодействии между познающим субъектом и всеединым в процессе познания. Ясно, что в естественном, научном познании *сущность* Безусловного нам ни в какой мере не сообщается: никакие познания по физике, химии и другим наукам не могут приблизить нас к ней ни на один шаг и не устанавливают какого-либо *реального общения* с ней. Но, с другой стороны, всякий шаг в познании истины, хотя бы *относительной*, приобщает нас к универсальному *сознанию* и невозможен без деятельного общения с последним. Знание наше вообще покоится на том предположении, что универсальное или истинное сознание, может постепенно раскрываться, в нашем индивидуально ограниченном, знании, что мы можем видеть существующее в свете этого сознания.

* Вопрос о сущности этой внебожественной действительности выходит за пределы гносеологии и будет поставлен при разборе метафизики Соловьева.

Отсюда видно, что наше познание предполагает в Абсолютном *такую сферу сознания, которая имеет своим содержанием или предметом условное, относительное, становящееся бытие*. Но спрашивается, может ли такое сознание быть функцией Всеединного и Безусловного? Может ли Безусловная мысль, по существу сверхвременная и сверхпространственная, — входить в нашу действительность, протекающую в формах времени и пространства, быть мыслью *об этой действительности*?

При решении этого вопроса мне приходится несколько разойтись с тем из русских философов, который в других отношениях мне ближе всех по своим воззрениям. В девяностых годах прошлого столетия кн. С. Н. Трубецкой высказал мысль, что вера в действительность внешнего мира, лежащая в основе нашего познания, может быть оправдана только в предположении трансцендентального субъекта универсального сознания и универсальной чувственности. «Мир есть явление, материя есть явление. И если такое явление познается нами, как независимое от нашего индивидуального субъекта, то философия, нисколько не нарушая прав науки, может спрашивать, каким же субъектом обусловлено это универсальное явление?» *. На вопрос, «как понять реальность явлений, реальность тел, реальность времени и пространства, как нечто независимое от нашего субъективного восприятия, нашей ничтожной чувственной организации», — кн. С. Н. Трубецкой отвечает. — «Нужно признать универсальный субъект являющегося, чувственного мира, обосновывающий деятельность всех частных чувствующих центров, нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять к грубо реалистической вере, которая признает реальность чувственных тел и чувственных форм независимо от какой бы то ни было чувственности» **.

На вопрос, — кто является субъектом такой трансцендентальной чувственности, тот же философ отвечает, что ввиду ее *вселенского* характера она не может быть атрибутом существа ограниченного; с другой стороны, им не может быть и «вечный Дух или бесплотный Разум». — «Если субъектом такой чувственности не может быть ни индивидуальное ограниченное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое суще-

* В защиту идеализма (Полн. собр. соч. Т. II. С. 300).

** Там же. С. 299.

ство, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо* или мир в своей психической основе, — то, что Платон назвал *Мировою Душою*» *.

Я не стану возражать здесь против метафизической гипотезы мировой души, о которой я предоставляю себе высказаться подробно при изложении и разборе соответствующих воззрений Соловьева. Я отнюдь не склонен оспаривать ее необходимость по другим, *метафизическим* основаниям. Но мне кажется, что она недостаточна в смысле окончательного *гносеологического* обоснования нашего познания внешнего мира. И это прежде всего потому, что допущение реальности мировой души, как бы мы ни относились к нему по существу, — само нуждается в гносеологическом обосновании. Последнее основание достоверности чего бы то ни было не может лежать в чем-либо обусловленном; оно может заключаться единственно в самом Безусловном или Абсолютном. Выше мы видели, что Безусловное необходимо предполагается всяким экзистенциальным суждением. Суждения о мировой душе не составляют исключения из этого правила: утверждать ее существование значит утверждать, что она есть всеобщим и безусловным образом, — т. е. *утверждать ее в Безусловном*. Что значит, что она «есть трансцендентальный субъект вселенской чувственности?» Верить в истину такого суждения — значит предполагать, что оно выражает собою не субъективное наше мнение, а *объективное о ней определение мысли безусловной*. Чтобы мировая душа была субъектом всего совершающегося во времени, — нужно, чтобы в безусловной мысли она полагалась как таковая. Ясно, стало быть, что *последнее* основание достоверности всего, что во времени — не в какой-либо посредствующей инстанции между множеством ограниченных существ и Безусловным, а в самом Безусловном.

Ясно, что всякое существование во времени становится достоверным лишь в том предположении, что *есть* о нем безусловная мысль и безусловное сознание; предположение это не только не противоречит понятию Абсолютного, но прямо из него вытекает как необходимый логический вывод. Как совершенное и всецелое, оно должно обладать не только полнотою всякого бытия, но и полнотою всякого сознания. Относительное, ограниченное, становящееся бытие не может противолечать

* Там же. С. 288.

этому сознанию, как внешняя, непроницаемая для него граница. Абсолютное сознание — по существу универсально и, следовательно, *вне его* не может существовать ничего из того, что есть, стало быть, — ничего конечного, временного. Поэтому было бы безусловно ошибочно представлять себе безусловное сознание как *только* сверхвременное, то есть как *исключающее время* и всякое существование во времени. В отличие от нашего ограниченного сознания, сознание абсолютного, очевидно, — *не обусловлено временем*. Оно видит существующее в его безусловной сверхвременной идее и потенции; но из этого не следует, чтобы оно не могло видеть то, что совершается во времени. Как истинно универсальное и всеединое, Безусловное сознание держит все в себе, — и сверхвременное, и временное. Оно объемлет Безусловно Сущее во всей его полноте, неподвижности и вечности; но вместе с тем, оно обладает способностью или силою отвлекаться от сверхвременного и вне Безусловного, Божественного — видеть другое, внебожественное, совершающееся и пронизывать его насквозь.

Если бы в Безусловном не было этой способности созерцать *другое в отвлечении от самого себя*, вне имманентной сферы божественной сущности, если бы время и все временное было исключено из его созерцания, то иной действительности, кроме вечной, не было бы вовсе. Временная действительность есть и доступна познанию лишь потому и постольку, поскольку для нее есть место в универсальном сознании Абсолютного*. Как относительное бытие, так и относительное познание должно найти во всеедином свое начало.

Читатель видит, что в учении Соловьева, все вопросы теории познания получают метафизическое освещение и в конце концов сводятся к центральному метафизическому вопросу об отношении конечного, ограниченного бытия к безусловному и всеединому. Эта важнейшая и интереснейшая часть философии нашего мыслителя составит содержание следующей главы. <...>

VIII. УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ (КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

В последних словах обнаруживается самое слабое место всего учения Соловьева о Св. Троице. Ошибка заключается не в

* Аналогичная мысль о способности Абсолютного отвлекаться от вечности и переноситься во временное, *видеть* процесс и участвовать в нем, выражается религиозной верой в Провидение.

существо его утверждений, а в мнении будто они представляют собою результат самоопределения «чистой» мысли, т. е. мысли, свободной от всего, извне данного. С одной стороны, истина триединства дана нам Божественным откровением и непогрешимым учением Церкви; но, с другой стороны, она «навязывается разуму и может быть логически выведена, как только мы допустим, что Бог *есть* в положительном и совершенном смысле этого слова» *.

На самом деле нетрудно убедиться, что «логическая дедукция» Соловьева — весьма слаба. Его попытка вывести внутреннее содержание божественной жизни из понятия «бытия» чрезвычайно напоминает попытку Гегеля вывести из того же понятия многообразие вселенной. Априоризм у обоих философов — в одинаковой мере мнимый, кажущийся; мысль обоих незаметно для них опирается на положительные данные: диалектика Гегеля, как это было обнаружено его критиками, состоит «в тайном браке с положительными науками»; она шагу не может ступить без эмпирических данных. В совершенно такой же зависимости находится диалектика Соловьева от данных опыта и откровения. *Сама по себе*, т. е. исключительно априорным путем, она не в состоянии привести ни к какому положительному результату. Поэтому неудивительно, что она заключает в себе ряд логических скачков и натяжек.

Натяжки замечаются уже в первой стадии вышеизложенного рассуждения. Из чистого понятия «бытия» невозможно вывести ту троичность отношений, которая, по Соловьеву, составляет свойство всякого живого существа. Что живое существо не только есть, но есть *для себя* и *наслаждается* своим бытием, — об этом мы знаем *из опыта*, *из наблюдения* над живыми и сознающими себя существами. Из чистого понятия «бытия» эти свойства живого существа никакими рассуждениями выведены быть не могут.

Дальнейшее заключение, что Существо Абсолютное и совершенное, т. е. Существо живое по преимуществу должно обладать всею полнотою определений живого существа, также не есть дедукция из чистого понятия: в этом рассуждении переносятся в Абсолютное те свойства живого существа, о которых мы знаем из опыта: априорным тут остается только самое понятие абсолютного, т. е. безотносительного, безусловного, отрешенного и всецелого; иначе говоря, априорна в данном случае лишь форма нашей мысли; содержание же, которое мы влага-

* La Russie et l'Église universelle. С. 212—213.

ем в понятие абсолютного — по существу эмпирическое, опытное.

Таким образом самая троичность отношений Абсолютного выводится с помощью опыта. Утверждение, что Абсолютное или Бог есть в себе, для себя и у себя, не было бы возможно без сопоставления идеи абсолютного с данными в нашем опыте существами; мы переносим в Абсолютное все то *положительное*, что мы находим в этих существах и отличаем его от них отрицательным, формальным признаком: по отношению к нему мы отрицаем их неполноту, их ограниченность, несовершенство. Когда Соловьев утверждает, что Абсолютное есть *для себя*, это значит, что Оно *сознает себя*, когда он говорит, что Абсолютное есть *у себя*, он подразумевает, что оно *наслаждается* собою. Нет надобности доказывать, что тут мы имеем предикаты *эмпирического происхождения*. Мы не могли бы приписывать Богу сознание и наслаждение, если бы то и другое не было нам известно из опыта.

Если, таким образом, посредством чистого априорного мышления нельзя вывести даже троичности отношений Абсолютного, то относительно троичности Лиц это тем более невозможно. Соответствующая часть аргументации Соловьева несостоятельна от начала до конца.

Соловьев совершенно прав в том, что три способа божественного бытия не могут быть последовательными стадиями: ибо последовательность предполагает время; можно согласиться с ним и в том, что эти три способа или акта не суть *части* божественной субстанции, ибо самое понятие абсолютного исключает возможность какого-либо деления, дробления. Соловьев впадает в довольно элементарную ошибку, когда он утверждает, что идея *части* предполагает пространство: можно говорить о минутах как о частях времени, о частях симфонии, о тонах как о частях аккорда и об отдельных мыслях — как о частях логического целого. Стало быть, часть вовсе не предполагает протяжения, пространства. Но для аргументации Соловьева в ее целом эта частная ошибка — несущественна: Абсолютное действительно не может делиться на части, хотя бы и непространственные, потому что всякое деление есть тем самым умаление, ограничение: деление допустимо только по отношению к конечному, ограниченному бытию.

Ясно, что три акта в Абсолютном не нарушают его единства, не предполагают в нем какого-либо развития или вообще изменения и, стало быть, суть акты *совечные*. Но следует ли из этого, чтобы этих трех актам соответствовали в Абсолютном три

субъекта или Лица? Соловьев утверждает, что эти три акта зараз в одном субъекте несовместимы; но это утверждение опровергается теми аналогиями Абсолютного с сотворенными существами, которые приводятся им же самим. Одно и то же сотворенное существо может быть *зараз* и в себе, как *сущее*, и *для себя*, как проявленное, и *у себя*, как наслаждающееся собою; эта тройственность отношений конечного существа не предполагает ни разделения в пространстве, ни последовательности во времени: она мыслима и вне времени. Это признается и Соловьевым, так как с его точки зрения упразднение времени, которое он провидит как неизбежный конец мирового процесса, будет для сотворенных существ не концом, а началом вечной жизни. Стало быть, конечное существо может, оставаясь *одним* субъектом, совмещать в себе одновременно или даже вне времени все три способа бытия: оно может вместе и заключать в себе возможность всех своих определений и проявлять их для себя и пребывать в них у себя, наслаждаясь ими. Почему же в Абсолютном для тех же трех актов требуются три субъекта? Наконец, допустим даже существование этих трех субъектов в Абсолютном: спрашивается, что же заставляет нас приписывать им непременно *личную* жизнь, какая логическая необходимость вынуждает нас мыслить их непременно как три Лица? Соловьев, очевидно, совершенно произвольно вводит в Абсолютное три логических термина — *субъекта* и столь же произвольно превращает эти три термина в *лица*. Этим способом достигается довольно искусная и с первого взгляда незаметная для читателя подстановка терминов библейских на место терминов логических. Тут, как и везде у Соловьева, исчезает грань между логическим мышлением и положительным открытием.

Мы имеем тут ошибку не только логическую, но и религиозную: безотчетный догматизм вышеизложенных рассуждений о Св. Троице должен вызвать отрицательное к себе отношение как с точки зрения рациональной, так и с точки зрения мистической, притом с той самой, на которой хочет стоять Соловьев. Основное требование рационального познания заключается в том, чтобы разум отдавал себе ясный отчет в своих предположениях, чтобы в наших рассуждениях не было предположений бессознательных, непроверенных логическим анализом и потому неоправданных. Автономия разума нарушается не той сознательной верой, которая представляет собою акт свободного подчинения и, следовательно, — свободного самоопределения, а верой бессознательной, безотчетной, которая извращает логи-

ку и принимает обманчивую личину истины доказанной. Противоразумным и антилогическим представляется не сознательное усвоение того или другого объективного содержания, данного в опыте или в откровении, а отождествление или смешение этого содержания с самой чистой мыслью. С точки зрения самого Соловьева такое смешение всего менее может быть оправдано. Раз он признает, что чистая мысль есть мысль по самой природе своей только формальная, т. е. не заключающая в себе никакого содержания, то попытка вывести а priori из той же чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения тем самым изобличается как невозможная.

С той самой религиозной точки зрения, которую признает для себя обязательной Соловьев, этот рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения. Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены а priori и познаны *естественными* силами чистого разума, то, спрашивается, что же остается на долю веры? Откровение тем самым или теряет всякое оправдание или становится ценностью относительною. Оно или вовсе не нужно или же нужно в качестве вспомогательного *средства для разума еще неокрепшего, не достигшего зрелости*. Разум, пришедший в полноту возраста, может обойтись без его помощи. Откровение *доказанное* тем самым перестает быть откровением*. Если истины веры навязываются нам силою *логической необходимости*, то для усвоения их нет надобности в интимном и личном отношении человека к Богу: не нужно того акта *доверия*, той всецелой отдачи себя Богу, которая составляет самую сущность акта веры: достаточно уметь правильно мыслить и безукоризненно выводить из понятия абсолютного все его логические последствия.

Где есть логическая необходимость, там уже не может быть той обоюдной свободы в отношениях между Богом и человеком, которая составляет самую сущность отношения религиозного. Верить или не верить в геометрические истины — не зависит от нашей свободы: точно так же и вера в Св. Троицу не

* Доказательства троичности Божества у Соловьева, идут в разрез с категорическим заявлением собственных его «Чтений о Богочеловечестве» (С. 29—30): «Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана, чисто логически».

могла бы быть свободной для человека, если бы он был логически вынужден признавать эту истину. Совершенно также эта, логическая необходимость исключает и божественную свободу в откровении. Бог не свободен открыть или не открыть человеку свою Сущность, тайну своего бытия, если человек *необходимо* должен быть приведен к познанию этой тайны силой естественного познания. Мало того, с этой точки зрения не может быть ничего тайного или сверхъестественного для разума: нет ничего такого, что бы не разрешалось в его категории. Но тем самым у веры отнимается ее безотносительная ценность. Она перестает быть отношением, единственным в своем роде, *незаменимым*: ибо она может быть вполне заменена познанием. А, главное, она перестает быть *личным* отношением человека к Богу: ибо отношение логическое по самой природе своей безлично: в нем человек обладает знанием божественного не потому, что Бог *хочет* открыть ему свои тайны, сделать его своим поверенным или *другом*, а потому, что для его познавательных способностей *нет тайн*.

Тайна, открываемая Божеством свободно, добровольно, есть именно то, что составляет оправдание веры. Подлинно религиозная точка зрения не допускает возможности проникнуть умом в эту тайну помимо Божественной воли. Этим, разумеется, не исключается возможность веры разумной, сознательной: раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто, — от моего разума требуется свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно. Но откровение именно тем и отличается от познания, что познание есть *одностороннее* самоопределение познающего, тогда как откровение есть *акт двусторонний*: оно предполагает деятельное взаимоотношение Абсолютного, которое открывается, и конечного, ограниченного существа, которому оно открывается. Отношение откровения к познанию с этой точки зрения представляется вполне понятным: откровение не исключает познания, но вместе с тем и не укладывается в него без остатка. Оно навсегда должно остаться для нас *данным* и вместе с тем, поскольку оно выражает собою еще невыполненную задачу познания, — *заданным*; но именно потому оно не может быть заменено познанием априорным: ибо мысль априорная есть мысль отрешенная от всего данного.

Здесь нам открывается один из тех недостатков разбираемого учения, которые всего больше препятствуют его влиянию и распространению. Недостаточность успеха Соловьева в борьбе с

рационалистическими учениями обуславливается прежде всего тем, что сам он далеко не вполне отрешился от рационализма: в его собственных воззрениях сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе.

Вышеприведенные рассуждения о Св. Троице, отвлекаясь от данных откровения, по-видимому, имеют целью убедить людей, чуждых христианству; на самом деле они могут влиять и в действительности влияют в противоположном смысле: вере вредит всякая фальшь, в том числе и фальшивая нота в аргументации, хотя бы она и не была плодом сознательной, намеренной фальсификации. В данном же случае фальшь заключается в самой попытке рационализировать веру, сделать ее тайны общепонятными, естественными. Подобное предприятие — на руку тому поверхностному рационализму, который отрицает тайну, сводит на нет все сверхъестественное, мистическое; попытки Соловьева доказать догмат Св. Троицы могут только дать пищу ошибочному убеждению, что его легко опровергнуть.

Чтобы оправдать веру перед судом мыслящего сознания, надо прежде всего признать ее тайны недоказуемыми: только этим способом мы сделаем опровержения бессильными. Только этим путем возможно оправдание откровения: ибо откровение имеет смысл и ценность лишь при том условии, если есть область истин, которые не могут быть познаны естественным путем и раскрываются только в общении интимного дружества между Богом и человеком, — в богочеловеческом единении. Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева: но этим только лишний раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках — освободить это учение от наносной и в сущности чуждой ему рационалистической примеси.

У Соловьева, несомненно, есть начатки правильного учения об откровении. Он признает, что *содержание* божественного начала так же, как и содержание внешней природы, дается нам опытом. «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем». При вере в Бога эти «внутренние данные религиозного опыта, познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является таким образом, как действительный предмет нашего сознания»*. Здесь мы имеем мысли совершенно правильные; но,

* Чтения о Богочеловечестве. С. 31—32.

если мы не можем получить знания о Боге помимо религиозного опыта и откровения субъективного и объективного, то попытка вывести это знание из понятия бытия, очевидно, несостоятельна. Чтобы освободиться от рационализма диалектики Соловьева, достаточно продумать до конца те мысли, которые в его мирозерцании занимают центральное место, — в особенности же его учение о Богочеловечестве. Оно и составит содержание следующей главы. <...>

VI. ИНТУИЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ В УЧЕНИИ О «СОФИИ»

Для правильной оценки изложенного здесь учения необходимо различать в нем содержание и форму; мы имеем здесь, с одной стороны, *религиозно-мистический опыт*, частью коллективный, частью индивидуальный, а с другой стороны — *рефлексию* на этот опыт, попытку облечь его в рациональную, логическую форму. Задача имманентной критики заключается прежде, всего в том, чтобы выяснить, — в какой мере здесь форма выражает свое содержание.

Я уже имел случай говорить, что в своем учении о «Софии» Соловьев продолжает весьма древнюю традицию христианской мистики как восточной, так и западной. По Соловьеву, наши предки приняли эту идею не от греков, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ¹, разумелась или как общий отвлеченный атрибут Божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия — Логоса^{*}. У греческих отцов Церкви, напр<имер>, у Оригена, мы действительно не видим ясно выраженного различия между «Софией» и «Логосом»; но, с другой стороны, у них мы уже, несомненно, находим, хотя и в несовершенной, наивной форме, то сочетание библейского понятия «Премудрости» с Платоновым учением о «мире идей» первообразов, которое впоследствии перешло к Соловьеву^{**}. А из латинских отцов у Августина то же платоническое понимание «Премудрости Божией», также отождествленной с Логосом, выражается в значительно усовершенствованном виде^{***}. Наконец, у немецких мистиков «София» совершенно ясно

* Идея человечества у А. Конта. С. 240.

** Ср.: Болотов В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 220—221.

*** Ср. мое соч.: Мирозерцание бл. Августина. М., 1892. С. 64—66.

определяется как «вечная женственность Божия». Величайший из них — Бёме — называет ее «девою божественной Премудрости» (Jungfrau der Weisheit Gottes), «идеей», «великой тайной бытия Божия» и Божиим разумом. Она — «наглядность Божия» (göttliche Beschaulichkeit), в которой открывается единство всего. Она, — истинный хаос Божий, в котором все заключается, «божественное воображение, в котором от века видимы идеи ангелов и душ во образе Божиим, не в качестве тварей, а в отображении, подобно тому как человек видит себя в зеркале» *. Наконец, у Баадера, который возрождает мирозерцание Бёме в XIX веке, «София» определяется как «идея» как мир первообразов, как истинное и вечное человечество **. Без сомнения, Соловьев имел основание сказать, что учение немецких мистиков выражает собой тот же религиозный опыт, который содержится и в его представлении о «Софии» ***.

Глубочайшие корни соловьевского представления о «Софии» заключаются, впрочем, не в каком-либо предшествующем «учении», а в той коллективной религиозной жизни, которая в Церкви как Западной, так и Восточной преемственно передается от поколения к поколению. Соловьев недаром отмечает свою близость с древнерусским благочестием. Его учение о «Софии Премудрости Божией», — в едином «образе Божиим» объединяющей образы всего сотворенного, живо переносит нас в религиозное настроение древних православных храмов. Характерная черта последних заключается в необыкновенно ярком изображении *человечности* божественного. В них молящийся входит в соприкосновение не с мертвым, пустым и абстрактным Абсолютным. Этот Божественный мир преисполнен бесчисленных сил и возможностей; он густо населен образами. Со всех сторон он смотрит на человека мириадами *человеческих* очей. И среди этого Богочеловеческого мира София — Премудрость — не может не занимать центрального места. Совершенно естественно она определяет самую сущность истинного религиозного настроения. Ибо для религиозного чувства не может быть ничего важнее и ценнее веры в *человечность* Божественной Премудрости.

* J. Böhme's sämmtl. Werke, Vom dreifachen Leben des Menschen. Bd. IV. S. 71—72; Tafein von drei Principien göttlicher Offenbarung. Schlüssel, 7. Bd. VI. S. 665.

** См., например: Т. III. С. 395—396, 421; Т. IV. С. 177, 200, 352, 354.

*** Письма. Т. II. С. 200.

Вечная Мудрость Божия, нашедшая себе окончательное, безусловное выражение в человеке и в человеческом образе сидящая на престоле, царящая над горним и земным, — такова основная идея религиозной архитектуры и живописи, вдохновившей Соловьева; идея эта коренится в самом существе религиозного отношения. Ибо для последнего недостаточно одной веры в Бога: нужна надежда, нужно твердое упование, что в Боге есть для человека не только обитель, но и царственный венец.

Соловьев не только *размышлял* об этом царственном образе: он его переживал и *видел*; и в его видениях было неизмеримо больше, чем в его рефлексии. Вот почему в нем *поэт* «Софии» на каждом шагу опровергает мыслителя. Последний мыслит отношение вечной Премудрости Божией к нашей становящейся действительности как отношение *сущности и явления*. Но для глубоко мистических созерцаний поэта эта рассудочная схема оказывается прокрустовым ложем: она решительно не вмещает того богатства содержания, о котором говорят художественные образы соловьевских стихотворений. Если «София» есть в самом деле *сущность здешнего*, то почему же поэт видит ее «с цветком нездешних стран» в руке? Если мир — действительно ее явление, — он должен носить на себе печать подлинного, достоверного и истинного; и однако, поэт считает его обманом и ложью.

*Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества.*

Явление должно быть откровением, раскрытием своей сущности; тут мы видим как раз обратное отношение: сияние божества *закрывается* явлениями нашей действительности: не очевидно ли, что эта действительность, заслоняющая Божественное, в самом существе своем есть другое по отношению к Нему? Если бы здешнее было откровением Божественной Премудрости, последняя была бы тем самым осязаема, доступна нашим телесным очам: ибо сущность *видима* в своем явлении. И однако все, что есть в Соловьеве мистического и художественного чувства, восстает против такого грубо материалистического понимания «Софии». Правда, он, по слову апостола, возвышается до ее созерцания «через рассматриванье творений»; но тут как раз и обнаруживается непригодность нашей эмпирической чувственности для этой цели. «Духовная телесность» вечной божественности

ственной действительности всем существом своим отлична от здешней, эмпирической телесности: она, открывается иной чувственности, чем наша, *второму зрению*, тому, которое видит за пределами здешнего, «*под грубою корою вещества*».

И оттого-то *подлинное* видение «Софии» здесь на земле так редко. Соловьева оно посещало всего только три раза в течение всей его жизни:

Не трижды ль ты далась живому взгляду
Не мысленным движением, о нет! —
В предвестие, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

Но и этих трех видений оказалось достаточным, чтобы наполнить содержанием все существование нашего мыслителя.

В противоположность лживым явлениям «обманчивого мира», которые обладают характером длящимся и непрерывно заполняют все наше поле зрения, действительные явления «Софии» продолжаются всего один лишь краткий миг: эта черта отмечается во всех трех встречах. В первый раз:

Кивнула мне и скрылась в туман.

Во второй раз:

И то мгновенье долгим счастьем стало.

И, наконец, — в третий:

Один лишь миг! Видение сокрылось,
И солнца шар всходил на небосклон,
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Каждый раз это мимолетное явление изобличает во лжи всю нашу жизнь и упраздняет земной эрос.

И детская любовь чужой мне стала;
Душа моя — к житейскому слепу.

Также и при второй встрече:

К земным делам опять душа слепа,
И если речь «серьезный» слух встречала,
Она была невнятна и глупа.

И, наконец, последнее, третье виденье окончательно овладевает душой, разоблачая перед нею совершенное ничтожество всей обыденной линии жизни.

О, лучезарная, тобой я не обманут!
Я всю тебя в пустыне увидал,
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.

С житейской точки зрения, наоборот, вся эта потусторонняя мудрость есть безумие («со стороны все было очень глупо»), и генерал Фаддеев в праве изречь ей свой уничтожающий приговор. Со всех сторон и со всякой точки зрения оказывается, что мир *не вмещает в себе Мудрости*. Не ясно ли, что по отношению к ней он — *иное метафизическое начало*! Совершенно очевидно, что «София», как ее видит и чувствует Соловьев, не может быть источником мирской суеты и хаоса. В ее сверхвременном созерцании все едино и все недвижно. —

Что есть, что было, что грядет веками
Все обнял тут один недвижный взор...
Сияют предо мной моря и реки,
И дальний лес и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Если в здешней действительности, наоборот, все разрозненно, все раздроблено и все взаимно враждует, то неужели этот внутренний разлад мирской жизни должен быть понимаем как *внутреннее распадение самой Софии*? Возможно, что в *рефлексии* Соловьева найдутся кое-какие точки опоры и для этого рассудочного толкования; но оно во всяком случае идет в разрез с глубочайшими внутренними переживаниями Соловьева-поэта и мистика. Для последнего — «София» — не сущность *нашей* природы, а вечная *божественная* природа, в которую должен пресуществиться наш мир и это — тем более, что «София» видений Соловьева есть прежде всего *вечная женственность Божия*, та «Богоматерия», которая служит Божеству совершенным, *адекватным* воплощением. Это — не наша *двойственная* природа, одинаково способная родить и доброе, и худое, и прекрасное, и безобразное, а от века осуществленное всеединство, — в котором до начала времен зло и безобразие побеждены в самой своей возможности. По отношению к нашей действительности это — конец, а не начало.

Философские формулы учения Соловьева о «Софии» далеко не во всех отношениях стоят на высоте его мистических созерцаний. В них приходится отметить противоречивое сочетание

глубочайших религиозных истин с заблуждениями пантеистической гностики. С одной стороны, он безусловно прав, поскольку он утверждает «Софию» как идею — смысл всего существующего, как первообраз всего сотворенного, в частности же — как первообраз человека и человечества. Или в самом деле у человечества и у каждого человека есть *своя особая идея* в вечной божественной Премудрости Божией, или суетно все наше существование, тщетна самая наша вера в жизнь. Но, если «София» для нас есть *первообраз, идеал*, который мы можем осуществить или не осуществить, то по тому самому она не может быть нашей сущностью. Ошибка Соловьева заключается именно в том, что он отождествляет *вечную идею* человека и человечества с *сущностью* того и другого.

По Соловьеву, вечная идея человека и сам человек в существе своем — одно и то же. С этой точки зрения, если сверхвременна идея, то вечно существует и самый человек: каждый из нас от века есть в «Софии» до своего рождения во времени. Если так, то все, что мы совершаем и переживаем во времени, — есть воспроизведение того, что было и есть в Боге.

Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь полнейшее слияние временного с вечным. В результате временная становящаяся вселенная, а, следовательно, и весь наш здешний человеческий мир утрачивает свою самостоятельность по отношению к Божеству. Тем самым он в одно и то же время и возвеличивается, и умаляется, сводится на нет.

Если человек уже *здесь и теперь* есть явление вечной идеи, то какого ему еще желать совершенства: он уже теперь — часть божественного мира, необходимая и незаменимая, и должен оставаться носителем Божества, что бы он ни делал. Если бы Соловьев довел этот ряд мыслей до конца, он должен был бы или отрицать самую возможность греха, падения, или же признать самый грех явлением Божественной сущности. Раз в явлении не может быть ничего, чего бы не было в сущности, все наши грехи и пороки суть грехи самой божественной идеи, пороки вечной Премудрости.

С другой стороны, эта точка зрения, доведенная до конца, превращает все временное в призрак или в бессмыслицу. Мои действия во времени, как и все вообще временное, не в состоянии прибавить ничего существенного к тому, что дано в вечности. Если так, то зачем же нужна наша жизнь во времени? Если мировая эволюция ничего не создает, не производит никаких *новых* ценностей, а только воспроизводит во времени то, что было и есть в вечности, то ни о каком *действительном* усоч-

вершенствовании говорить не приходится: в таком случае прогресс, как и все временное, превращается в пустую видимость.

В чем заключается для нас смысл временного нашего существования? В осуществлении свободы? В том, чтобы человек стал свободным сотрудником Божества, свободным участником Божественного дела? Таков действительно ответ Соловьева. Но тут есть внутреннее противоречие. Свобода человека во времени совершенно не вяжется с теми представлениями о вечной действительности и в частности — о вечном человеке, которые мы находим у Соловьева. Свобода есть или способность к творчеству, или она — ничто; она невозможна, если здесь во времени человек есть *только* явление вечной Божественной идеи — сущности. Свобода человека возможна лишь при том условии, если самая идея-первообраз, положенная в основу его существования, есть для нее не сущность, а идеал.

Только в этом предположении свободы временный, становящийся мир имеет смысл. Смысл временной действительности заключается, очевидно, не в простом *повторении* вечной божественной идеи, а в том, чтобы *воспроизвести ее в свободе*. Задача человека — в том, чтобы он стал *для себя и от себя* тем, что он есть от века в Божественном плане. Это признается и Соловьевым, но к сожалению, он упустил из вида, что для этого человек должен быть свободен не только в Боге, но и *от Бога*.

Если человеческая свобода есть нечто новое, *зачавшееся во времени*, чего не было в вечности, то новым является и сам человек как существо, как свободный источник своих действий. Соответственно с этим должно быть отвергнуто учение Соловьева о предвечном существовании человека. Если до своего рождения во времени человек не существовал *в свободе*, то он не существовал вовсе. Ибо свобода есть существенное определение человека. Мой вечный первообраз не есть мое «я». Идея человека, — пока она есть только часть Божественной сущности, объективация вечной Божественной Премудрости, всецело определяемая Божеством и лишенная возможности самостоятельного самоопределения, еще не есть сам человек. Моя «самость» есть прежде всего возможность самостоятельного самоопределения; но по тому самому она необходимо есть нечто отдельное по отношению к вечному Божественному космосу. Сущность Божества ни в каком случае не есть сущность человека ни в целом, ни в части. Только при этом условии отношение Бога и человека может быть мыслимо как *взаимно свободное*. С одной стороны, человек *в своей сущности* свободен от Божественного совершенства; но, с другой стороны, и потому самому Бог сво-

боден от наших грехов и немощей. Наконец, только при этом условии соединение человека с Богом есть действительное освобождение от этих грехов и немощей и в этом смысле — нечто в самом деле новое.

Временная действительность может быть оправдана только при том условии, если она имеет смысл не только *для нас*, но смысл *безусловный*, следовательно, — для самого Бога. Есть известное изречение, что «время есть приостановка вечности». Но спрашивается, какой может быть смысл в этой приостановке, если во времени не создается никакой новой ценности, если во времени не творит Бог? Очевидно, время нужно для нового, еще не бывшего в вечности *дела* Божества. Но если такое дело есть и если человек призван в нем участвовать, то отношение его к вечной Божественной Премудрости ни в каком случае не может быть отношением явления к сущности. Отношение человека к Мудрости может и должно быть *философией*, т. е. любовью к мудрости; но это возможно именно потому, что для человека Мудрость есть *другое*. Для человека она есть *должное* именно потому, что она не есть его *сущее*. Она включает в себе вечную идею человека; но она ни в каком случае не есть ни вечный человек, ни вечное человечество.

В основе аргументации Соловьева лежит дилемма: или человек есть явление Софии, или его бытие только феноменально: он — или теофания, или пустой призрак. Нетрудно убедиться, что эта дилемма покоится на пантеистическом предположении. — Только Бог есть сущее: поэтому все, что существует действительно, реально, так или иначе есть явление Божества. В таком понимании отношения Бога к миру ясно сказываются следы учения Спинозы об отношении единой и вечной субстанции к ее модусам: недаром Соловьев признает, что его мировоззрение в молодые его годы складывалось под влиянием спинозизма*.

Ошибка Соловьева — в том, что он видит в человеке порождение вечной Божественной природы естественное и *необходимое*. По его воззрению, *Бог не может существовать без человека* **. Если так, то основой отношений Бога к человеку должен быть признан фатум, а не свобода; но тем самым Бог становится виновником всего зла нашей действительности. Вывод этот становится неизбежным, как только мы вместе с

* Понятие о Боге. Т. VIII. С. 26.

** Чтения о Богочеловечестве. С. 118.

Соловьевым признаем человека частью вечной божественной действительности.

На самом деле, однако, последнее предположение для нас вовсе не необходимо: отрицать вечность человека, допускать возникновение его во времени, вовсе не значит признавать, что бытие его *только феноменально* и должно исчезнуть во времени. Чтобы убедиться в этом, необходимо принять ту единственную точку зрения, которая согласуется с идеей Бога как Безусловного: тем самым мы освободимся от последних остатков пантеистического воззрения.

Как Абсолютное Бог безусловно свободен от всякого становящегося, несовершенного бытия, — свободен *от* мира и *над* миром. Ставши на эту точку зрения, мы должны будем признать, что основа отношений Бога к человеку, как и ко всему сотворенному, не есть необходимость. Человек, как и все конечное, не есть ни эманация, ни проявление божественной природы. Он — *дитя божественной свободы*.

Но если так, то очевидно, что бытие человека — не только феноменально. *Божественная свобода*, вот умопостигаемый, сверхвременный источник как нашего человеческого, так и всякого другого становящегося, несовершенного существования, — источник всей внебожественной действительности. То, что зачато в этой свободе, — следовательно, вне божественной сущности, не должно быть на этом основании рассматриваемо, как только временное, призрачное явление, предназначенное к исчезновению. Ибо это значило бы признавать, что Бог в *своей* свободе не может создать ничего безусловно ценного, ничего пребывающего.

Допустить безусловную свободу Божества (а противоположное допущение не мирится с понятием Абсолютного), значит признать, что вне божественной природы и *действительности* Божественное сознание и Божественная мысль таит в себе бесконечный мир возможностей. Это значит, что творческим актом возможность может быть превращена в действительность, что Бог может назвать не сущее, как сущее, дать место раньше не бывшему. Иначе говоря, свобода Божества, таит в себе возможность нового бытия, следовательно, возможность *возникновения во времени*. Рождение такого нового бытия не противоречит понятию Бога как Абсолютного. Ибо, во-первых, это бытие полагается Богом *в Его* свободе и, следовательно, не ограничивает этой свободы. Во-вторых, оно полагается *вне Божественной природы*, утверждается как внебожественная действительность: поэтому оно не нарушает совершенства последней;

движение, изменение, совершенствование, равно как и несовершенство, и зло остаются определениями *внебожественного* мира. В своей собственной действительности Бог остается от них свободным.

Такое отношение Бога к человеку и миру вопреки Соловьеву не есть произвол: ибо Божественная свобода не есть бессмыслица. Все ее действия *определяются* Богом как абсолютным смыслом и разумом всего. Под произволом принято разуметь свободу, не связанную какой-либо нормой. С этой точки зрения ясно, что божественная свобода не есть произвол: ибо ее творчество определяется прежде всего *образом* Божиим, который служит нормой для создаваемого; для всего необозримого мира внебожественных возможностей, которые составляют сферу действия божественной свободы, есть первообразы в вечной божественной действительности. «Создание из ничего» есть не что иное, как изображение этих первообразов *в другом*, в бытии, которое полагается Божеством в Его свободе. С этой точки зрения можно говорить не о вечности человека, а только о вечности его идеи. Вечное в человеке — не его сущность, *а его индивидуальная норма — идея*, не сущее в нем, а сущее в Боге, для него же — до совершения времен должное, точнее говоря — тот образ Божий, который должен в нем изобразиться. Но и этого достаточно, чтобы признать в человеке существо не призрачное, не феноменальное только. Ибо в Божественной свободе, — в творческом акте последней, — человек идеально связан с этим сверхвременным первообразом.

Связь эта — обоюдосвободная. Если сам человек во времени не есть необходимое проявление божественной идеи то, стало быть, последняя от него свободна; но по этому самому и человек свободен от своей идеи, т. е. он может и не осуществить ее в своей деятельности. Но в последнем случае он не достигнет единой истинной и подлинной божественной действительности, а расплывется в бесконечном мире *пустых* внебожественных возможностей.

Сущее в человеке — *ничто* вне божественной действительности: только поставленное в определенное отношение к божественной идее оно превращается в нечто. Только в Боге человек окончательно найдет свое «я» — свою безусловно совершенную индивидуальность. Но эта безусловно совершенная индивидуальность человека не есть нечто, ему от века данное, — а только *заданное*, не источник его деятельности, а только цель, положенная его жизненному стремлению.

В Боге София — от века реальная Сущность; но для здешнего человечества она есть *норма*: пока человек не достиг своей нормы, между ним и ею нельзя проводить знака равенства. Если же говорить о равенстве ожидаемом, о том равенстве, которое должно наступить *в конце* мирового процесса, как его завершения, то и тут следует присоединить существенную оговорку. София есть первообраз не только для земного человечества, но и для всех овец Божиих, хотя бы и не этого, земного двора. Образом Божиим является всякое существо, которое в своем сознании и в своей жизни способно стать проводником всеединства в мир. И, где бы ни жили носители этого образа, всюду они должны составить единое стадо единого Пастыря. <...>

У. ХРИСТИАНСКОЕ И ШЕЛЛИНГИАНСКОЕ В КОСМОГОНИИ СОЛОВЬЕВА

В изложенной только что космогонии Соловьева, чрезвычайно типично проявляются как положительные качества, так и недостатки его гения: поэтому оценка ее представляет собою особенно интересную, но вместе с тем и чрезвычайно сложную задачу.

В этой попытке объяснить творческую эволюцию мироздания деятельностью особого, отличного от Бога начала — мировой души — есть глубокая истина, религиозная и философская, которая представляет собою необходимый элемент в особенности в христианском мирозерцании. — Если Бог как Абсолютное действительно свободен от зла и несовершенства, то объяснить несовершенство и зло здешней действительности возможно только в предположении второго, — становящегося абсолютно-го. Признать самостоятельность (хотя бы и относительную) этого объединяющего начала — этой энтелехии мирового развития — и значит утверждать существование мировой души.

Также необходимо и допущение всеобщего, универсального грехопадения, которое в таком случае действительно является грехопадением мировой души. Как будет мною сейчас показано, в учении Соловьева об этом предмете есть много фантастического и произвольного. Одно должно быть признано бесспорным с философской и в особенности с религиозной точек зрения.

Абсолютное, Божественное как таковое, очевидно, не может быть началом разлада, дезорганизации, хаоса, словом — зла. От него не могут исходить центробежные течения, мятежные

силы, направленные к разрушению единства космоса или к фальсификации, подмене в нем всеединства Божественного. В Боге — все лад, гармония, органическое единство и полнота жизни. Он не может быть источником всеобщего разлада — греха и смерти. Если так, то эти формы существования хаотического могут быть только результатами свободного самоопределения внебожественного начала. И так как грех и смерть в здешней действительности не суть только, частные явления, ограниченные пределами места и времени, так как они составляют всеобщее определение всей вообще жизни во времени, то ясно, что целый мир грешен перед Богом и весь во зле лежит.

Всеобщий разлад может быть только результатом всеобщего грехопадения: только проникший в самую мировую душу грех мог ввергнуть весь мир во тьму мятежного существования. Но так как грех не может быть ни прямым, ни косвенным последствием творческого акта Абсолютного, то остается допустить, что он коренится в самой мировой душе, притом не в ее природе, а в свободном внутреннем ее самоопределении.

В учении о мировой душе и о ее грехопадении мы имеем не только умозрительную истину: в нем выразилось необходимое предположение религиозного сознания, то, что *ощущается* человеком во всех сколько-нибудь глубоких его религиозных переживаниях. Отвращение к смерти, ощущение ее власти над нашим миром, и желание бессмертия, живое возмущение против царящей кругом неправды и жажда правды — вот основы истинного религиозного настроения. Недаром Соловьев говорит, что эти два близкие между собою желания — правды и бессмертия — как бы два крыла, которые приподнимают душу человеческую над остальной природой: без них не взлететь человеку в горную сферу безусловного. Но с другой стороны, всякий взмах этих крыльев необходимо предполагает *два мира*, друг другу чуждых и враждебных — и тот, *куда*, и тот, *откуда* мы летим. Во всяком нашем религиозном и в особенности молитвенном подъеме есть переживание как того, так и другого. Наполниться безусловным для человеческой души — значит вместе с тем мучительно *ощущать его отчуждение* от лежащего во зле мира.

Говоря словами Соловьева, «два непримиримые врага нашей высшей природы *грех и смерть* — в тесном и неразрывном союзе между собою держат нас в своей власти. Двум великим желаниям — бессмертия и правды противостоят два великие факта: неизбежное владычество смерти над всякою плотью и несокрушимое господство греха над всякою душою. Мы только

хотим подняться над остальной природой, — смерть сравнивает нас со всею земною тварью, а грех делает нас хуже ее» *.

Чувствовать это препятствие, которое здесь на земле задерживает всякий полет ввысь, — значит ощущать *падение* нашей земной сферы, ту *катастрофу*, которая некогда порвала связь между двумя мирами, а, главное, служит постоянным источником их разделения. Тут ученье Соловьева дает философскую формулу тому, что составляет скорбь и муку всякой верующей души. Но как бы ни глубока была эта формула, она далека от совершенства. В признании взаимной *свободы* двух миров Соловьев остался на полдороге.

Глубочайшая истина его мировоззрения и тут затемняется отмеченною выше шеллингянской пантеистической примесью, которая отягощает его мысль. С одной стороны, он пытается изобразить грех и смерть как факты внебожественной действительности; с другой стороны, в его изложении грехопадение мировой души представляется в виде *внутренней катастрофы*, совершившейся в самом безусловном, божественном мире.

В этом отношении сходятся оба варианта соловьевской космогонии. В «Чтениях о Богочеловечестве», как мы видели, местами проводится знак равенства между душою мира и «Софией». Если так, то понятно, грехопадение мировой души должно рассматриваться как грехопадение самой божественной Премудрости. Чтобы избежать этого во всяком случае неудобного вывода, Соловьев был вынужден ввести поправку в свое учение. Этим, очевидно, и объясняется, почему в «La Russie»² он противопоставляет мировую душу «Софии» как несовершенное отображение последней.

Но и этого оказывается недостаточным, чтобы выйти из безвыходного затруднения: несмотря на эту попытку отличить мировую душу от «Софии», она все-таки оказывается частью вечной божественной природы. По словам Соловьева, она вечно пребывает в первоначальном единстве Бога-Отца как чистая потенция или простая возможность **. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эта «чистая потенция» в Боге есть от начала веков *реальная сила*: она не проявляется в действии только потому, что она сдержана другой, более могущественной силой. Бог-Отец от века подавляет ее своим всемогуществом. Хаос не проявляется не потому, чтобы он не обладал ре-

* Духовные основы жизни. С. 274—275.

** La Russie... P. 238.

альностью, а единственно потому, что Бог могущественнее его. Но стоит божественному всемогуществу *воздержаться* от противодействия хаосу, — и он тотчас начинает действовать. Душа мира создается Богом-Отцом *простым воздержанием от действия*; в этом — ясное доказательство того, что положительная мощь или сила этой души есть нечто от века существующее. Она от века существовала в божественной природе или субстанции как одна из ее сил. Акт творения — не что иное, как ее выделение из этого субстанциального единства.

Иными словами, *в своей субстанции* мировая душа составляет один из элементов вечной божественной жизни, ибо вне Бога ничто не существует *в себе* реально или положительно. Если мы доведем до конца эту мысль Соловьева, то окажется, что грехопадение мировой души вносит разлад в саму божественную жизнь. Если хоть одна из вечных божественных сил откололась от единства целого, то это значит, что весь божественный мир перестал быть всеединством и распался на части.

Все попытки Соловьева — избежать этого вывода — не приводят ни к чему: в результате получается совершенно неудовлетворительная теодицея. Вопреки намерениям автора у читателя остается впечатление, что Бог является виновником зла, притом в двояком смысле: ибо оно коренится, во-первых, в Его природе или субстанции и, во-вторых — в Его свободе. Говоря словами Соловьева, «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования» *.

Трудность усугубляется тем, что тут же хаос определяется как «мятежное существование» (*existence rebelle*). Мы знаем, что мятеж, восстание против всеединства с точки зрения Соловьева есть основное выражение зла. Если добро есть единство всех существ в Боге, их согласие или лад, то, наоборот, «сущность мирового зла состоит в отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместимости». Для Соловьева этот «разлад и раздор» — то же, что «хаос», лежащий в основе мировой жизни **. Спрашивается, как же может хаос при этих условиях быть для Бога предметом желания и любви? По Соловьеву, любовь эта оправдывается тем, что «Бог сумеет привести к единству мятежное существование» ***; но этим, очевидно, можно оправдать *любовь к единству*, а не к хаосу, который есть его отрицание. Ожидаемое в будущем

* Ibid. P. 231.

** Духовные основы жизни. Т. III. С. 321.

*** La Russie et l'Église... P. 231.

окончательное торжество единства само по себе едва ли может служить достаточным основанием, чтобы оправдать, а тем более *любить* его временное нарушение.

Мы имеем тут, по-видимому, совершенно безысходное противоречие, которое усугубляется тем, что у Соловьева хаос есть необходимое определение тварного бытия: без него невозможно самое существование мира отдельно от Бога: раз внебожественная действительность есть мир божественный, «*переставленный и опрокинутый*», все отличие первой от последнего заключается в *хаотическом* смещении элементов бытия. Поэтому неудивительно, что у Соловьева самое сотворение мира непосредственно отождествляется с освобождением хаоса*. «Ложная точка зрения» мировой души лежит в самой основе этого мира**. В итоге у Соловьева первоначальный акт сотворения мира и первоначальное грехопадение мировой души составляют один и тот же момент космогонического процесса: освобождая хаос, Бог тем самым пробуждает в мировой душе то анархическое стремление к внебожественному, отдельному существованию, которым полагается начало миру.

Грехопадение, таким образом, становится у Соловьева необходимым звеном творческого процесса. Если бы в мировой душе не было «слепого желания хаотического существования», для нее не было бы возможно и противоположное желание — стремление к всеединству божественной жизни. А это последнее и есть то, что привлекает к душе творческую деятельность Слова Божия***. Довести до конца эту мысль значило бы сказать, что для мировой души путь к свободному единению с Словом Божиим лежит *через грех*. Чтобы свободно прийти к всеединству, душа должна испытать сначала внебожественное существование, которое, по Соловьеву, совпадает с существованием анархическим, мятежным. Тот вывод, который отсюда, вытекает, для Соловьева, очевидно, неприемлем; тем не менее он составляет *необходимое* последствие его посылок; если мировая душа вообще не имеет своей отдельной от Бога основы бытия, если от начала веков сущностью ее является Божественный мир или хотя бы один из элементов последнего, то выделение души из «субстанциального единства» Божества для нее может быть *только падением*. С другой стороны, если

* Ibid. P. 231. «Бог освобождает хаос», не подавляет его своим всемогуществом: «тем самым Он выводит мир из небытия».

** Ibid. P. 235.

*** Ibid. P. 236.

часть божественного мира погрузилась в хаотическое существование, если частные идеи, входящие в состав вечной божественной Премудрости вступили между собою в спор, — это не может не быть нарушением внутренней целостности самой Софии, а, следовательно, и самого Божества.

Неудовлетворительность теодицеи Соловьева обуславливается всецело и исключительно пантеистическими элементами его мирозерцания. У Шеллинга мы найдем корень всех противоречий его космогонии. Совершенно так же, как впоследствии Соловьев, Шеллинг видит в творении результат борьбы и взаимодействия двух начал, причем и то и другое представляют собою определения, стороны одной и той же Божественной Сущности. Это — с одной стороны, Божественная Воля, которая хочет во всем осуществить единое, универсальное, а с другой стороны — вечная основа *другого* в Боге, которая стремится все сделать частным и тварным*. Так же точно, как и его русский продолжатель, Шеллинг определяет зло как хаотическое самоутверждение (себялюбие) частного бытия, как стремление его к хаосу**, но вместе с тем объясняет творение *позволением хаоса* со стороны Бога; ибо темное влечение к частному, тварному бытию должно осуществляться, — так как иначе не могло бы осуществиться и его противоположное — Божественная любовь, все приводящая к единству***. Понятно, что с этой точки зрения *отпадение* от Бога тварного бытия, или, что то же — зло, представляется для Бога *внутреннею* необходимостью. Разница между Шеллингом и Соловьевым здесь заключается лишь в том, что сознательно-гностическая система первого гораздо менее связана догматическими предположениями, чем учение Соловьева, которое хочет быть не только христианским, но и православным. Поэтому *необходимость* зла, как условия возможности творения у Шеллинга высказывается категорически и определенно****, тогда как у Соловьева она

* О сущности человеческой свободы: «Воля Бога — все универсализировать, поднимать к свету единства, воля основания; однако — все партикуляризировать, т. е. делать тварным»³.

** Там же: «Все злое стремится к хаосу, т. е. обратно к тому состоянию, в котором первоначальный центр еще не был подчинен свету, и представляет собой порыв неразумного пока еще, страстного стремления»⁴.

*** Там же.

**** Уже самым первым актом творения зло возбуждено к существованию: «Уже в первом творении совозбуждено злое». Как и самое творение, зло предвечно: «После того как однажды в творении,

представляет собою лишь скрытое предположение всего построения, которое может быть обнаружено только внимательным анализом. Если с той же точки зрения Шеллинг утверждает, что и в будущем зло никогда не кончится *, то в этом отношении он, разумеется, последовательнее Соловьева.

Противоречия соловьевской космогонии вообще обуславливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, — виновником мирового зла.

Избежать этих противоречий можно только одним способом: необходимо признать, что Бог в своей сущности совершенно свободен или отрешен от мира, а с другой стороны — мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне **. Божественная «София» с этой точки зрения не есть *сущность* мира ни в целом, ни в части. Только при этом условии несовершенство и зло могут быть поняты как явления *всецело и исключительно имманентные миру*, т. е. как свойства самого мира, а не запредельного ему Божества. Хаос, грехопадение, борьба со злом и победа над ним с этой точки зрения уже не являются *внутренними* для Божества событиями, ибо Божественный мир как такой пребывает в недвижимом покое, *вне* всяких событий и *над* ними.

Признавая, что мир имеет особую, отдельную от божественной природы основу, мы этим отнюдь не высказываем *дуалистического* понимания взаимных отношений Бога к миру. Ибо, согласно вышеизложенному, только Абсолютное, т. е. Бог обладает самостоятельностью или свободой *безусловною*; наоборот, мир обладает самостоятельностью лишь *относительною*: он свободен или отрешен *от божественной природы*; но вместе

благодаря реакции основания к откровению, было возбуждено злое вообще, человек от века захвачен своей особенностью и себялюбием, и все, что был рожден, рождены с присущим им темным принципом зла» ⁵ (S. 484).

* Там же. С. 499.

** Соловьев признает, что первоначальное грехопадение мировой души было ее «свободным актом» и что она вообще «свободна» по отношению к Богу (Чтения о Богочелове<честве>. С. 135). Но, раз душа — часть вечной божественной сущности, свобода ее призрачна.

с тем он находится в совершенной и полной зависимости от божественной свободы.

Если бы мы признавали в мире совечную Богу субстанцию, то такое воззрение было бы действительно дуалистическим и в корне противоречило бы понятию Божества как Абсолютного, так как в этом случае субстанция мира противолежала бы Ему как независящая от Него внешняя граница.

Как уже было выше указано, вера в Бога как Абсолютное предполагает совершенно иное отношение его к миру. С одной стороны, бытие, несовершенное, становящееся и подверженное злу, допустимо лишь *в отвлечении* от Абсолютного как *сущности, вне природы*; с другой стороны, это *другое* лишь постольку не является для Абсолютного границей, поскольку оно безусловно зависеть от Его свободы или, говоря религиозным языком, находится *всецело в руках Божиих*: мир обладает своей особой, самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочет Бог и потому, что Он этого хочет, потому, что Бог полагает его как сущее. Вызванный к бытию актом безусловной свободы и сотворенный не из какого-нибудь реального, предсуществовавшего материала, мир во всех стадиях своего временного существования сохраняет оба эти определения. Он в одно и то же время *и ничто, и бытие*, ибо сущность всякого процесса во времени (*werden*) как это превосходно было выяснено еще Гегелем, именно и заключается в *переходе* от небытия к бытию: все то, что *становится*, есть и не есть в одно и то же время. Начало мира есть скудость, — *ничтожество* бытия, положенного в отвлечении от «Софии», которая, наоборот, есть *полнота* бытия. Когда эта полнота становится достигнутой целью, движение, изменение, процесс во времени тем самым теряет смысл и прекращается. Мир становящийся — есть тот, в котором *нет полноты*: он не есть ни безусловное бытие, ни безусловное небытие, а бытие относительное, — т. е. сочетание того и другого.

Признавая, что наша становящаяся вселенная *по существу* не тождественна ни с вечной божественной сущностью, ни, следовательно, с миром божественных идей-первообразов, мы только доводим до конца совершенно верную мысль самого Соловьева *о втором абсолютном* или *о сущем становящемся*. Если бы между обоими мирами, божественным и здешним, существовало тождество, то весь мировой процесс был бы лишен смысла и выходил бы за пределы возможного; если бы мир был непосредственным явлением божественной сущности, в нем не

было бы места для несовершенства, следовательно, и для усовершенствования.

Но, если наша вселенная не тождественна с миром божественных идей, то отсюда, ни в каком случае не следует, чтобы она была созданием безыдейным. Мы уже указывали выше, что первообразом для творческой деятельности божественной свободы служит божественная природа, т. е. «София», которая выражает собою вечный смысл всего созданного. И так как «София» есть всеединство, то космогонический процесс действительно направлен к осуществлению совершенного единства между тварью и Богом: подготовляя совершенное богоявление или боговоплощение, он неизбежно выражается в постепенном объединении существ.

В общем космогония Соловьева заключает в себе мысль глубокую и плодотворную; но здесь еще более, чем в других частях его учения, необходимо отделить зерно от мякины. Мы уже видели, что у него грехопадение мировой души заключается уже в самом акте сотворения мира, отдельного от Бога. Вы сказанное в предшествовавшем изложении дает возможность точно разграничить эти два момента.

Прежде всего, раз сфера божественной свободы не совпадает с областью божественной природы, раз Бог обладает способностью создавать внебожественный мир, — существование внебожественное как такое еще не должно быть признано дурным. Злом является не самый факт отдельного, или самостоятельного существования сотворенного существа, а только сопротивление или *восстание* против творческого замысла Абсолютного. Раз мир создан Богом *в свободе*, то злом может быть, очевидно, не эта взаимная свобода Творца и твари, а только определенный акт свободы сотворенного существа, — его самоутверждение против Бога; иначе говоря, злом является не внебожественное существование как такое, а только *существование мятежное*. Ошибка Соловьева заключается в неразличении этих двух моментов: у него мятеж и анархия возникают с необходимостью самым фактом творения, как только Бог допускает отдельное от Себя существование.

На основании всего вышеизложенного мы должны прийти к безусловно отличному от Соловьева пониманию той универсальной катастрофы, которая впервые внесла зло в мир. Эта катастрофа не есть ни необходимое последствие, ни необходимое сопутствующее явление первоначального акта творения. Если бы мировая душа была первоначально элементом божественной природы, как учит Соловьев, то она могла бы выде-

литься из этой природы только путем падения. Но мы видели, что между мировой душой и вечной Премудростью существует иное отношение: «София» для мировой души не есть нечто от начала *данное*; она выражает собою для нее должное, заданное. Именно потому, что душа не есть «София», она должна соединиться с ней, осуществить ее в себе. Но это соединение для мировой души может быть только результатом свободного самоопределения, свободной отдачи себя Безусловному. От начала своего создания положенная Богом в свободе, душа свободна избрать как этот, так и противоположный путь, утвердить себя в Боге или против Бога. Если бы она избрала, путь святости, хаос тем самым был бы побежден в самой своей возможности; он никогда бы не стал действительностью. Если вместо того мы видим в мире всеобщую взаимную вражду отдельных элементов, всеобщее взаимное пожирание живых существ, то, согласно вышесказанному, — этим доказывается греховность всей земной жизни, или, что то же, этим изобличается всеобщее, универсальное грехопадение, как совершившийся факт, как несомненное самоопределение мировой души.

Попытка подробно, шаг за шагом разобрать космогонию Соловьева, его учение о каждой отдельной ступени творения, привела бы к построению новой космогонии, что заставило бы нас выйти за пределы настоящего труда. Поэтому мы ограничимся здесь лишь одним общим замечанием. Порядок вечного божественного космоса вообще не может быть нарушен: недоступный хаосу, он не может быть опрокинут или переставлен: соответственно с этим тот хаос, наблюдаемый нами *здесь*, который постепенно побеждается в космогоническом процессе, ни в каком случае не должен быть понимаем как *внутренний* раздор частных элементов в божественной сущности. Спор идет не между божественными идеями, которые по самой природе своей не могут отделиться от всеединства, а между самостоятельными элементами здешнего, становящегося мира, которые носят лишь несовершенный отпечаток идей, отражают их в себе как в кривом и смутном зеркале.

Хаотическое взаимное отношение отдельных элементов вселенной возможно лишь до тех пор, пока мир не соединился существенно со своей *идеей*, которая составляет нераздельную часть вечной божественной природы. В богочеловечестве, где это соединение совершается, — тем самым побеждается любовью не только вражда в человеческих отношениях но и вражда между духом и телом и раздор частиц материи между собою. В воскресении Христовом, которое есть начало воскресенья

всеобщего, дух связывается с телом связью навеки нерушимой. И тем самым по отношению к богочеловечеству упраздняется самая *непроницаемость* вещества: последние явления Христа ученикам после воскресенья свидетельствуют, что нет тех естественных преград, которые могли бы воспрепятствовать явлению одухотворенного тела Богочеловека: оно проникает сквозь каменные стены, запертые двери и, победив всякую вещественную тяжесть, в свободном полете возносится над землею. Но, доколе земля не родила из себя такого тела, не воплотила, в себе Бога, между нею и вечной «Софией» еще нет *существенного соединения*: она может давать лишь внешние, поверхностные отражения последней.

Мир, который до рождения человека произвел допотопных чудовищ и продолжает рождать на свет чудовищ человекообразных, не может быть явлением божественной «Софии». Не могут быть явлением *частных* божественных идей те существа, которые, по признанию самого Соловьева, «окончательно исчезли с лица земли», потому что они оказались «выкидышами природы». Не могут быть признаны воплощениями идеи и те неопределившиеся еще существа, для которых она — неосуществленный первообраз. Вообще не все в нашей природе выражает собою божественный замысел, а только то, что достойно вечности, только то, что имеет часть в светлом Христовом воскресении. <...>

Глава XI БОГ И ЧЕЛОВЕК

I. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ДО РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Космогония, по учению Соловьева, завершается созданием человека. С его появлением начинается новый, *теогонический процесс*: ибо в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с самим божественным Логосом: в нем появляется на свет двойственное существо, земное и вместе небесное, а потому могущее объединить два мира. По происхождению своему, генетически, — человек связан с землею; но вместе с тем он — завершение Божественного творчества. В силу этого двойственного состава его сущность, по Соловьеву, может быть названа «Бого-землею» *.

* История и будущность теократии. С. 304.

В качестве посредника между небом и землею человек был предназначен стать всеобщим Мессией: он должен был спасти мир от хаоса, соединившись с Богом и воплотивши в сотворенных формах вечную Премудрость. «Подчиниться Богу и господствовать над природой, чтобы спасти ее, — вот в двух словах сущность мессианического закона». Действием благодати через человека должна была преобразиться вся тварь; это преобразование заключается в совершенной победе над хаосом, т. е. в совершенном прекращении вражды взаимного отчуждения и взаимного истребления существ: вместо того должна была наступить через человека совершенная *интеграция* всего существующего, т. е. совершенное объединение, взаимное проникновение и восполнение всех созданий Божиих. Этот всеобщий лад и есть осуществление «Софии», т. е. всеединства во множественности сотворенного.

Но человек не исполнил своего назначения и уклонился от своей мессианической миссии. Сущность его грехопадения заключается в том, что он захотел властвовать над низшей природой *сам от себя*, а не от Бога. Он пожелал присвоить себе царство без всяких условий, неограниченное самодержавие, равное божественному. Поэтому он отпал или отделился от Бога в собственном сознании «так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем».

Восстав против божественного всеединства, человек тем самым подпал под власть материального начала: ибо он был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи, жившей в его сознании и воле. Исключив себя грехом из всеединства Безусловного, он тем самым разорвал органическую связь с окружающим миром, перестал быть для него центром и стал *одним из многих* природных существ. Отдаваясь своему мессианическому служению, человек становится для природы всем. Наоборот, человек, изменивший своей посреднической задаче, утвердившийся в своем эгоизме, тем самым становится чуждым природе и испытывает на себе ее вражду. Внутренний раздор овладевает и собственным его существом, а прежде всего — его сознанием. До грехопадения содержание сознания человека определяется идеей всеединства и потому выражает собою органическую связь всего существующего; утратив эту связь, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира, и таким образом сознание его превращается в хаос. Оно становится простой формой, ищущей своего содержания. Абсолютное содержание таким образом является здесь как нечто внешнее, что человек еще должен усвоить.

Грехом весь земной мир подпадает под власть хаоса: Соловьев показывает, как его господство изображается в самой жизни природного человечества; там мы находим все типические черты хаотического существования. Первый признак последнего — бесконечное дробление материальных частиц, — в жизни человечества выражается в неопределенной и анархической множественности сосуществующих индивидов; бесконечному дроблению моментов времени соответствует в существовании человечества неопределенная последовательность поколений, которые по очереди вытесняют друг друга из действительной жизни; наконец, материальный механизм физического мира переходит к человечеству в форме гетерономии или роковой необходимости, которая подчиняет волю человека силе вещей, господствующему влиянию внешней среды и временных обстоятельств. В итоге человек впадает в «рабство тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством*.

В «Духовных основах жизни» Соловьев дает захватывающее изображение этого рабства, той бессмыслицы существования, которая составляет последствие греха. — «Каждое поколение и в нем каждая особь существует лишь затем, чтобы породить свое потомство, но и это последнее существует только для того, чтобы произвести следующее за ним поколение. Значит, каждое поколение имеет смысл своей жизни только в следующем, т. е. другими словами, жизнь каждого поколения бессмысленна; но если бессмысленна жизнь каждого, то значит — бессмысленна жизнь всех».

Заслуживает ли это бессмысленное существование названия жизни в собственном смысле? Соловьев ясно доказывает, что нет. — Все индивидуальное умирает; что же касается рода, который, по-видимому, переживает индивида, то он сохраняется лишь в ряде непрерывно гибнущих поколений. «Жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обман. Цель здесь для каждого полагается в чем-то другом (в потомстве), но и это другое само так же бесцельно, и его цель — опять в другом, и так далее без конца. Настоящей цели нигде не находится, все существующее бесцельно и бессмысленно, как неисполнимое стремление». <...>

* Чтения о Богочеловечестве. С. 138—141; La Russie et l'Église... Р. 265—267.

III. ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОГОНИЯ И ПАНТЕИЗМ В УЧЕНИИ СОЛОВЬЕВА

Теогония Соловьева, как и его космогония, принадлежит к числу глубочайших страниц, им написанных. В его учении о рождении Божественного Слова, об искушении и вообще о деле Христовом сосредоточивается и облекается в наиболее яркую форму то великое, вечное и вместе новое, что ему было дано высказать. Тут мы имеем дело с наиболее интимною, центральною его мыслью, которая составляет душу всего его мировоззрения. И при сопоставлении с нею блекнет все, что есть в его произведениях случайного и наносного, все то, что составляет в них чуждую, постороннюю примесь. Мы чувствуем в его философии то зерно безусловной истины, которому суждено дать мощный росток в будущем; а исторический балласт его заблуждений сам собою отпадает, как временная скорлупа, отжившая и ненужная.

Та атмосфера, в которой протекает весь теогонический процесс, та среда, в которой как мы видели, совершается все богочеловеческое дело, по Соловьеву, есть *обоюдная свобода* и *обоюдное самоотвержение* божеского и человеческого начала. Как же было бы возможно это самоотвержение и какой оно могло бы иметь смысл, если бы в самом начале и источнике своего бытия человек был *единосущен* Божеству, — если бы его сущность была *звеном* или *частью* вечной божественной природы!

Утверждение Соловьева, — что самое сотворение нашего становящегося мира есть акт самоотвержения Слова Божия, — заключает в себе мысль глубоко верную. Допустить бытие, совершающееся и потому несовершенное, действовать в этом мире, осуществлять в нем свой творческий замысел, — для Слова действительно значит выйти из покоя вечности и снизойти ко временному. Но это непременно предполагает, что весь творческий акт, коим создается этот мир, — совершается во внебожественной сфере, т. е. вне божественной природы. По Соловьеву — утверждая этот становящийся мир и Себя в нем, Слово Божие тем самым отвергается от своей славы. Но ведь это и значит, что Бог полагает мир в отвлечении от самого Себя, т. е. вне своей природы. Очевидно, что в собственной *имманентной* сфере своего бытия Бог не может отказаться от своей славы: ибо это значило бы перестать быть Богом.

Все, что дальше утверждает Соловьев в согласии с христианским вероучением, предполагает то же самое. Мы видим, что Слово Божие, *безграничное в своей природе, свободно налагает*

на себя ряд ограничений. Бесконечный Бог является в оковах конечного бытия. Всемогущий Царь Небесный принимает зрак раба. Вездесущий вселяется в ограниченное человеческое тело. Совершенный входит всем существом своим в процесс совершенствования: Богочеловечество рождается во времени, растет, развивается: оно само сравнивает свое царство с зерном горчичным, которое, будучи меньше всех зерен, вырастает в большое дерево. Не ясно ли, что все эти самоограничения в пространстве, во времени, в силе, — не касаются и не могут касаться имманентной сферы бытия Божия; не очевидно ли, что они касаются лишь тех теофаний, тех богоявлений, которые совершаются во внебожественной среде! — Но если так, то не подлежит сомнению, что в них во всех Бог отвлекается от своего всемогущества, от своего совершенства, от своей славы, словом, — от той *полноты бытия*, которая составляет существенное определение божественного мира. Только при этом условии возможно помыслить реальность жизни страданий и смерти Христа Богочеловека. Очевидно, это эти страдания и эта смерть не нарушают недвижимого покоя вечности, не вносят каких-либо изменений в имманентную сферу Божественного существования, где царит вечная, непрекращающаяся и беспредельная радость. И однако же Бог действительно присутствует в потоке временного бытия, действительно определяет его события, действительно овладевает этим миром, направляя к Себе процесс его совершенствования: иначе Он не был бы Богом. Это возможно только в том предположении, что в своей творческой деятельности Бог свободен от собственной своей природы, что в этой сфере своего творчества Он может полагать бесконечный мир внебожественных возможностей и Сам утверждать себя в нем, являться в тех пределах, в тех границах, в каких в каждый данный момент своего бытия Его может вместить этот становящийся, совершенствующийся мир.

«Во гробе плотски, во аде же душою яко Бог, в раю же с разбойником, и на Престоле был еси Христе, вся исполняяй неописанный». Все описанные здесь явления Слова могут быть одновременно реальны лишь при том условии, если все вообще события во времени, в которых участвует Слово Божие, протекают *вне* божественной природы. Только при этом условии разрешается кажущееся противоречие двух основных утверждений христианского вероучения о Боге, — с одной стороны, Его вечность и неизменность, а с другой стороны, Его участие в мировом процессе как деятельного Субъекта.

Нетрудно убедиться, что оба эти утверждения соответствуют двум коренным требованиям религиозного сознания. Оно покоится на вере в Бога как вечную неподвижную основу всего: это значит, что Бог в Существое Своем бесконечно выше наших тревог, радостей и страданий. С другой стороны, всякое религиозное сознание предполагает, что нет ничего действительного, что бы не имело отношения к Богу, что Бог участвует во всем. Одним словом, вера в Бога как Абсолютное, непременно предполагает, что Он находится к нам в двояком отношении. Он одновременно и бесконечно далек от нас, и бесконечно к нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас, участвует в наших радостях и муках, страдает с нами и за нас и побеждает наши страдания, претворяя их в блаженство.

С точки зрения поверхностного рационалистического взгляда все это, разумеется, не более как противоречия религиозного чувства, которое будто бы предъявляет к миру божественному несовместимые требования. Мы видели, однако, что они прекрасно совмещаются при условии точного различения между божественной природой и божественной свободой. Кажущиеся противоречия в понятии о Боге тотчас исчезают, как только мы признаем, что мир сотворен в свободе, т. е. *вне божественной сущности*; тогда станет ясным, что мир имеет собственную, отдельную от Божества, природу и что все ограничения, свойственные бытию несовершенному, становящемуся, суть определения этой природы, а не Божественной природы в части или в целом.

Такое учение не только не упраздняет, но наоборот, утверждает реальную, живую связь Бога с миром. Если мы доведем до конца мысль Соловьева о предвечном существовании человека и мира, то весь процесс генезиса тем самым станет для нас прозрачным, мнимым: тогда процесс сведется к ненужному повторению во времени того, что уже совершилось в вечности. Тогда и самое учение о Богочеловечестве приобретет мнимый, докетический характер. Если человечество составляет вечную природу Божества, если «София» от века *есть* Богочеловечество, если два естества во Христе соединены до создания мира, то они не могут соединиться во времени. Тогда; Божество и человечество — *едины по природе*, и для соединения их не нужно ни действительного самоотвержения, ни страдания, ни смерти, ни подвига, иначе говоря, не нужно той *свободы*, которая с христианской точки зрения есть *conditio sine qua non* богочеловеческого соединения.

Центральная идея Соловьева есть утверждение Богочеловечества как подвига и дела; но такой подвиг непременно предполагает *первоначальную раздельность* сущности мира и человека от сущности божественной. Иначе и Богу, и человеку было бы не от чего отвергаться. Богочеловечество лишь при том условии является *реальным делом*, если оно вносит в мир и выражает собою во времени нечто, абсолютно новое, *от века не бывшее*. Если бы человек для спасения своего должен был только вернуться к тому, чем он когда-то был до начала мира, то кровавый пот и крестная смерть были бы, конечно, излишними. Да и самое зло было бы невозможным: ибо святая, божественная сущность человека безо всякой борьбы выразилась бы в святом и непорочном явлении.

Наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева заключается в его собственном учении о Богочеловечестве. Поэтому те поправки, которые мы вносим в это учение, должны рассматриваться не как отступление от него, а как дальнейший процесс его развития. <...>

Часть III ПЕРИОД УТОПИЧЕСКИЙ

III. СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ ИДЕАЛ ЦЕЛЬНОСТИ ЖИЗНИ И ЗАРОДЫШИ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА СОЛОВЬЕВА

Тесная связь со старым славянофильством сказывается, вопреки распространенному предубеждению — в самом теократическом идеале Соловьева.

Тут мы имеем дело с явлением в высшей степени парадоксальным. С одной стороны, как будет показано ниже, логическое развитие этого идеала неизбежно должно было привести и на самом деле привело Соловьева к разрыву со старым славянофильством; с другой стороны, предпосылки этого идеала несомненно даны в старом славянофильстве, — в учениях Киреевского, Самарина и Хомякова.

В предисловии к богословским произведениям А. С. Хомякова Ю. Ф. Самарин так определяет основную черту духовной личности этого писателя.

«Хомяков жил в Церкви». — По Самарину — жить в Церкви — значит: «во-первых, иметь в себе несомненное убеждение

в том, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нечто полезное или даже необходимое, а именно и действительно то самое, и все то, за что она себя выдает, то есть: явление на земле беспримесной истины и несокрушимой правды. Далее, это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью. Наконец, это значит: чувствовать себя живою частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире» *.

Для Самарина, как и для Хомякова, Церковь должна быть *всем* в человеческой жизни, центром всех человеческих интересов и помыслов, потому что она есть *вселенский организм Христов*. Сопоставляя этот идеал с действительностью, Самарин осуждает современную ему общественную жизнь именно потому, что она не наполняется и не проникается Церковью. «Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже до известной степени в современном нам человечестве; живем также, хотя еще в меньшей степени в своем народе; в Церкви же мы *числимся*, но не *живем*». «Вообще можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае крайности, иногда занимаем деньги. Хомяков вовсе не *относился* к Церкви; именно потому, что он в ней жил и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему ангела-разрушителя» **.

Впоследствии, исходя из того же самого требования «жизни в Церкви», И. С. Аксаков говорил о необходимости полного преобразования всей общественности в христианском духе. Самый нравственный идеал христианства, по его мнению, — не подлежит развитию. «Но иное дело — *общезитие человеческое*. Здесь есть полное место *развитию*, т. е. процессу постепенного видоизменения самого общественного строя *согласно с требованиями христианской истины*, — постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни *под воздействием* начал, данных миру Божественным Откровением». Аксаков видит призвание свободной деятельности человеческого духа — *цивилизации* — в том, чтобы «*служить* постепенному,

* С. XI.

** См. соч. Хомякова. Т. II. Предисловие. С. XI—XII.

по возможности, воплощению христианского идеала в самом общежитии людском, — во всех смыслах и отношениях» *.

Совершенно те же требования лежат в основе того идеала, который, как мы видели, высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых». Мысль Достоевского, о «царстве Церкви», которому должно быть подчинено все земное, как сказано **, является вместе с тем руководящим началом того теократического учения, которое излагается в «Критике отвлеченных начал» Соловьева.

Неудивительно, что это теократическое учение первоначально не вызвало ни отчуждения, ни даже какого-либо столкновения между Соловьевым и старым славянофильством. Как раз наоборот, именно после появления его печатного изложения в «Критике отвлеченных начал» началось сотрудничество Соловьева в аксаковской «Руси», продолжавшееся затем в течение нескольких лет. И в этом нет ничего удивительного: идея, положенная в основу теократического учения Соловьева — о необходимости осуществления христианского идеала, во всех сферах человеческой жизни — есть основная мысль всего старого славянофильства.

Усматривая призвание России в осуществлении жизни *целостной* или, что то же, христианской, — все вообще старославянофильские писатели согласны в том, что для этого христианский идеал должен воплотиться не только в частном, но и в общественном быте. С этой точки зрения, напр<имер>, Хомяков и Киреевский расходятся между собой лишь в оценке древней русской действительности, но не в самой постановке идеальной задачи. Для Киреевского *«цельность жизни»* есть нечто уже достигнутое в отдаленном прошлом русской истории: по его мнению, *«христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского»*. Напротив, Хомяков этого о древней Руси сказать «не может и не смеет» ***. Но и у него одна с Киреевским норма должного. Он видит основной недостаток Византии в том, что ей «не суждено было осуществить понятие о христианском государстве» **** и обществе: в ней «христианство не могло разорвать — сплошной сети злых и противохристианских начал. Оно удалилось в душу человека; оно старалось улучшить его

* Соч. И. С. Аксакова. Т. II. С. 733—734.

** См. выше. С. 76—77.

*** Полн. собр. соч. М., 1878. Т. I. С. 213.

**** Там же. С. 216.

частную жизнь, оставляя в стороне его жизнь общественную и произнося только приговор против явных следов язычества: ибо самые великие деятели христианского учения, воспитанные в гражданском понятии Рима, не могли еще вполне уразуметь ни всей лжи римского общественного права, ни бесконечно трудной задачи общественного построения на христианских началах» *. Представить миру образец христианского общества должна Россия, которая по свойствам своего народного характера — «бесконечно выше Византии». В отличие от других стран Европы, она с самого начала своей истории «поняла, как свят и обязателен закон правды, как неразлучно милосердие с понятием о христианском обществе, как дорога, кровь человека перед Богом и как она должна быть дорога перед судом человеческого» **. По Хомякову, этот идеал цельности жизни в старой Руси выражался «только в отдельных проявлениях, беспрестанно исчезающих в смуте и мятеже многострадальной истории»; но со временем он «выразится во всей своей многосторонней полноте в будущей мирной и сознательной Руси» ***.

В общих чертах это — те самые мысли, которые впоследствии определили собою всю соловьевскую программу «христианской политики». Только что приведенный намек на отношение Владимира Святого к смертной казни показывает, что в своих мечтах о мессианической задаче Росси Хомяков и Соловьев вдохновлялись одними и теми же историческими образами.

Теми же началами и верованиями определяется та общая почва, которая делает возможным тесное сотрудничество между Соловьевым и И. С. Аксаковым. У последнего мы находим старые мысли Киреевского и Хомякова о необходимости восстановления «духовной цельности нашего национального бытия» ****; в связи с этим он высказывает сочувствие мысли Соловьева, что «государственность и мирское просвещение суть только средства для более прямой и всеобъемлющей службы христианскому делу, в чем собственно и состоит цель России». Он видит зародыши христианской общественности в «бытовом общинном строе» русского народа, в его «братолюбивой сущности», которая выразилась в пословице — «на святой Руси с го-

* Там же. С. 218—219.

** Там же. С. 220.

*** Там же. С. 258.

**** Соч. И. С. Аксакова. Т. IV. С. 238.

лода, не умирают» и, наконец, в народном отношении к «несчастливым» (преступникам)*.

Это сочувствие целому ряду элементов теократической идеи Соловьева тем более знаменательно, что приведенные только что места взяты из тех статей Аксакова, где мотивируется его разрыв с Соловьевым. Разрыв этот обуславливается не отрицательным отношением Аксакова к «теократии», а неодинаковым отношением обоих писателей в католицизму и к русскому национализму.

Он вызывает перемену в воззрениях Соловьева на вопросы национальный и церковный. Нетрудно убедиться, однако, что и эта перемена обуславливается дальнейшим развитием унаследованных от славянофилов начал. В основе католических увлечений Соловьева и его полемики против национализма мы найдем все то же знакомое нам требование «цельности жизни». Сближение с католицизмом и разрыв с Аксаковым выражают собой вовсе не отпадение Соловьева от славянофильства, а внутренний раскол в самом славянофильстве, явившийся в результате его собственного развития. <...>

VII. СОЛОВЬЕВ, СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ

Из рассуждений Соловьева о взаимных отношениях Церквей Западной и Восточной читатель выносит впечатление, словно вся правда православия заключается в протесте против чрезмерной, принудительной централизации Рима и в утверждении автономии местных национальных Церквей**. Соответственно с этим и полемика философа против Восточной Церкви как будто исходит из того предположения, что исключительное утверждение местных, национальных начал в области религии и Церкви было главной и основной причиной отделения Востока от Запада.

Односторонность этого взгляда бросается в глаза. Совершенно верно, что *исторически* православие сочеталось с национализмом, который выразился и во внешних *поводах* отделения Востока от Запада. Но не в национализме, заключается *сущность* православия. Верно и то, что Восточная Церковь отстаивала против римской централизации автономию местных

* Там же. С. 249.

** См. в особенности: Великий спор. С. 80, 95.

Церквей; но суть «великого спора», разумеется, не в этом, а в том — *во имя чего* Восток утверждал свою автономию, для чего она была ему нужна.

Для справедливой оценки православия имеют значение не выставленные Фотием⁶ и Михаилом Керулларием⁷ внешние поводы отделения, в числе коих были и пустые. Важны действительные причины разделения Церквей, которые лежат гораздо глубже. Спор между Константинополем и Римом остался бы частным столкновением двух епископских престолов и не мог бы повлечь за собою разделения всего *христианства* на две чуждые друг другу половины, если бы он не выражал собою принципиальных религиозных разногласий. Если дело Фотия оказалось прочным, если после Михаила Керуллария попытки восстановить единство в течение многих веков не приводили ни к чему, то вывод отсюда может быть только один: римское католичество и восточное православие представляют собою два глубоко различных и в некоторых отношениях принципиально противоположных понимания христианства.

В суждениях Соловьева об этой принципиальной противоположности есть два существенных недостатка: они грешат, во-первых, чрезмерным упрощением сложного отношения, а, во-вторых — односторонностью. Отличие Востока он видит в «созерцательном аскетизме»; но аскетизм вовсе не есть особенность одного православия: он составляет одну из основ католичества с его безбрачным духовенством; нельзя сказать и того, чтобы католицизм враждебно относился к созерцанию; католическое монашество всегда было, есть и будет не только деятельным, но и созерцательным, а католическая мысль выразилась в произведениях многих глубоких философов; и католическая живопись породила гениальные произведения Беато Анжелико.

Соловьев это прекрасно знает, а потому его суждения о религиозных принципах обеих Церквей волей-неволей принимают другой оттенок: православие *только* созерцательно, а римское католичество, кроме *того*, и действительно: православие односторонне утверждает божественное начало, а католичество делает попытку деятельного его осуществления в человеческом обществе. Нетрудно доказать, что и эта попытка изобразить православие в виде «практического монофизитизма» представляет собою чересчур упрощенное и притом явно не справедливое решение вопроса.

Совершенно так же, как и католичество, православие признает единство двух естеств во Христе, верит в Церковь как бо-

гочеловеческий союз и как реальное тело Христово. Следовательно, православие так же, как и католичество, утверждает *действенность* божественного начала в Церкви. Равным образом было бы несправедливо думать, что для православия деятельное соединение божественного начала с человеческим естеством есть только *факт отдаленного прошлого*. Все православное учение о таинствах, в особенности о таинстве Евхаристии, покоится на вере в боговоплощение, *непрерывно совершающееся в настоящем*; оно предполагает возможность постоянного и деятельного соединения между Богом и человеком. Восточная Церковь, вопреки Соловьеву, не только не отрицает двойственности божественного начала в человеке, но как раз наоборот, это действенность, — материализация божественного и *обожение* человека как последствие вочеловечения Бога — для нее центр тяжести всей религиозной жизни.

Различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действенно, а в том, что в обеих половинах христианства *действенность* Божеского начала в человеке понимается различно. Для православия она выражается преимущественно, если не исключительно — *в таинствах*. Наоборот, для католичества она выражается преимущественно *во внешнем деле Богом учрежденной власти*, требующей безусловного послушания. Православие есть христианство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборот, — христианство по преимуществу *практическое*. В этом и состоит наиболее глубокая разница между обеими Церквями.

Определяя таким образом особенности христианства восточного и западного, мы вносим существенную поправку в воззрения Соловьева: ибо *мистическое* отнюдь не тождественно с *созерцательным*. Созерцание представляет собою только один из элементов мистики и ни в каком случае не исчерпывает собою ее сущности: мистика, есть *восприятие* или *переживание* божественного, которое выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека. Если восточное православие есть христианство воистину мистическое, то это именно и доказывает, что оно — не только созерцательное. В *таинствах*, которые для православной Церкви составляют центр религиозной жизни, — человек всего меньше созерцает, — иначе таинства не могли бы совершаться над бессознательными младенцами. В Евхаристии он *не видит* превращения хлеба и вина в тело и кровь Христову, коим он приобщается: но он подвергается *реальному превращению обожения*, которое

является вполне действительным, хотя оно остается не только невидимым, но и недоступным постижению.

В римском католичестве религиозная жизнь выражается преимущественно в сложной совокупности отношений господства и подчинения. Божественное здесь воспринимается прежде всего как *власть*; напротив, в христианстве восточном выдвигается на первый план то отношение к Богу, в котором человек чувствует себя *новою тварью*. Божество здесь ощущается преимущественно как *метафизический источник внутреннего духовно-физиологического процесса*, совершающегося в человеке.

Противоположность этих духовных особенностей Запада и Востока выразилась прежде всего в их различном отношении к Церкви. Для Запада Церковь есть прежде всего *духовная власть*; для Востока она прежде всего — *таинственный дом Божий*, место, где совершается богочеловеческая мистерия. Этому соответствует и совершенно различное значение иерархии на Востоке и на Западе: православный священник — почти исключительно — *мистагог*, пассивный посредник божественной благодати, воплощающейся в таинствах: в самом таинстве исповеди, где ему открывается возможность непосредственно влиять на человеческую волю, он в огромном большинстве случаев довольствуется скромной ролью *свидетеля* перед Богом и проявляет свою апостольскую власть лишь в отпущении грехов. Наоборот, — католический Запад выработал тип священника-наставника, властного руководителя и судьи над совестью; соответственно с этим, и таинство покаяния у католиков превратилось в могущественное орудие господства иерархии.

Всего ярче проявляется этот контраст двух религиозных типов в их отношении к вопросу о *единстве* Церкви. Для католика Церковь — прежде всего внешнее дело Божие. Поэтому он не может себе представить ее без земного завершения в видимом материальном центре. Ее единство должно найти себе олицетворение в определенном месте, в определенной кафедре, в определенном историческом лице. Но, для того, чтобы единство стало *действительным делом на земле*, оно должно *явиться как власть*, безусловная и беспредельная, подчиняющая себе все земное. И чтобы не оставить никаких сомнений в безграничной *твердости* этой власти, католицизм олицетворяет ее во образе св. Петра — *человека, ставшего камнем*, действием неодолимой благодати Божией.

В противоположность римскому католичеству, восточное христианство не находит для Церкви видимого *земного* завер-

шения. Для христианства по преимуществу мистического в высшей степени характерно, что оно утверждает вершину церковного здания не в здешней сфере существования, а *в мире невидимом, запредельном*. Различие этих двух противоположных пониманий Церкви нашло себе наглядное образное выражение в религиозной архитектуре. Высшее проявление католического строительного искусства — архитектура готическая — завершает церковь шпилем; наоборот, архитектура византийская венчает ее куполом. Там вершина церковного здания выражает собою растительную силу земли, стремящейся к небу; здесь она являет собою свод небесный, спустившийся на землю и покрывший ее собою.

Это движение неба к земле и есть то религиозное восприятие, которое в восточном христианстве является центральным. Оно окрашивает собою все отношение восточной религиозности к Церкви. Было бы глубоко ошибочно думать, что единство церковное в православном мире переживается *менее интенсивно*, чем в мире католическом. Всякое богослужение и в особенности — *всякая литургия* для восточного христианина представляет собою не только напоминанье, но и живое конкретное *явление мистического единства* во Христе, обнимающего собою не только всех живущих на земле членов Церкви, но и всех умерших. В таинстве Евхаристии, — в этой «великой и страшной жертве», которая приносится «о всех и за вся», верующие чувствуют себя единой Церковью, единым и реальным телом Христовым. Но это единство для них раскрывается только там, где над землею разверзается небо и мертвые чрез таинство и молитву вступают в живое, действенное общение с живыми.

Огромное различие религиозных переживаний, связывающихся с идеей единства Церкви на Западе и на Востоке совершенно соответствует основному различию *церковного строя* обеих половин христианства. Для римского католика единство Церкви есть прежде всего единство церковной организации, единство духовного авторитета и власти. Наоборот, Восточная Церковь является эмпирически в виде множества местных национальных Церквей, не связанных между собою внешним образом ни общим управлением, ни каким-либо общим авторитетом. *Единство вселенской Церкви* здесь — по существу *невидимое*, мистическое. Оно выражается лишь в общности исповедания и таинств.

Это понимание Церкви и есть то, во имя чего Восток отстаивал и отстаивает свою самостоятельность против латинского

Запада. Возможно ли утверждать, что он был безусловно не прав в этом споре? Не очевидно ли, наоборот, что этот церковный мистицизм заключает в себе чрезвычайно важную и ценную религиозную истину! Безусловный центр всей духовной, а, следовательно, и всей церковной жизни действительно пребывает в мире запредельном, невидимом. Если восточное православие в своем протесте против папства напоминало, что центр этот — Христос-Богочеловек — превыше всяких земных учреждений и властей, хотя бы и церковных, то в этом, без сомнения, заключалась крупная его заслуга. Этим Восточная Церковь утверждала слова Спасителя: когда вознесусь на небо, все привлеку к себе.

В качестве христианства мистического восточное православие видит в Церкви прежде всего царство *не от мира сего*. Оно резко утверждает грань между той горней сферой, где человек переживает в Боге действительное преобразование и непросветленной, здешней, внебожественной действительностью. Соответственно с этим, высший жизненный идеал православия выражается в отрешении от здешнего, в уходе от мира, — в монашестве. Мы уже говорили, что не в аскетизме заключается особенность Востока по сравнению с Западом; но между аскетизмом восточным и западным есть глубокое принципиальное различие. В Западной Церкви, утверждающей центр вселенского единства в земной сфере, уход от мира сочетается с господством над миром: здесь самое отрешение духовенства от мирских связей служит способом объединения иерархии; а порвавшее с миром монашество служит могущественным орудием для проведения в мир централистических тенденций Рима. Католический монах, уйдя от мира как частное лицо, возвращается в него как служитель Церкви, чтобы действовать и властвовать в нем. Наоборот, для религиозного идеала восточного, православного, типичен тот монах, который уходит от мира безвозвратно, чтобы на горе Фаворе созерцать нетленные ризы Божества и самому участвовать в преобразении Спасителя*.

Само собою разумеется, что такое жизнепонимание не объемлет в себе *полноты* христианского идеала, а потому исключительное его утверждение сопряжено с большими опасно-

* Против высказанного здесь не может служить возражением тот факт, что и у нас встречаются карьеристы, приемлющие монашество только ради мирских выгод, которые сулит им в будущем епископский сан: тут мы имеем дело с злоупотреблением частных лиц, а не с церковным идеалом, который у нас, наоборот, требует полного отрешения монашества от мира, а не господства над ним.

стями. Христианство только мистическое сводит всю религиозную жизнь к одним *переживаниям* действия божественной благодати на человека и забывает о деятельности самой человеческой воли. Будучи по самой природе своей преимущественно пассивным, оно отказывается от активной борьбы со злом и тем самым отдает мирскую область во власть злого начала. В этом, как известно, заключался грех Византии; и Соловьев совершенно прав в своих указаниях на глубокое противоречие между христианством ее исковедания и полнейшим язычеством всей ее государственной и общественной жизни. Противоречие это не ограничивается одной внешней Церкви мирской сферой. Оно проникает внутрь, в самую церковную жизнь. Вступая в соприкосновение с миром, Церковь пассивная и безвластная не только не действует на него, но сама подчиняется активному влиянию и воздействию мирского начала. Необъединенная деятельностью единой духовной власти, она естественно впадает в зависимость от власти светской. Отсюда — тот византийский цезаропапизм, который искажает религиозную идею христианского Востока, примешивая к ней чисто языческое предание.

Христианство не исчерпывается одними пассивными переживаниями. Оно требует от человека, чтобы он не только ждал действия на него благодати с неба, но и сам активно осуществлял добро в мире. И так как деятельность людей в Боге, ввиду общности религиозной задачи, должна быть объединена и практически, Церкви и в самом деле нужен объединяющий центр *международный*, независимый от каких-либо местных мирских влияний и властей. Чтобы Церковь ни в частях своих, ни в целом не подпадала игу государства, чтобы она действительно управляла сама собой, ей нужна единая и независимая *духовная власть*. В утверждении необходимости такой власти заключается, без сомнения, *относительная правда* римского католицизма. За историческою противоположною христианства восточного и западного не скрывается непримиримого противоречия: правда православия не исключает собою правды католичества. Если верно, что безусловный центр и глава вселенского христианства — Христос, вознесшийся от земли, пребывает вне земного, то этим нисколько не исключается возможность утверждения на земле *относительного, видимого* центра вселенского христианства. Чтобы этот центр был действительно христианским, чтобы он в самом деле служил делу Божию, от него требуется в особенности одно: он должен *созна-*

вать свое подчиненное значение; духовная власть должна признавать положенные ей свыше границы.

Таким образом римский католицизм включает в себе ценный и необходимый для вселенского христианства элемент. Но, с другой стороны, понятно, что исключительное утверждение этой особенности, — *односторонний практицизм* Запада, включает в себе еще большие опасности, чем *односторонний мистицизм* Востока. Исключительное утверждение папства возможно лишь за счет центральной религиозной идеи христианства, ибо оно приходит к возведению относительного, земного в безусловное. В дни увлечения католицизмом Соловьев забыл во многом верную мысль, высказанную им раньше, что Западная «Церковь в папстве заменила Христа папою» *. Всякий, изучавший историю папства, в особенности в эпоху расцвета латинской теократии в самом деле поражается тем, до какой степени в деяниях и творениях пап и других видных представителей воинствующего католицизма образ св. Петра заслоняет собою заоблачный лик Спасителя **.

Но кроме папизма, хотя и в тесной связи с ним римский католицизм характеризуется еще другим, чрезвычайно важным недостатком, о котором тем более следует упомянуть, что он совершенно упущен из вида Соловьевым. Одностороннее утверждение земного центра действия благодати неизбежно влечет за собою крайнюю материализацию всего благодатного порядка, грубое смешение мистического с естественным. Об этой черте, которая некогда выразилась в торге индульгенциями, до сих пор свидетельствуют в Риме не только храмы, но едва ли не каждый камень церковных зданий. Полное прощение грехов тому, кто взойдет на коленях на ступени священной лестницы — тому, кто помолится Богу в определенных церквях и тем усопшим, о которых помолятся там же живые, вот о чем узнают посетители римских храмов из множества надписей. Рядом с этим сами храмы, в особенности соборы, поражают всего больше — отсутствием религиозного настроения. Это — великолепные мраморные дворцы, разукрашенные богатыми золотыми украшениями, — где в папские гербы, как их принадлежность, вкраплены ключи царствия небесного в сочетании с гербами тех римских и иных аристократических фамилий, из коих происходили те или другие папы. И великолепие

* О духовной власти в России. С. 207.

** См., напр<имер>, мое соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. С. 286; ср. вообще: С. 266—289.

этих храмов, рассчитанных на многие тысячи молящихся, резко контрастирует с их ужасающею пустотою даже в большие праздники — во время торжественных и пышных богослужений. Церковь, утверждающая себя на земле преимущественно как внешнее дело, потому самому подвергается наибольшей опасности пресуществоваться в мир, стать внешней верующим и их религиозному чувству. Недаром неверие всего сильнее именно в странах католических.

Сопоставление с этими особенностями римской Церкви заставляет выше ценить значение православного Востока. Мы видели, что и Церковь Восточная не избежала рабства мирского; однако, в этом отношении у нее есть ценное преимущество перед Церковью Западною: хотя зависимость от мирских властей и интересов вносит сильное расстройство в периферию ее существования, она бессильна повредить *центр* ее религиозной жизни: ибо таинственная область запредельного, где пребывает этот центр, по самому существу своему недоступна действию мирских начал. После разделения Церквей государи в православных странах осуществляли свои полномочия «внешних архиереев» преимущественно в области церковного управления и сравнительно мало касались внутренней стороны религиозной жизни. *Существо* религиозного отношения — та область, в которой верующие чувствуют свое непосредственное единство со Христом, осталась недостижимой для мирской политики и постольку от нее свободной. Какова бы ни была сила зла, царящего на площади, какова бы ни была дезорганизация и рознь во взаимных отношениях Церквей Востока, — все-таки целым остается тот внутренний мир православного храма, где верующий находит *живое небо*, идущее ему навстречу и в центре сил небесных — Христа, приносящего себя в жертву за всех. В католицизме недостает именно этой непосредственности, отношения к мистическому Главе Церкви: здесь иерархическая политика, а через нее и мирские интересы в духовном облачении — проникают в святое святых религиозной жизни. Именно потому, что Римско-католическая Церковь утверждает центр свой *в мире*, а православная — *вне мира*, мир представляет собою наибольшую опасность именно для первой.

Изо всего вышеизложенного видно, насколько ошибочно мнение Соловьева, будто церковный спор Запада и Востока есть спор о *действенности* царствия Божия в Церкви. С одной стороны, мистицизм Востока не только не отрицает действительности Божественного начала в Церкви, но, напротив, делает из нее основной предмет своей веры; а с другой стороны, очевид-

но, что западный практицизм, односторонне утверждающий деятельность начала человеческого, еще не есть действительность божественного. Действительность божественного начала в Церкви зависит не от одного ее внешнего объединения, не от одного существования сильной и дисциплинированной церковной организации, приспособленной к внешнему действию. Она обуславливается прежде всего тем *мистическим содержанием*, которое наполняет собою эту *форму* видимой Церкви. Если православие позаботилось о содержании более, чем о форме, то, стало быть, для действительности царствия Божия в Церкви оно сделало во всяком случае не менее, чем католицизм. Церковь, которая совершает богослужение на родном языке каждого данного народа и приобщает мирян телу и крови Христову, очевидно, приблизила человека ко Христу не менее чем та, которая отняла св. чашу у мирян, лишила их Евангелия и обращается к народам на непонятном им мертвом языке. Мистицизм Востока не только не разлучает человека и Бога; он делает всех людей равноправными участниками тайны жизни вечной. Напротив, практическое христианство Запада нарушает интимное общение между Богом и человеком, воздвигая между ними цепь посредников.

И с этой точки зрения разделение Церквей имело свою хорошую сторону. В соединении с католицизмом, каким он был в течение веков и остался доселе, православный Восток не мог бы сохранить во всей его чистоте мистическое понимание религиозной жизни и Церкви. С другой стороны, чтобы сохранить свою связь с православным Востоком, каким он был и есть, римский католицизм должен был бы пойти на те или иные компромиссы с властвовавшими там светскими государями, т. е. пожертвовать принципом независимости духовной власти, что также было бы злом для всего христианского мира.

Каждая из двух Церквей в той или другой форме подпала рабству мирскому; и это рабство есть *причина*, а не последствие их непрекращающегося разделения. Парадокс церковной истории заключается именно в том, что христианский мир, каков он есть в своей эмпирической действительности, доселе мог сохранить Христа *только во разделении*. Обуславливается это, конечно, тем, что для человечества, погруженного в греховный мир, возможно лишь частичное, дробное усвоение и осуществление христианского идеала. *Полнота* вселенской истины, не вмещается в рамки здешнего *ограниченного* существования. Входя в нашу смутную земную среду, единый луч божественного света неизбежно преломляется: отдельные части человече-

ства видят его по-разному. И пока люди остаются при своем грехе, несовершенстве и ограниченности, — попытки собрать эти разноцветные лучи во единый, неделимый и совершенно *белый* луч божественного света им неизбежно не удаются.

Соловьев был прав, когда он понял задачу соединения Церквей как задачу осуществления абсолютного всеединства и целостности в человеческой жизни; но он ошибся в одном. — Он упустил из вида, что это исцеление распавшегося на части церковного организма возможно лишь на почве христианского совершенства.

То человечество, которое оказалось в состоянии совмещать в себе всю полноту *пассивного* переживания божественного действия с могуществом *активной* воли, осуществляющей божественное в мире, очевидно, стало совершенно прозрачным медиумом благодати: это — человечество, достигшее совершенного единения с Богом и совершенного преображения в нем. Но такого человечества еще нет и пока не может быть в нашей действительности. Разделение Церквей, как и вообще всяческое разделение человечества есть проявление в нем хаоса или, что то же — омертвения. Метафизический же корень хаоса заключается в том, что *человек еще не стал совершенным проводником благодати в мир*. История Церкви дает ряд ярких иллюстраций этого факта. Или человек хочет всецело погрузиться в тайну боговоплощения. Но чтобы сохранить способность воспринимать ее во всей ее чистоте, он должен бежать от мира вместе с восточным монашеством: только этим путем он может отрешиться от тех *мирских желаний*, которые делают его волю бессильною являть в себе Бога в мире. Или религия вдохновляет человека на деятельность в мире; но тогда проведение благодати в мир задерживается другим препятствием: деятельность воли развивается за счет пассивных религиозных переживаний, а потому *исходит из сердца, не в достаточной мере просветленного*. Один лишь человек в мире соединял в себе совершенное переживание Бога со способностью активно и совершенно осуществлять Его в мире; это был Богочеловек-Иисус Христос. Восстановление цельности во всем человечестве, победа над его временным раздором и омертвлением возможна, лишь через всеобщее воскресение во Христе. В этом и состоит конечная цель человеческого существования. Но чтобы эта цель была достигнута, чтобы воскресение Христово стало явным в человечестве, нужно *совершение* человеческой истории. Восстановление цельности человеческого существования, завершение того *абсолютного синтеза*, о котором мечтал Соло-

вьев, не есть одна из стадий исторического процесса, а безусловный его конец.

Оттого-то не удаются все попытки собрать воедино христианство, а через него и человечество — *до второго пришествия Христа*. Вне непосредственного и совершенного единства со Христом, вне последнего и окончательного Божоявления не может совершиться всеединство; попытки совершить его ранее, вместить его в рамки совершающейся, а потому несовершенной действительности, неизбежно ведут к замене всеединства какой-нибудь частной, ограниченной, *земной* величиной. В этом — причина крушения теократической мечты Соловьева. Мы вернемся к ней в последующих главах; но уже из сказанного раньше обнаруживается ограниченность этой утопии, ее несоответствие со вселенским идеалом. В основе ее лежит не объективная оценка тех *особенностей* духовного склада, которые проявились в разделенных частях христианства, а преувеличение римского католицизма и умаление значения православия. Поэтому и преодоление старого славянофильства в учении Соловьева не могло быть полным. Он высказал много справедливых мыслей о лжи национализма славянофилов и верно подметил слабые стороны их церковного учения, но не усвоил себе того зерна истины, которое в нем заключалось. Он прав в своем утверждении мистического единства Церкви, которое возвышается над ее видимым разделением. Но с другой стороны, и ему не удалось точное отграничение вселенского, всеобщего от частного, римского; постольку и славянофилы правы в своем утверждении забытой им истины восточного христианства. <...>

IV. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ В ЛЮБОВНОЙ РОМАНТИКЕ СОЛОВЬЕВА

Изложенный только что отдел учения Соловьева представляет для нас совершенно исключительный интерес, потому что именно здесь открывается жизненный нерв его философии. Эрос есть именно то, чем она живет, откуда она черпает все свои краски, источник всего ее воодушевления и творчества.

С юных лет и почти до конца своих дней Соловьев провел большую часть жизни в состоянии эротического подъема. И с этим подъемом безо всякого сомнения связано все положительное и отрицательное в его учении. Его философия не была бы *жизненной* мудростью, если бы она не сплеталась корнями с самым мощным из его жизненных стремлений. С другой сторо-

ны, если бы его душевная жизнь в самой глубине своей не озарялась светом его философского и религиозного идеала, в его характере не было бы той цельности, которая составляет красу его духовного облика.

В учении о смысле любви высказался до дна не только Соловьев-мыслитель, но и Соловьев-человек. Тут с детской и вместе гениальной наивностью обнажаются перед читателем наиболее сокровенные пружины всей его деятельности. Тем более ответственной и деликатной становится здесь задача критики.

Если идея *«всеединства»* у нашего мыслителя не является пустым отвлечением, если в его философии она живет и творит, играя всеми цветами радуги, то этим мы обязаны тому, что Соловьев осязал, *видел* всеединство, *воспринимал* его в живой, конкретной интуиции, *жил* им и ощущал его в состоянии любовного экстаза. Недаром в его стихотворениях с любовью сочетаются по преимуществу явления «Софии» премудрости Божией. И с этим связана глубочайшая истина всей его философии любви.

«Любовь есть индивидуализация всеединства». Эта, на первый взгляд, как будто сухая формула представляет собою на самом деле обобщение богатого жизненного опыта. Для любовного чувства его предмет действительно есть *все*, олицетворение всего драгоценного, что есть в целом мире, словом — *всеединство* во образе данной конкретной индивидуальности. И не напрасно Соловьев вслед за глубочайшими немецкими мистиками * верил в это откровение и ясновидение любви, в реальность того мистического опыта, который лежит в основе любовной идеализации.

* У Бёме и Баадера мы находим в общем то же учение о распадении единой целостной человеческой личности вследствие греха на две половины (пола) и о задаче любви — восстановления единой, целостной человеческой личности (андрогина). С этой точки зрения Баадер напр<имер>, совершенно так же, как Соловьев, объясняет «фантазмагорию половой любви», ту правду любовной экзальтации, в силу которой предмет любви кажется любящему прекраснее и лучше, чем он есть на самом деле. По Баадеру, тут в земном человеческом образе просвечивает «София или небесное человечество»; в подъеме любовного чувства человек слышит призыв осуществить ее в самом себе и в предмете своей любви: «Die Liebe soll dem Manne behilflich sein aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen wie dem Weibe (Sätze aus der erotischen Philosophie. Bd. IV. S. 165—178, особенно 176—178); ср.: Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. Bd. IV. S. 185 (об андрогине).

Если Безусловное действительно есть центр всей нашей жизни, — источник света и тепла для нее, если всякое дыхание имеет в нем свой смысл, свою *идею*, то совершенно ясно, что прозрение в эту идею дается величайшему и сильнейшему подъему любовного чувства и в свою очередь вызывает этот подъем. Чтобы видеть данное конкретное существо прекрасным и светлым, каким его от века хотел и провидел Бог, надо проникнуться всей доступной человеку силой любви к нему; но с другой стороны, как может не вызвать подъема любви это виденье подлинной небесной красоты?

Что осуществление вечной идеи, раскрытие вечной женственности Божией составляет конечную задачу и смысл любви, в частности же любви половой, в этом Соловьев безусловно прав. Ошибка же его заключается в том, что он далеко не в достаточной мере посчитался с *несовершенством* этого земного откровения.

Вечная божественная идея для любви — не данное, а только заданное. Любовь должна видеть свой предмет таким, каким его видит и хочет Бог. Но всегда ли в действительности она видит его таким? Очевидно, нет! По отношению к божественному миру наша человеческая любовь *свободна*: она ищет его, но она может и заблуждаться в своем искании, обращаться на предмет, ее недостойный, или же изолировать свой *частный* предмет, отделять его от его идеи и всеединого смысла. Мудрость Божественная не связана с человеком необходимою естественною связью: она не есть его *природный дар*. Отсюда — возможность ошибок, иллюзий любовного чувства. Кроме той истинной идеализации любви, которая действительно видит предмет свой в Боге, есть еще и идеализация ложная, которая в мечте наделяет свой эмпирический предмет несуществующими качествами, присваивает несовершенному временному явлению черты вечной божественной действительности или наоборот, переносит временное в вечное.

В известной опере Вагнера Зигмунд, в ответ валькирии⁸, зовущей его в Валгал⁹, заявляет, что он не хочет в рай без Зиглинды. В этих словах — вся правда любовного чувства и вместе с тем — вся его иллюзия. *Правда*, потому что рай, из которого исключено бесконечно дорогое, незаменимое и единственное в мире существо, действительно не есть рай. *Иллюзия*, потому что *исключительное*, любовное отношение между двумя особями различного пола, есть факт временной, а не вечной действительности. Для него нет места в той запредельной области, где

люди не женятся и не выходят замуж, а живут «как ангелы Божии на небеси».

Учение Соловьева есть философия человека, который не может себе представить рая без своей Зиглинды. В этом и достоинство ее и недостаток. Достоинство потому, что Соловьев в самом деле нашел и указал в любви откровение грядущего Царствия Божьего. Недостаток, потому что он не сумел отличить этого откровения от преходящего отношения, с которым оно здесь на земле связывается.

Вопреки только что приведенным словам Евангелия, ясно указывающим на исключительно земной, временный характер брачного соединения людей, Соловьев переносит его в вечность. У него самое Царствие Божие есть некоторого рода увечковеченный роман: оно населено любящими человеческими парами, навеки сочетававшимися воедино, «в одну бессмертную и абсолютную индивидуальность».

Самый вход в Царствие Божие здесь обусловлен половой любовью: ибо, по Соловьеву, путь полового разделения есть смерть и только в соединении полов — жизнь*. Бессмертны не мужчина и женщина отдельно, а только *андрогин*, сочетание двух особей обоего пола *в одну* индивидуальность. При этих условиях половая любовь неизбежно должна превратиться в единый, всеобщий, для всех обязательный путь спасения. Это мы и видим у Соловьева. Он придает ей *«исключительное значение как необходимому и незаменимому основанью всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может быть действительно в истине»* **.

В этих строках обнаруживается самое слабое место всего построения. Тут мы имеем несомненное преувеличение, переоценку половой любви, которая к тому же находится в явном противоречии с христианскими основами миросозерцанья нашего философа. Не подлежит сомнению, что половая любовь спасительна для многих; но можно ли вместе с Соловьевым видеть в ней для всех обязательную норму? Если в лучших своих проявлениях она показывает любящему уголок потерянного рая, то неужели это значит, что без нее человек не может быть в истине и в Царствии Божием? Неужели все не любившие, неудачники, несчастные в любви — тем самым находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что в будущем

* Смысл любви. С. 393.

** Там же. С. 379.

веке и для них откроется счастье «истинного» полового соединения? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелию, в потусторонней области совершаются браки. К тому же, утверждение Соловьева, что любовь есть «необходимое и незаменимое основание всего дальнейшего совершенствования», очевидно имеет в виду не *тот* мир, в котором процесс совершенствования закончен, а наш мир, который еще совершается! Возможно ли допустить, что люди, не знавшие полового чувства, не могут совершенствоваться во Христе?

Когда Христос сказал — «Аз есмь Путь, истина и жизнь», это, разумеется, не значило, что «необходимым и незаменимым» путем к спасению является половая любовь и что вне ее не может быть истинной и совершенной жизни. Св. Писание вообще считает девство более совершенным состоянием, чем брак и над безбрачием не указывает никакой пятой, «богочеловеческой» ступени половой любви. Но красноречивее всех возможных священных текстов говорит в данном отношении сама жизнь Христа, который в своем лице дал человечеству яркий образец не только Божеского, но и человеческого совершенства. В самом рассказе Евангелия о рождении Спасителя выразилась мысль о совершенной несовместимости полового соединения с безусловным человеческим совершенством. В католическом учении о непорочном зачатии св. Девы, которое, как известно, целиком принималось Соловьевым, та же мысль получает как нельзя более яркое выражение. Но и помимо этого, всякий верующий христианин инстинктивно чувствует недопустимость, кощунственность сочетания образа Христа и Богоматери с чем-либо похожим на личную, половую любовь, хотя бы и в мистическом значении этого слова. Когда Христос в Св. Писании именуется Женихом, а Церковь — Его невестою, то тут разумеется, очевидно, коллективная, социальная жизнь Богочеловечества, а не личная индивидуальная любовь Богочеловека: это не есть взаимоотношение двух равноправных индивидов, образующих вместе единую личность, а отношение единой Богочеловеческой Личности к социальному организму Церкви. Словом, отношение Христа к Церкви ни в коем случае не есть то, что Соловьев называет андрогинизмом.

Несовместимость полового соединения с высшим совершенством человека, существенно и окончательно соединившегося с Богом, лучше всего изобличается тою правдою, которая содержится в учении самого Соловьева. Половая любовь заставляет человека видеть все в другом, ограниченном человеческом существе. В этом ее святое, великое и спасительное дело; но в

этом же ее несовершенство и граница: она открывает нам рай *только* в одном человеке; она дает нам ограниченное виденье всеединства.

Исключительность половой любви есть именно то, что делает ее несовместимой с состоянием безусловного совершенства. В будущей вечной жизни, где Бог будет всем во всем, потому самому нет места для исключительного отношения одного ограниченного лица к другому; одностороннее блаженство с возлюбленным или возлюбленною тут станет невозможным, потому что всеединство, а с ним вместе и блаженство будет явным во всех. Райское состояние именно в том и заключается, что всякая тварь становится равною своей божественной идее, предвечная Мудрость открывается во всей своей полноте во всех и каждом. А потому здесь каждое индивидуальное существо ощущается и воспринимается всеми другими как бесконечно дорогое, единственное в мире и незаменимое. Небесный эрос не замыкается в свой особый отдельный уголок среди великого Божьего мира, он не ищет уединения, а, восходя к Богу, в Нем становится всеобъемлющим, распространяется на все и на всех.

Исключительность половой любви есть одно из частных проявлений той самой непроницаемости, в которой Соловьев видит свойство нашей временной и смертной жизни в отличие от жизни вечной и блаженной. Особенность половой любви именно и заключается в том, что в ней чувство заполняется одним любимым предметом. Одно чувство вытесняется другим. Два любимых человека не могут одновременно вмещаться в человеческом сердце, совершенно так же, как два тела не могут одновременно занимать одного и того же места в пространстве. Совмещаться с другим *таким же* чувством может всякая другая любовь, но только не любовь половая. Но именно потому место половой любви — у преддверия рая, а не в вечной и бессмертной жизни. Она может владеть человеческой душой лишь до тех пор, пока наша действительность не стала сообразною всеединству, пока мы не ощущаем в каждом существе дыхание Божественной жизни. Когда же истина заполнит все, так что мы увидим ее лицом к лицу в каждом данном явлении, — сердце наше откроется для всего и возгорится ко всему любовью; тогда не будет в нем места для какого-либо исключительного чувства. Отличие будущей, вечной жизни от здешней именно в том и заключается, что в ней один предмет любви не вытесняется другим из человеческого сердца; ибо здесь ничто не существует отдельно от другого; здесь любовь не есть ограничен-

ный, *земной образ* всеединства, а совершенное и полное его осуществление; для нее уже не существует тех границ, которые в настоящей, земной жизни для нас естественны: в вечной жизни она есть одинаково интенсивное отношение ко всему. Здесь на земле любовь теряет в силе, когда она распространяется на больший круг людей и сохраняет всю свою энергию, когда она сосредоточивается на одном человеке. Но в этом заключается закон нашей временной действительности, где целого еще не существует, а есть разрозненные, обособленные и борющиеся между собою части. В будущей, вечной жизни, когда мир достигнет совершенной и полной интеграции, любовь не будет истрачиваться для других существ, когда она будет направляться на одно из них: ибо здесь любовь к части будет тем самым любовью к целому: исключительным и всеобъемлющим предметом любви будет не что-либо обособленное и отдельное, а всеединство, ставшее конкретным, воплотившееся во всех и в каждом.

Платон был прав в своем утверждении, что эрос есть сын богатства и бедности. Половая любовь действительно такова; для нее одинаково существенна и жажда полноты бытия, к которой мы стремимся, и ограниченность человеческого сердца, которое еще не может вместить *все* в себе, — и предвкушение богатства и действительная скудость; но этим самым устанавливается ее чисто временное значение: она упразднится вместе с границами земного, скудного существования. Зигмунд, конечно, вовек не забудет своей Зиглинды; но в будущем веке не она одна, а все и все будут для него предметом безграничного восторга.

Учение Соловьева о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного. Для половой любви, как он ее понимает, нигде в мире не находится места, ни на небе, ни на земле. Для неба она оказывается отношением слишком земным: зато для земли она, наоборот, слишком небесна. Ибо на земле может существовать все, что угодно, кроме того пятого пути половой любви, который философ называет «богочеловеческим». Идея *андрогинизма*¹⁰ представляет собою попытку навязать любви *норму из другого мира*, — из той запредельной области, где, как мы видели, для любви половой нет места. Отсюда у Соловьева фантастическое сочетание несовместимых требований. С одной стороны, он мечтает о *беспредельной интенсивности* половой любви: чувство, которое должно победить эгоизм, переместить центр тяжести человеческого существования и сообщить ему действительное бессмертие, разу-

меется, не может быть *слишком сильным*. С другой стороны, это сильнейшее из всех влечений здесь на земле должно откатиться от полного удовлетворения, ибо физиологическое соединение есть «соединение ложное», которое по тому самому должно быть заменено «истинным соединением»^{*}; а истинное соединение, т. е. сочетание двух смертных половин в одну абсолютную и бессмертную личность совершается лишь вместе со всеобщим воскресением, здесь же на земле остается неразрешенною задачей. В устных своих беседах с друзьями Соловьев еще яснее, чем в своих сочинениях, высказывал мысль о несовместимости *пятого* пути любви, ведущего к андрогинизму и бессмертию, — с половыми отношениями: ибо последние увековечивают путь смерти, дурную бесконечность смены поколений. И именно в половом воздержании философ видел преимущество высшего пути любви перед браком.

Ясно, что этот «андрогинизм» не переносит любовь на небо; а между тем он отнимает ее у земли. И с этой точки зрения он во всех отношениях противоестественен. Вполне соглашаясь с Соловьевым, что «естественное или нормальное» в истинном значении этого слова всецело отлично от того, «что обыкновенно бывает», я решаюсь утверждать, что его понимание любви ненормально именно с точки зрения быть долженствующего. О нормальности в смысле физиологическом или естественном не может быть и речи: на нее не претендует сам Соловьев. Половое воздержание при самом интимном общении и интенсивной взаимной любви вряд ли может быть признано вполне нормальным и с точки зрения чисто человеческой. А с точки зрения божеской Св. Писание, как известно, находит лучшим вступать в брак, нежели разжигаться. Своим пятым путем Соловьев надеется достигнуть той «цельности человеческого существа», которая представляется ему абсолютной нормой. В действительности, как раз наоборот, этим обостряется антагонизм духа и плоти и усиливается их раздвоение. Такое понимание любви ни с какой точки зрения не может быть признано здоровым и всего менее с точки зрения религиозной.

В учении «о смысле любви» повторяется ровно та же ошибка, как и в идее «всемирной теократии» — попытка включить преходящую, умирающую форму земной жизни в Царствие Божие, влить вино новое в мехи ветхие. В том же творении Соловьева, мы видим, как вино разрывает мехи.

* Смысл любви. С. 393.

С одной стороны, самая сущность идеи андрогинизма требует вечного соединения в любви двух существ разного пола; с другой стороны, учению о любви поневоле приходится считаться с возможностью ее повторения. По Соловьеву, это объясняется двойственным или, лучше сказать, двусторонним характером любви, т. е. *раздвоением ее предмета*. «Небесный предмет нашей любви — только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия; но, так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, может быть и преходящим».

В жизни Соловьева в действительности так и происходило: «Женственность Божия», как он ее описывает в приведенном уже стихотворении «Три свидания», отделилась от земного предмета его любви, и оттого-то этот последний так часто менялся. Как видно из тех же «Трех свиданий», Женственность Божия иногда являлась философу и беседовала с ним помимо всякого женского существа «земной природы», она посещала его и во время уединенных занятий — в Британском музее и в еще большем уединении — в пустыне Сахара.

Всем этим совершенно ясно доказывается, что для любви к Женственности Божией любовное отношение к каждому данному земному предмету и даже половая любовь вообще вовсе не представляются существенным и необходимым условием. К Премудрости Божией, которая есть истина всего, каждый отдельный человек может иметь непосредственный доступ, и восполнения другой духовной половиной для этого не требуется. Спрашивается, как же возможно согласить с этим вышеприведенное утверждение Соловьева, что половая любовь есть «неизбежное и постоянное условие, при котором только человек может быть действительно в истине»?

Известен вопрос саддукеев¹¹ Христу, которому из семи братьев должна быть женою «в воскресении» женщина, бывшая замужем за всеми семью. Для христианского учения вопрос этот не представляет затруднений, потому что оно считает высшею ступенью блаженства для людей — «пребывать как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 24—30). Этим ответом Спаситель привел саддукеев к молчанию. Наоборот, для ученья Соловьева их вопрос является роковым, ибо, по смыслу этого ученья, «истинное половое соединение» выше небесной жизни

ангелов. Допустим, что в течение своей жизни тот или другой человек любил много раз, — каждый раз горячо, искренне и при этом совершенно платонически, как того требует Соловьев; с которой из этих возлюбленных он «в воскресеньи» соединится во единую и бессмертную личность? Если только с одной, то, стало быть, одна только любовь была истинною, а все прочие — ложными. Спрашивается, однако, как же в каждом данном случае отличить истинную любовь от ложной? До всеобщего воскресенья мертвых это должно оставаться от нас скрытым. Но в таком случае каждое данное любовное чувство, как бы оно ни было высоко, могущественно и свято, может быть лишено высшего мистического смысла, т. е. может оказаться пустоцветом не в этой только, но и в будущей жизни. Если так, то всякая любовь должна быть отравлена сомнением, действительно ли человек полюбил то существо, которому Бог судил быть его духовной половиной! Это отсутствие уверенности в смысле *каждой* *данной* любви красноречиво и громко свидетельствует против учения Соловьева. — Андрогинизм, очевидно, не может быть смыслом той человеческой любви, которая повторяется; а между тем сам Соловьев не решается назвать такую любовь ложною. Если же человек два или более раз в жизни может любить *истинною* любовью, если и повторяющаяся любовь растит в нем крылья для будущей жизни и приподнимает для него завесу другого мира, то, очевидно, вечный смысл даже половой любви — не в андрогинизме, не в *исключительном* соединении человека с другою ограниченной личностью, а в соединении с самой универсальной и всеединой Божественною мудростью.

Как бы ни было велико значение половой любви в этой жизни, — тщетной представляется эта мечта — построить для нее особое жилище в том мире, где все будет единым домом Божиим! Жизнь вдвоем кончается там, где человек одинаково принадлежит всему и всем, и одинаково всеми обладает.

Конечный результат всякой попытки возвести относительное в безусловное всегда один и тот же — разрушение относительного. Это в особенности наглядно сказывается у Соловьева: его попытка сделать из государства социальное тело Христово, понять теократическое государство как необходимую теофанию, разрушительна прежде всего для самого государства; оно не становится Церковью, но вместе с тем перестает быть государством, т. е. утрачивает то относительное значение, которое принадлежит ему как самостоятельному мирскому союзу. Совершенно то же мы видим и в вышеизложенном учении о люб-

ви. Попытка возвести половую любовь в идеал абсолютной и вечной жизни ведет только к утрате той *относительной* ценности, которая в действительности бесспорно должна ей принадлежать. Навязывая любви задачу, ей непосильную и несовместимую с самым ее существом, Соловьев за то пренебрегает тем, что составляет действительное ее призвание.

Утопия половой любви, дающей бессмертие, странным образом противоречит самой основе миросозерцания Соловьева: нельзя одновременно утверждать, как он это делает, что всеобщий, для всех обязательный путь к воскресенью есть животворящий крест Христов и что он есть половая любовь, — что Христос попал смертью смертию, а что мы должны победить смерть через соединение с возлюбленной. Философия всеединства должна признавать один только единственный путь к истинной и вечной жизни, — *всестороннее, совершенное утверждение всеединства как такового*, всецелую отдачу себя ему. Такова была жизнь, такова была в особенности смерть Христа, принесшего себя в жертву за все и за всех. Но такая совершенная жертва, уготовляющая бессмертие, именно и предполагает полное отрешение от всякой *исключительной* привязанности к кому-либо или к чему-либо.

По Соловьеву, как мы видели, любовь *оправдывает и спасает от смерти человеческую индивидуальность через жертву эгоизма* *. Если бы это на самом деле было так, — любовь была бы совершенной жертвой и в ином оправдании не было бы надобности: тогда крест Христов был бы излишним. В действительности же мы видим другое: половая любовь именно потому не упраздняет смерти, что она не в силах окончательно упразднить эгоизм. Истинная любовь безо всякого сомнения его ограничивает и обуздывает; она полагает конец хаотическому самоутверждению и требует жертвы ради любимого существа; но на пути к отрешению от эгоизма эта жертва — не высшая, а средняя, подготовительная ступень: какие бы подвиги ни совершались во имя любви, совершенно отрешиться от всякой личной мечты она не в состоянии. И как бы ярко она ни обнаруживала образа Божия в другом, любимом человеке, — отрешиться от желания *исключительного* обладания им она не может, ибо для нее это значило бы — перестать быть любовью. Поэтому в ней нет и не может быть полной отдачи себя всеединству. Совершенная жертва заключается не в том, чтобы отдать душу свою возлюбленной, а в том чтобы положить ее за всех.

* Смысл любви. С. 376.

Утопичность всего изложенного построения заключается в том, что половая любовь в нем, если и не заменяет, то во всяком случае *заслоняет* тот путь спасения, который в глазах самого же Соловьева является истинным и единственным. И жертвой этой утопии становится прежде всего сама любовь, — то что составляет существенную, неотъемлемую ее область. Соловьев глубоко прав в своем утверждении, что естественное размножение рода не есть смысл и цель половой любви. К сожалению, однако, он при этом впадает в односторонность противоположного свойства. Он учит, что физиологическое соединение «не имеет прямого отношения» к любви*. Мало того, это соединение представляется ему *греховным*: по его мнению «обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно — *признание его злом*, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит». «Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло». С этой точки зрения Соловьев проповедует воздержание от половых отношений *в самом браке*. Он полагает, что брачный союз в его высшем духовном смысле «не связан ни с плотским грехом, ни с деторождением, а есть первообраз совершеннейшего соединения существ — «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»**.

Ясно, что во имя утопии андрогинизма любовь здесь подвергается искалечению. Чтобы утвердить ее в сфере мистической, Соловьев отрицает самые законные ее проявления в области естественной. И этим он разрушает ее в конец, потому что в любви естественное неотделимо от нравственного и духовного. Мечта об упразднении родового влечения силой половой любви нелепа прежде всего потому, что именно от этого влечения любовь берет всю свою силу: им она питается и живет; и, когда оно прекращается, она перестает быть *половой* любовью.

Всего менее отделимо от родового влечения то самое *дело* любви, в котором Соловьев видит ее основную задачу. Любовь человеческая — и в этом ее отличие от любви животной — есть действительно утверждение абсолютной индивидуальности в себе самом и в другом лице и постольку — начало творческое. Но необычайная интенсивность этого утверждения обуславливается, разумеется, не отрицанием родового влечения, а пере-

* Смысл любви. С. 389.

** Оправдание добра. С. 71—72. Ср. С. 156.

несением его во всей его полноте на другое лицо, единственное в своем роде. Стоит только перестать действовать родовому влечению, — и тотчас исчезнет вся магия любви, все ее очарование, подъем и краски. Самый мистицизм любви был бы невозможен без этой концентрации родового влечения. И, если призвание любви — превращать родовое в индивидуальное, то для этого родовое необходимо должно быть налицо. Любовь к одному-единственному в мире человеку или к единственной в мире женщине исключает не род, а всех других особей того же рода. И от этой концентрации чувство выигрывает в силе. Таким образом, вопреки Соловьеву, индивидуальное в половой любви, есть не отрицание родового, а новый плодотворный побег, привитый к дичку родового влечения. Понимаемая как исключительное чувство к данной незаменимой индивидуальности, любовь, как мы сказали, свойственна только человеку; с этой точки зрения она может быть охарактеризована как *очеловеченье родового влечения*.

В этом, без сомнения, заключается то великое и святое дело любви, ради которого она получает благословенье свыше. Обуздывая безмерность естественного влечения, вводя его в твердые границы, просветляя его новым началом, сочетая его с определенной личностью, любовь тем самым рождает целый новый человеческий мир и отделяет его от животного царства. Но этот подвиг любви, очевидно, не есть отрицание родового влечения, а возведение его на высшую ступень. Тем самым опровергается все то, что Соловьев говорит о несоответствии полового соединения с человеческим достоинством.

Противно человеческому достоинству такое соединение полов, где соединяющиеся ценятся лишь в качестве самцов и самок — случайных и легко заменимых экземпляров данного рода. Совершенно иное видим мы в любви человеческой, которая по своему идеалу является по существу супружеской: здесь сочетание происходит между незаменимыми друг для друга лицами, так что соединение с какою-либо другою женщиной или с другим мужчиной исключено; тут, стало быть, начало личного достоинства не только не попирается; но кладется во главу угла. Таким образом, утверждение Соловьева, что всякое половое соединение для человека постыдно и недостойно, есть совершенно произвольное предположение. По отношению к любви *собственно человеческой* оно совершенно несправедливо: ибо в ней родовое начало по существу подчинено началу личному.

Греховность физического соединения полов у Соловьева доказывается еще и с другой точки зрения. Оно утверждает на земле дурную бесконечность смены поколений. «Безусловного осуждения заслуживает окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением» *. Закон животного размножения «есть закон вымещения или вытеснения одних поколений другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих, — то, что мы отдаем будущему мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут за счет предков, живут их смертью.

Так поступает природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвечаем; но наше собственное участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде. И мы тем более виновны, что наше участие в безжалостном деле природы, вытесняющей прежние поколения новыми, относится ближайшим образом к тем, кому мы особенно и всего более обязаны, к нашим собственным отцам и предкам, так что это дело оказывается противным не только жалости, но и благочестию» **.

Во всем этом рассуждении есть очевидная натяжка. — Соловьев принимает последствие за причину и причину за последствие. Утверждение, что естественное размножение рода есть «отцеубийство» не оправдывается ни с какой точки зрения и менее всего — с точки зрения религиозно-христианской. С этой точки зрения не размножение рода является причиной смерти старших поколений, а наоборот, род должен обновляться путем новых рождений, потому, что каждое данное поколение умирает. Обновляясь, род тем самым не только не «примиряется с царством смерти», но как раз наоборот, противодействует ему, защищает себя от него. По мысли Соловьева, «тот момент, хотя бы он — *per impossibile*¹² — наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества» ***. Без сомнения, если бы естественное размножение

* Оправдание добра. С. 72.

** Там же. С. 156—157.

*** Там же. С. 72.

задерживало наступление совершенной будущей жизни, оно и в самом деле было бы грехом; но Соловьев и тут, как во всем своем рассуждении, принял следствие за причину. Естественное размножение человеческого рода — не причина нашего несовершенства, а наоборот, его последствие. Именно потому, что в настоящем своем состоянии человечество не в силах завершить на земле то дело Божие, которое составляет его задачу, это дело должно передаваться из поколения в поколение. В земной действительности смена поколений есть необходимое условие совершенствования рода человеческого на земле. Оно должно продолжаться, пока совершенство не будет достигнуто. Вообще совершенно очевидно, что не прекращением размножения истребится из мира смерть и зло, а как раз наоборот, упразднение смерти и зла сделает бессмысленным и ненужным дальнейшее размножение.

Пока существует грех, смерть и несовершенство, размножение имеет положительный, *добрый* смысл. Это прямо признается христианским откровением. Христос начал свою деятельность на земле с благословения брака; если бы он потребовал от новобрачных воздержания, то Евангелие, очевидно, не могло бы об этом умолчать; а в известном изречении апостола прямо говорится, что мать спасается через деторождение. Соловьев с этим считается, но отсюда для него возникают дальнейшие затруднения. По его мнению, «тут есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия; которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее» *. С одной стороны, деторождение есть добро как для родителей, так и в особенности для детей, получающих дар жизни; с другой стороны, по причинам нам известным, Соловьев видит «существенное и нравственное зло в самом плотском акте размножения». Разрешение противоречия, по его мнению, заключается в том, что «зло деторождения может быть упразднено самим же деторождением»: «то, чего не сделал человек настоящего, может быть сделано человеком будущего, который, родившись тем же путем животной природы, может отречься от него и переменить закон жизни» **. Иначе говоря, разрешение заключается в том, что высшая Премудрость извлекает из зла большее добро, «пользуется нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества, посредством

* Там же. С. 156.

** Там же.

новых поколений», что; однако, может служить нам только утешением, но не оправданием*.

В действительности мы имеем здесь не антиномию, а просто слабое рассуждение. Под антиномией принято разуметь противоречие объективное, которое коренится не в чем-либо личном заблуждении, а навязывает силою необходимости всякому мыслящему уму. Между тем то противоречие, на которое указывает Соловьев, существует не в самой действительности, а только в его изложении. Считать добром деторождение, признавать его необходимым для целей Провидения и вместе с тем признавать злом его неперменное условие — значит впадать в простую непоследовательность. А разрешение мнимой антиномии содержит в себе добавок еще и ложную теодицею: признавать деторождение добром, а единственный путь к нему — злом — значит допускать, что Провидение для своих благих целей нуждается в дурных средствах. Сделать ответственным за грех одного человека в данном случае совершенно невозможно. Ведь по учению самого Соловьева, каждый человек, который рождается в мир, является в силу предвечного о нем замысла Божия безусловно необходимым и неизменным членом всеединой божественной идеи. Если тем не менее это божественное в идее существо не может родиться без греха, то ясно, что грех человека нужен Богу, необходим для выполнения Его замысла.

В связи с вышеизложенным, мы находим у Соловьева еще и другую ошибку. Из того, что размножение рода может совершаться без любви, а сильная любовь нередко остается бесплодною, отнюдь не следует, чтобы смысл любви и ее *задача* не имели никакого отношения к деторождению. Соловьев тут, видимо, впадает в ту самую ошибку, которую он часто отмечает у других. — *Из того, что обыкновенно бывает*, он заключает к нормальному порядку вещей, к тому, что должно быть.

Дело в том; что деторождение не есть только физический, естественный акт: по своей идее и задаче оно должно иметь, кроме того, и свою духовную сторону: все воспитание детей должно быть их духовным рождением. Тут-то и должна вступить в действие творческая сила любви. Соловьев вскользь замечает, что в заурядном житейском браке любовь в лучшем случае в ослабленном и разбавленном виде переносится на детей. Спрашивается, *должна* ли она непременно быть ослабленной или разбавленной в этом перенесении? Не должна ли она и

* Там же. С. 72.

здесь, — в детях — продолжать безо всякого ослабления и умаления свое великое творческое дело — создание абсолютной индивидуальности? Характер родителей; самые их духовные дары передаются по наследству. Если любящая женщина видит в своем муже тот окончательный образ будущего человека, который провидел Бог, то, доколе любовь не иссякла, этот образ должен предноситься пред нею и в воспитании детей: она должна с любовью передавать его в последующие поколения. Любящие узнают и продолжают любить друг друга в детях; и, хотя любовь к детям не есть простое повторение взаимной любви родителей, она несомненно есть ее земное завершение. Значение любви в данном случае может быть лучше всего освещено по контрасту. В браках, где дети рождаются без любви, антипатия очень часто переносится с нелюбимого человека на того из детей, который больше всех напоминает его своим обликом физическим и духовным, причем такая унаследованная антипатия может в свою очередь служить источником новых семейных драм. Достаточно принять во внимание ту силу, какую может здесь иметь антипатия или ненависть, чтобы понять, что может значить участие любви в деторождении и как счастливы зачатые в ней дети.

Целый ряд положительных и чрезвычайно возвышенных задач любви ускользнул от Соловьева вследствие ложной ее идеализации. Попытка превратить любовь в совершенную жертву спасения сделала ее бесплодной на земле и сообщила ей неестественный облик любви кастрированной. Любовь оживает, когда она освобождается от этих горделивых притязаний и утверждается в своей подчиненной, здешней области. Какова ее роль в процессе спасения, лучше всего видно из отношения к ней Христа. Его первое явление миру есть благословение брака в Кане Галилейской, а последнее — крестная смерть, после которой Христос воскресший являлся уже не миру, а только апостолам. С первого взгляда может показаться, что тут есть внутреннее противоречие. Как мог распятый на древе благословить земную любовь? Что может быть общего между нею и умерщвлением плоти, отречением от мира? И однако не случайно связаны в жизни Спасителя это начало и этот конец: мы видим тут две ступени одного и того же — начальную и высшую. Что в Кане Галилейской началось, то на кресте «совершилось».

Брак есть та первая жертва во имя любви, которая уготовляет осуществление на земле любви Божественной, предшествуя ей в качестве предварительной стадии. В браке человек отреча-

ется от целого животного мира во имя другого любимого человека. Целая бездна многовекового естественного предания и греха тут исключается и отвергается для восприятия нового, чудного дара, — ради того образа Божия, который открывается в возлюбленном или возлюбленной. Но на этом процесс спасения остановиться не может. За откровением предварительным должно последовать откровение окончательное; и образ Божий в любимом человеке нужен именно для того, чтобы от него и через него любящий перешел к самому Богу. Сильнейшее из всех чувств, — любовь — дана человеку, чтобы в ней он поднялся над природой; в этом подъеме и отделении — смысл исключительности любви. Но в высшей, горней области исключительности — конец: любовь должна затворять для нас широкие двери животного царства, но отнюдь не тесные врата царствия Небесного. Человек, отрекшийся в браке от образа звериного, тем самым готовится к дальнейшему отречению — от всего моего, внебожественного, от всего, что не есть Безусловное. Совершить это заключительное самоотречение — значит взять свой крест; поскольку человеческая любовь к этому готовит, — и она осенена крестным знамением. Очевидно, стало быть, что от брака к кресту нет скачка и перерыва, а есть подъем из ступени в ступень. И отношение между ступенями — не внешняя последовательность, а преемство внутреннее, последовательное развитие одной и той же идеи.

Как бы ни казалось парадоксальным это сближение величайшей радости с величайшей скорбью, на самом деле оно совершенно естественно и необходимо. У каждой святой радости есть своя оборотная скорбная сторона; также и всякая святая скорбь имеет свой смысл в конечной радости. Радость брака в особенности потому так велика, что она включает в себе победу, преодоление скорби земного существования через любовь. Победа эта — неполная, почему она неизбежно снова должна разрешиться в скорбь. Но эта скорбь окончательно побуждается совершенной жертвой, полной отдачей себя самому Безусловному, Божественному, а не ограниченному Его образу. И тут опять скорбь внебожественного существования побуждается радостью пира брачного — сочетания человечества ее Небесным Женихом. Так скорбью и радостью отмечается каждый шаг борьбы Всеединого и Безусловного за обладание вселенной. В этой борьбе брак, как мы сказали, — не вершина, а посредствующая ступень.

Какая ступень? Апостол определяет ее значение очень ясно, когда он сравнивает союз брачный с союзом Христа и Церкви,

видит в первом *образ* второго. На самом деле брак есть именно это и только это — *прообраз* будущего совершенства и будущей радости. Это — такое отношение любящих душ, которое на высшей ступени своего совершенства *приводит* ко Христу, открывает глаза на грядущее и желанное блаженство. Но дальше этого преддверия брак не идет: он не в состоянии дать окончательного блаженства, потому что он не сообщает человеку необходимого для того *существенного соединения* с Богом. Последнее достигается не в сочетании с возлюбленною, а в приобщении к телу и крови Христовой, *не в браке, а в Евхаристии*. В качестве *прообраза* грядущего истинного соединения со Христом, брак может существовать и вне Христа, как он существовал до пришествия Христова и существует теперь — у язычников. Вряд ли кто станет отрицать святость и даже таинственность этого сочетания супругов-язычников; оно открывает прообраз высшего соединения даже не в союзах людей неверующих, но это — именно потому, что оно — только прообраз истинного соединения с Богом, а не само соединение. Именно то обстоятельство, что брак может и вне Христа давать свои мистические откровения, указывает на него, как на подготовительную только стадию к будущему, вечному сочетанию между небом и землею. Когда оно наступит, прекратится «все, что отчасти»; тогда, следовательно, не будет и индивидуальных, ограниченных соединений. <...>

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» *.

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 и этикою, а получается ею из вне, — 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 цели. Стало быть, тот или 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. — Е. Т.) 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<имер>, пессимистическое мировоззрение Шопенгауэра, доведенное до конца, превращает всю

* С. 1.

нравственность в бессмыслицу*. 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», исчерпывают в основе всю область нравственных отношений человека. Почему эти чувства для Соловьева — *основные и изначальные* данные нравственности? Потому, что в *стыде* человек отделяется от *нисшей* 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***. Что мир растительный и животный по отношению к человеку есть *низшее* и что над ним есть высшее, Божественное, этого этика как таковая, 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 проявления 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 суцая 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 в него, верить, что добро, которого он от нас требует, не есть субъективная иллюзия, что оно имеет действительные основания или выражает истину, и что эта «истина велика и превозмогает»***.

* С. 104—105.

** С. 52—54.

*** Оправд<ание> добра. С. 105.

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 положительных, религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественной религией» *.

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» **.

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 провидению и подчинять все свои действия «воле Отца, говорящей через разум и совесть» ***.

Нетрудно убедиться, однако, что противоречие этим не устранимо, 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 подра-

* Оправд<ание> добра. С. 105.

** С. 106.

*** Там же.

зумевать 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 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, что 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 заднюю дверь 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» *.

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, некритическую: ибо большая сила,

* Чичерин. О началах этики // Вопросы философии (сборник статей). М., 1904. С. 231—232.

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 последовательной, 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 предполагать, что, кроме нашего я, есть другая, ограничивающая его реальность «не я»; иначе оно никогда и ни при каких условиях не могло бы быть пассивным*.

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 *решение отрицательное*. Сославшись на приведенное выше определение свободы воли Дунса Скота, Соловьев категорически заявляет: «Я не говорю, что такой свободы воли нет — я утверждаю, что ее нет в

* 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.

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, и, 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 *совершенно-го 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 изо

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 «Всеедине». 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 складывается это постороннее тело. Однако уже из вышеизложенного видно, что ясность зрения философа в значительной мере повреждается его практически 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 здоровой 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 слишком 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 метафизическими рассуждениями, которые «превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка» *. Попятно, 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. <...>

* С. 26.

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 мирозозерцания Соловьева в его объективной этике выражена несравненно 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*¹³ — 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 употребляется, 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 верить судьбу преступников талантливому и *добрым* тюремным начальникам, в которых он предполагает «лучших из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием» *. 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 **. 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 при-

* С. 337.

** См. выше. С. 555.

нуждение, 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 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 нисшей 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 одухотворенному, 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 возвышенное, 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 вмести́ть 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 такового. 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 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 противопоставляет 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 возделования? По-видимому, вся аргументация Соловьева здесь покоится на том не вполне сознанным 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, дорогостоящий 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 семенной 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 пониманием труда, которое, для Соловьева, казалось бы, должно быть совершенно обязательным. С христианской точки зрения труд есть прежде всего следствие 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 противостоит 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 *изнутри*: 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, что он гово-

рит 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 usuriaе*), и юридическое понятие «законного процента» не входит в круг идей нравственных» *.

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.

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 *натурально*-го 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 целостности той и другой и для установления нормального отношения между ними. Нужно ли доказывать,

* См. Замечания на статью проф. Г. Ф. Шершеневича. Т. VIII. С. 625.

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 нисшей 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, праздничную одежду, незапятнанную ремесленным прикосновением к Праху земному.

Таким отделением от низшего охраняется неповрежденная чистота высшей сферы духовной жизни на земле. Повреждается ли этим целостность 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 отдельный, 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 средой 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 формулировал 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 зависимое 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 веков 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 *совершенство* 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 пресуществование, точнее говоря, ее исчезновение как внебожественной должно быть подготовлено *процессом ее совершенствования*. Этим готовится ответ на вопрос об отношении хозяйства к религиозному идеалу. Его *окончательное* решение заключается в том, что хозяйство должно исчезнуть, упраздниться; 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, органического соединения с Абсолютным, оно относится к нему как внешний ему *закон*, т. е. как норма, которая 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. Зде́шняя 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 продолжают 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 другое у него постоянно сливается и смешивается. А между тем именно это различие 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 бла-

годатью, 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, что 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» (Мф. 19, 16—24, Мк. 10, 17—27, Лк. 18, 18—21). 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 *здесь* существования заключается в том, что на земле Абсолютное, Всеединое, Всецелое *ограничено* в своих проявлениях чуждою и внешнею ему действительностью; поскольку эта граница 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 *здесь* 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: неперенное 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*.

* 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.

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 отчас-ти»*.

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, что 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 ответить зерно от мякины в изложенных выше рассуждениях о *вопросе уголовном*. Все от-

меченные 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 в 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 во всей своей деятельности должен быть подчинен строгим 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 индивидуальной случай; поэтому, разумеется, подведение всех преступлений под общие нормы, заранее предусматривающие наказания, не соответствует требованиям правды безусловной и совершенной. Но ценность норм, устанавливающих 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 уважением 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*, 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 *хозяинства* 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, на-

* 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, она 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.

родность по тому самому есть вечное начало: подобно личности она есть в идее вместилище Безусловной, Божественной жизни. Государство и хозяйство должны оставаться навек вне благодатного царства, народности же как живые духовные личности действительно признаны 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*. <...>

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» *. 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. Ни для русской национальной идеи, <ни> 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 вселен-

* Философск<ие> начала цельн<ого> знания. С. 262.

ной, 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*.

«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 религиозное 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* подготавливая 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 Барджонины, 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 разговорах» 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, обожненного 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» *.

«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

* Три разговора. С. 575.

религиозный подвиг, — хотя бы даже на развалинах русской государственности, — вот, та вера, которая сообщается читателю пророческими словами этих заключительных страниц «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, испытывая 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.

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 феномениалистическим 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 «идеи» — 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 быта 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» *. Если присоединить сюда утверждение Соловьева, что «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования» **, 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» ***. Тем самым ниспровергается самая основа вышеизложенной эстетики. Если все временное существование вообще есть «иллюзия» (*existence illusoire*), если наш становящийся мир, *как таковой* есть результат «ложной точки зрения» (*faux point de vue*) мировой

* La Russie et l'Église... P. 230.

** Ibid. P. 231.

*** Ibid. P. 235.

души *, 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 смещение* 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 сущности 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

* Ibid.

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» *. Но эта отдельность и самостоятельность мировой души тут же оказывается иллюзией: в умопостигаемом корне своем она — одно со сверхвременной «Софией», — она составляет от века ее «скрытую основу» **. Мировая душа отделяется от «Софии» лишь в области феномальной; неудивительно, что в позднейшей статье о Конте Соловьев снова отождествляет то и другое ***: между этою статьей и книгой «La Russie et l'Église...» ¹⁴, 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 материю. 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:

* La Russie et l'Église... P. 235—236.

** Ibid. P. 235.

*** Т. VIII. С. 240—241.

если воплощенная идея в здешнем мире — не все, а только «лучшая его половина», если вещество, как выражение косности и непроницаемости бытия, есть «прямая противоположность» идей, 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 обуславливается 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 самым 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 грозу 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 идеи 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 на-

чала 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 исчезало 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 побеждается, 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, брошенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни». Если, с другой стороны, мы продумаем до конца утверждение «*La Russie et l'Église...*», 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, брошенный 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 остав-

лен, 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 (1 Кор. 2, 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 иску-

ства могут быть в лучшем случае названы его предтечами и «предчувственниками», это обуславливается 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 «Софией-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, расстояние 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» *.

* Общй смысл искусства. С. 72.

Этимися 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 преобразование, 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 преобразования 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 преобразования всей твари, о котором он говорит, как для него, так и для всякого верующего христианина служит преобразование Христово, о котором повествуют три Евангелия: «И преобразился перед ними; и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 2; ср. Мк. 9, 2—3, Лк. 9, 29). Красота, спасающая мир, должна выразиться именно в таком просветлении всей твари, при котором весь телесный мир, преисполняясь изнутри божественного смысла и божественной 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 преобразование неразрывно связано с Голгофой; это — лишь предварение той грядущей вечной славы, которую Сыну человеческому предстоит *выстрадать* на кресте. Весь смысл преобразования — в той беседе, которую вел Христос с Моисеем и Ильей на горе Фаворе «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9, 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» (Мк. 9, 9, Мф. 17, 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 преобразению 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 необрезанного 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 Премудростью от Бога праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1, 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 значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1, 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 жизнера-

достной языческой грезой, которая утверждает возможность непосредственного, субстанциального осуществления Божественной Мудрости в мире *помимо креста*.

Заблуждение это, извращающее основы целого христианского мирозерцания, 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, брошенное 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 непрерывно 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 срединный 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 верую-

щий и послушный Церкви христианин*. Но самая незначительность этих прописных изречений доказывает, что здесь речь идет о чем-то таком, что философ знает из Катехизиса, а не из собственного 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 преобразования и воскресения. Но он далеко не в достаточной степени чувствует *ужас отдаленья* между Богом и греховным, земным человеком, ту смертельную скорбь, которая вызывает кровавый пот и побуждается 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 девяностых годов в произведениях Соловьева совершенно затушевывается тот факт, что путь к преобразению 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. — Е. Т.) 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, преобразует ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрыв-

* Духовные основы жизни: «И доселе для сознающего свое несовершенство человека начало премудрости есть страх Божий» (с. 305); ср.: Оправдание добра (с. 113), где говорится, что «не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий».

но связывает с собою» *. 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*. Смерть эта по христианскому учению является основной причиной победы: Христос поправил 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 извели 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

* Письмо к Л. Н. Толстому. Письма. Т. III. С. 40.

вечное, что 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 куцах, попытка утвердить Божественное 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 куц, 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, философ ясно услышал 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» (Мк. 9, 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 созданы 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 мирозерцание. 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, чреватаю 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* государственно-го ума, даже ни одного политического оратора, который мог бы считаться звездой 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, про-

тив которого накануне, казалось бы, объединились все общественные силы, слышало все тот же исторический призыв, исходящий из недр русского общества. — «Наша земля велика и обильна, но порядка в ней нет; придите, княжите и владейте 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 мессианском 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 обуславливается глубоким различием религиозного опыта двух эпох. В «Трех разговорах» Соловьев пророчески предвкусывает катастрофический опыт, который мы после него начали переживать в действительной жизни; наобо-

рот, 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 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. Объективная 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 деревьев лежит; всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь». О том же свидетельствует и двоякое крещение Христово — Духом Святым, рождающим в нас нового человека, и огнем, поглащающим ветхого.

Не отдельный человек только, весь мир должен пройти через это крещение. И только существование, действительно утвердившееся в Боге, может выдержать огненное испытание. Если Царствие Божие в самом деле 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 злему: 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 разговорах», 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 преобразование 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 несколько 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 съеши, 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 борющийся 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, 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. 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 Шопенгауэра. 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» *.

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 утратился» **. 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 ***. 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» ****. Теократический идеал Соловьева, с его обещанием всеобщего мира классов и наций, свободы угнетенных, покровительства слабых и социальной правды во всех отношениях *****, 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 Соловь-

* *Новгородцев П.* Об общественном идеале // Вопросы философии. 1911. Сентябрь—октябрь. Кн. 109. С. 398—409.

** См. содержание речи, произнесенной им 13 марта 1881 г. (Т. III. С. 385).

*** Там же. С. 385—386.

**** Чтение о Богочеловечестве. С. 7—10.

***** *La Russie et l'Église...* P. LXVII.

ева 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» *. 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 пришествии 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 возвышены 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 между классовых 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, а

* Цит. статья. С. 411.

снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией... Вечная игра жизни безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi*¹⁵ истории, *perpetuum mobile*¹⁶ маятника» *.

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 в мире человеческого может быть определена теми самыми словами, которыми Соловьев характеризует значение красоты в природе: она есть «только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни». Вере в *посюстороннее* преобразование 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 помертвление 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 мирозерцанием. 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.

* Герцен [А. И.]. Женева, 1875—1879. Т. V. С. 137.

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 не правы.

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 большого 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 совершенно в «Софии», то он есть совершенно бессмысленная и ничем не объяснимая, а к тому же и кощунственная галлюцинация, по-

тому 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-шеллингянской 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 *субстанцирующаяся*, 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 субстанций, 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 черта, 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 заблужде-

ние 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, усвоить и удерживать в себе. Если темный уголь превратится в светящийся 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 совершающееся 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 *нисхождение* 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.

Так же почитателям Соловьева, которые вопреки очевидности хотят заковать эту идею в тесные для нее полушеллингианские формы «Чтений о Богочеловечестве», 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-моновелитскому 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 волей — божеской и человеческой. Утверждение *обоюдной свободы* божеского и человеческого, которое составляет 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 практически 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 ее 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 реабилити-

руется и человеческая свобода, самопределение 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 составляют 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 мирозерцанию *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 мир. 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 посмертное полное собрание произведений Соловьева*. 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.

* В собственном издании Соловьева 1900 г. полное заглавие (на обложке 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.

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*.

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 количестве, 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». С своей стороны и он выражает собою плод многовековой жизни и духовного прогресса христианства западного. В 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*

* Т. VIII. С. 575.

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 противопоставляется 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 прогресс 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 коллективного целого, к которому этот один принадлежит. Всякая личность есть порождение определенного общества; если личность стала *средой 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 неутолимое 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. *Du es Petrus*, говорит Паули воскресшему папе, — *jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt*¹⁷.

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 находит себе идеальное выражение и завершение весь протестантский мир. И если он нашел Христа, — это значит, что искание было истинным. Пусть в его «протестантском» 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 созревшей 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 горную, небесную область. Пусть это восхождение достигает своего завершения в немногих избранных, в тех «семи праведниках», которыми, по слову Достоевского, спасается мир. Раз высочайшая вершина достигнута, безразлично, сколько ее достигли, — весь процесс должен кончиться

ся, 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 раскрывается 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 спасти чрез 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 основой 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 со-

знания. 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 мессианских 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 еврейскими народом, которая не упраздняется грехом человеческого ослепления. По слову апостола, несмотря на временное «ожесточение» евреев, «не отверг Бог народа своего, который он наперед знал» (Рим. 11, 2). «И таким образом весь Израиль спасется» (Рим. 11, 26).

На этом примере лучше всего можно понять правду всеобщего спасения, несмотря на всеобщее непослушание*. 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*,

* 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*.

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». (Рим. 11, 8; Ис. 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 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 представлять 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 медиумического. 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 понят, 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 председательствовать 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 все-сильную 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 Божия 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 (Ин. 1, 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*, чрез 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 сверхчеловечества 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 мо-

жет и соединиться с Богом отдельно от других. Всяким своим подъемом в горную сферу он поднимает собою и других; спасаясь сам, вещай служить 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 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 большее, разумеется, требуется напряжение от той силы, которою 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 подъем сил духовных. Призрачна та бодрость, которая коренится в земном очаровании и ослеплении: в действительности утопии не бодрят, а расслабляют, ибо они убаюкивают человека розовыми надеждами 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 несокру-

шимая 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, заканы 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 мирозерцание отделяется от тех докетических полупеллинигианских формул, которыми полны юношеские произведения Соловьева.

Я уже говорил, что это мирозерцание, 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; непрерывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции ведет от зверо-человека 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 лестнице, и ни одной невозможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Пусть эта человеческая лестница 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 ни 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 кверху, а не книзу, 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.





Г. П. ФЕДОТОВ

Об антихристовом добре

I

Настоящие критические замечания имеют в виду концепцию «Легенды об антихристе», предлагаемую в «Трех разговорах» Вл. Соловьева: точнее, одну из сторон этой концепции, весьма существенную для Соловьева последнего периода и для эсхатологии нашего времени.

Теперь Соловьева мало читают. Многие относятся к нему свысока, как к превзойденному, или с подозрением, как к еретическому. Из всего его литературного наследства, если не говорить о поэзии, одни «Три разговора» не утратили власть над умами и, вероятно, не скоро утратят ее. В этом последнем, предсмертном, произведении философа живет волнующая острота проблематики, необычайная зоркость видения, словно преступающая меру видения художественного. Автор, для которого был «ощутителен и не так уж далекий образ бледной смерти» (Предисловие, датированное Светлым Воскресением 1900 г.), перерастает границы литературной формы и в своей легенде говорит с вдохновением почти пророческим.

Именно как пророчество она и была принята; как пророчество она живет в среде русской христианской интеллигенции, просачиваясь в широкие церковные круги. Люди, враждебные Соловьеву, твердо стоят на этом его завещании, в котором мыслитель отрекается от того, чему служил всю свою жизнь: от идеала христианской культуры.

Произошло поразительное искажение перспективы. Уже плохо отличают своеобразно-соловьевское в образе антихриста от традиционно-церковного. Антихрист «Трех разговоров» для многих стал образом каноническим. Кажется, что он просто транспонирован из Апокалипсиса в современный исторический план.

И в свете этой иллюзии приобретает ложно-традиционный и канонический характер идея антихристового добра.

Может быть, мы лопимся в открытые двери, доказывая цитатами то, что всем памятно: что дело антихриста у Соловьева совершается в форме служения добру. Эти цитаты — лишь ради точности. А что сам Соловьев именно усматривал значительность своей идеи, явствует из предисловия к «Трем разговорам», напечатанного в газете «Россия» под заглавием «О поддельном *дobre*».

Антихрист Соловьева прежде всего «спиритуалист» и человек строгих добродетелей. «Не обманом чувств и низких страстей и даже не высокою приманкой власти» соблазнить его. «Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства, величайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа». Лишенный подлинной любви к добру («любил он только *одного* себя». — курсив *Вл. С.*), он питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований — ведь это, как сказано, человек безупречной нравственности и необычайной гениальности». Словом, это «горделивый праведник». Его этика прежде всего каритативна, социальна. «Не только филантроп, но и философ», он был вегетарианцем, он запретил вивисекцию и учредил строгий надзор за бойнями; общества покровительства животных всячески поощрялись им». Делом его жизни является установление всеобщего мира на земле и «равенства всеобщей сытости». Его книга, которая пролагает ему путь власти над миром, завоевывает мир словом, а не мечом, обезоруживает даже врагов своим высоким идеализмом. «Здесь соединяется 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 горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений». В ней отсутствует имя Христа, но все «содержание книги проникнуто истинно христианским духом деятельной любви и всеобщего благоволения». Таков антихрист: в слове, в деле и даже наедине со своей совестью — воплощенная добродетель, даже христиански окрашенная, хотя и в корне погубленная отсутствием любви и непомерною гордыней. Этот изначальный порок делает его лжемессией, причастником сатанинской благодати, и в заключительном столкновении с ис-

поведниками Христа превращает человеколюбца-мудреца в отвратительного тирана.

Первый вопрос, который мы себе ставим: принадлежит ли образ добродетельного антихриста к составу церковного эсхатологического предания?

Для всякого читателя «Разговоров» ясно, как внимательно автор относился к этому преданию, как много даже внешних черт он почерпнул отсюда: рождение антихриста от неизвестного отца и «сомнительного поведения» матери, таинственная связь с сатаной, роль мага Аполлония, соответствующего зверю, выходящему из земли (Апок. 13, 11), его чудеса («огонь с неба»), Иерусалим как место последней борьбы, восстание иудеев против антихриста, смерть двух свидетелей, бегство верных в пустыню и т. д. — все эти черты глубоко традиционные. Однако ясно, что кое в чем Соловьев сознательно отступил от предания. Так, в «свидетелях» он видит не восставших Моисея и Илию (или Еноха, Иеремию), а Петра и Иоанна, воплощающих Западную и Восточную Церкви. Развивая эту идею, он должен был прибавить к ним Павла (доктор Паули), уже не имеющего никаких оснований в традиции, как и все видение последнего соединения Церквей. Бросается в глаза и бледность кровавого фона, на котором раскрывается последняя трагедия. Нашествие монголов изображается в схематических чертах. Мы ничего не слышим об опустошении Европы, к тому же христианское человечество скоро свергает это иго и в последнем столетии своего бытия наслаждается прочным миром. Тоже вскользь (в послесловии) говорится о последнем гонении, во время которого гибнут многие тысячи и десятки тысяч зрелой и завершенной цивилизации, — такова, очевидно, идея Соловьева — тесно связанная с идеей добродетельного антихриста. Монголы притянуты за волосы — отчасти как отголосок преследовавшей воображение Соловьева «желтой опасности», отчасти ради соблюдения апокалиптических приличий.

Все это заставляет нас подойти и к портрету антихриста в легенде с сугубой осторожностью. Нас интересует здесь лишь одна черта этого образа: его добродетельность. Принадлежит ли она к общецерковному преданию? Мы вынуждены ограничиться краткой справкой, хотя эта тема по важности своей заслуживала бы самостоятельной работы. Лучший исследователь предания об Антихристе Буссе * странным образом обошел этическую сторону легенды. А между тем именно в этом пункте предание оказы-

* Bousset W. Der Antichrist. 1895.

вается наименее устойчивым по сравнению с внешнебиографическими подробностями.

Как известно, в Новом Завете к антихристу относятся следующие места: Ин. 2, 18; Фессал. 1, 2; Откр. 13. Лишь автор послания Иоанна дает это имя, впрочем не только в единственном числе («антихристы» наряду с «антихристом»). Апокалипсис Иоанна отнюдь не лежит в основе святоотеческой традиции, как можно было бы думать, исходя из современных представлений. Не все отцы Церкви принимают Апокалипсис как каноническую книгу (например, св. Кирилл Иерусалимский), и большинство подходит к антихристу не от новозаветных текстов, а от пророчества Даниила (гл. 7). Впрочем, Буссе, по-видимому, прав, считая, что миф об антихристе развивается в христианской Церкви в значительной степени независимо от Священного Писания, на основе какой-то эзотерической, вероятно иудейско-мессианистической, традиции, не закрепленной ни в одном из дошедших до нас памятников.

По отношению к этическому пониманию антихриста можно проследить два течения — мы ограничиваемся древней и преимущественно греческой патристикой. Первое восходит к св. Ипполиту, второе к св. Иринею.

У св. Ипполита читаем: «Во всем соблазнитель сей хочет казаться подобным Сыну Божию... Снаружи явится, как ангел, волком будет внутри» *.

Этот параллелизм ложного подражания Христу проходит через всю биографию антихриста у Ипполита, однако не получая этического содержания. Формула «агнца» остается нераскрытой, если отвлечься от псевдо-Ипполитова, позднего произведения «О свершении века».

Определение св. Кирилла Иерусалимского: «Сначала как муж разумный и образованный, он напустил на себя лицемерную умеренность и человеколюбие. Потом же (будучи признан Мессией. — Г. Ф.) покрывает себя всеми преступлениями бесчеловечия и беззакония, так что превзойдет всех бывших до него злодеев и нечестивцев, — имея ум крутой, кровожадный, безжалостный и изменчивый **».

Св. Ефрем Сирин явно развивает мысль Ипполита и дает наиболее полный образ лицемерного праведника: «Он примет зрак истинного пастыря, чтобы обмануть стадо... Представится смиренным и кротким, врагом неправды, сокрушителем идолов, ве-

* *Hippolytus*. De Christo et antichristo. С. 6 // Migne PG. 10. Col. 754.

** *Cyrril*. Hierosol. Catechesis XV. 12 (ср. 15).

ликим ценителем благочестия, милостивым покровителем бедных, необычайно прекрасным, кротчайшим, ясным со всеми. И во всем этом под видом благочестия будет обманывать мир, пока не добьется царства». После воцарения своего он сбрасывает маску: «Теперь он уже не благочестив, как прежде, не покровитель бедных, а во всем суров, жесток, непостоянен, грозен, неумолим, мрачен, ужасен и отвратителен, бесчестен, горд, преступен и безрассуден» *.

Эту линию традиции завершает Св. Иоанн Дамаскин, быть может расходясь со св. Ефремом лишь в моменте перелома: «В начале своего царствования или, вернее, тирании он выступит в лицемерном одеянии святости. Когда же упрочится, будет преследовать Церковь Божию и явит все злодейство свое **.

Такое понимание антихриста, как лицемера и имитатора Христа, конечно, не чуждо и Западной Церкви, где оно принято и Григорием Великим, именующим всех лицемеров членами антихриста ***.

Однако есть и другая, весьма древняя традиция, которая видит в антихристе воплощение чистого, беспримесного зла. Учитель Ипполита св. Ириней Лионский ничего не знает о добродетелях антихриста. «Придет он не как царь праведного закона, в покорности Богу, а как нечестивый, неправедный и незаконный, как отступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий собою отступничество диавола» ****. Если у одних Отцов антихрист подражает Христу, то у других он подражает отцу своему сатане. С большой силой идея абсолютного антихристового зла развита у Феодорита Кирского. «Никому из других людей, кого диавол научил сделаться работниками греха, он не сообщил всех идей зла. Ему же, сам всецело ему сопричастный, он открыл все мыслимые ухищрения своей злой природы... всю энергию греха» *****. Да и св. Киприан едва ли думал о лицемерной добродетели антихриста, когда говорил о его угрозах, совращениях и лупанариях ^{6*}. Для позднейшей латинской легенды весьма характерно, что доминиканец Мальвенда, посвятивший антихристу

* *St. Ephrem. De consumnatione seculi et de antichristo. Opera omnia. Col. 1613. P. 221—222.*

** *Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa. C. 26 // Migne PG. 94. Col. 1218.*

*** *Gregorius Magnus. Moralia. Iob. C. 25 // Migne PG. 36. Col. 16.*

**** *Irinaeus Lugd. Contra haeresus. V. 25.*

***** *Theodoretus Cyrenius. Haer. fabul. compendium. Iob. V. C. 23; De antichristo // Migne PG. 83. Col. 532, 529.*

^{6*} *Ciprianus. De immortalitate. C. 15.*

обширный фолиант в начале XVII века *, мог отвести лишь одну страницу «лицемерию» (Lob. VI, с. I) своего героя с единственной ссылкой из западных на папу Григория, между тем как главы о роскоши, пирах и сладострастии его разрослись в целые трактаты.

Не будем умножать цитат. Мы не пишем исследования об антихристе и его легенде. Для нашей *отрицательной* задачи и приведенных ссылок достаточно, чтобы сделать некоторые выводы.

1. В Церкви не существует единой, общеобязательной и во всем согласной традиции об антихристе.

2. Одно из двух течений в церковном предании склонно рассматривать антихриста как чистое зло.

3. Другое, преобладающее, течение видит в добродетелях антихриста простое лицемерие, средство для захвата власти над миром, которое отпадает тотчас же после того, как цель достигнута. Последующая тирания и злодеяния антихриста рисуются здесь столь же яркими чертами, как у писателей первой группы.

Ни у кого из приведенных Отцов мы не находим и намека на искренность добродетели, на самообман последнего обманщика.

II

Подчеркивая отсутствие в древней традиции корней соловьевского антихриста, мы вовсе не желаем этим опорочить его. Модернизм этого образа еще не означает его лживости. Мы хотим только иметь по отношению к нему развязанные руки. Теперь мы можем быть уверены, что, оценивая его, имеем дело с домыслом или прозрением нашего современника, а не с тысячелетним голосом Церкви.

Как можно оценивать пророчество для его исполнения? Эта попытка покажется не столь бессмысленной, если отдать себе отчет в том, что пророчествующий современник исходит из ощущения своего — нашего — времени и может оказаться объективно правым или не правым в своей исторической интуиции. Четверть века, лежащая между нами, — одна из самых бурных и значительных эпох нового человечества — дает уже некоторый материал для проверки. Можно оценивать пророчество и с другой точки зрения — прагматической: с точки зрения жизненных, религиозно-моральных выводов, из него вытекающих. Посмотр-

* *Malvenda Thomas. De antichristo libri XI. Romae, 1604.*

рим же на создание Соловьева глазами историка и глазами прагматика.

Каковы бы ни были литературные образцы Соловьева, ясно одно: в своей концепции он закрепил опыт XIX столетия и продолжил в века линии его судеб. Субъективно, судя по теме всех «трех разговоров» и предисловию к ним автора, Соловьев, создавая образ антихриста, преследовал цель разоблачения нецерковного добра в учении и жизни Льва Толстого. Но, несомненно, художник здесь обманул критика. Ни одной чертой гениальный сверхчеловек, примиритель всех противоречий, завершитель культурного дела веков не напоминает одностороннего и антикультурного моралиста из Ясной Поляны. Зато, несомненно, чувствуется в формах его исторического дела образ Наполеона, а в идейном содержании этого дела — синтез научного, социалистического и теософского движений XIX века.

Понимание социализма как позитивистского рая всеобщей сытости, завершающего европейскую цивилизацию, было дано Соловьеву Достоевским. Теософию Соловьев прибавил от себя, сообразно с увлечениями и вкусами молодости. Идея императора-ученого, безболезненно разрешающего все проклятые вопросы человечества, конечно, сильно отзывается О. Контom, напоминающая о другом старом увлечении автора.

При всей своей прозорливости Соловьев — дитя XIX века, и, борясь с ним всю жизнь, он не может выйти из его тени. Он загипнотизирован комфортабельной прочностью его цивилизации, верою в окончательность установленного им мира: Рах Еногораеа. В какой-то иррациональной, русской части своей души Соловьев терзался видениями монгольских орд — словно предчувствовал гибель империи:

И желтым детям на забаву
Дадут клочки твоих знамен.

Это о России у него сказано.

Но, когда он судит о будущем европейской цивилизации, он не чувствует кризиса. Монгольская болезнь без труда преодолевается сильным организмом. Все вопросы, раздирающие старую Европу, социальный в том числе, разрешаются с необыкновенной легкостью методом антихриста, т. е. просвещенного государственного разума. Последний гром грянет среди безоблачного неба спокойной, достигшей своего зенита, великой цивилизации. В этом Соловьев отступает, как мы видели, от всей христианской апокалиптической традиции ради приспособления к своей перспективе — перспективе XIX века.

Можно сказать, что Соловьеву было совершенно чуждо ощущение взрывчатости вещей, из которых складывается наша культура: гибель «Титаника», Мессина¹, мировая война, связь которых пронзила Блока, остались вне поля зрения Соловьева. Нельзя читать без улыбки идиллические описания войн XX века в его «Легенде». Они списаны с Русско-турецкой войны 1877 года, которая осталась самым сильным историческим впечатлением всей его жизни (ср. «Рассказ генерала»). Поразительно полное отсутствие технической фантазии в его романе будущего, и он не предвидел даже авиации, отставая от Жюль Верна и Уэллса. Впрочем, быть может, он умышленно закрывает глаза на внешнюю сторону жизни — это его право. Но вот чего он не имел права не видеть.

Европейская цивилизация, убаюкивая себя призраком бесконечного равномерно-поступательного движения, вступила (уже при Соловьеве) в полосу мучительного кризиса, из которого ей суждено или выйти совершенно обновленной, неузнаваемой, или погибнуть.

Соловьев проглядел рост империализма, готовившего мировую войну; особенно империализм духа, отрицающего ценность любви к человеку. Бисмарк и Маркс, Ницше и Вагнер, Плеханов и Ленин были просто не замечены им. Он жил в гуманном обществе Конта и Милля, Спенсера и Гладстона.

Соловьев проглядел «декадентство» и символизм, хотя и был одним из основателей последнего, проглядел смерть натурализма и рождение совершенно нового эстетического восприятия мира.

Соловьев умер, не увидев кризиса, поразившего не только материалистическую, но и идеалистическую философию, открывающего возможность новой религиозной метафизики, конкретно-реалистической, а следовательно, христианской. Соловьев проглядел возрождение католической Церкви, отчасти связанное с рождением новой художественной души (Верлен, Бодлер, Уайльд и Гюисманс²) и предвещавшее, в родственном кризисе русского духа, возрождение православия.

Все это говорим не в укор ему, а в укор тем из наших современников, которых ничему не научил опыт целого поколения.

Чему учит этот опыт?

Во-первых, тому, что дело вселенского, а не катакомбного только строительства Церкви не безнадежно. Европейская культура в своих духовных вершинах опять готова, как спелый плод, упасть к ногам Христа. Мир, по-видимому, вступает в новую эру христианской культуры. Снова Церковь призвана выйти из под-

земелий (или семинарий) на улицы городов, в аудитории университетов и во дворцы парламентов. Готовы ли мы к тому?

Во-вторых. Противник, «антихрист», который еще силен, перестал носить маску гуманизма, т. е. человеческого добра. Враждебная христианству цивилизация в самых разнообразных проявлениях своих становится антигуманистической, бесчеловечной. Бесчеловечна техника, давно отказавшаяся служить комфорту ради идеи самодовлеющей производительности, пожирающей производителя. Бесчеловечно искусство, изгнавшее человека из своего созерцания и упоенное творчеством чистых, абстрактных форм. Бесчеловечно государство, вскрывшее свой звериный лик в мировой войне и теперь топчущее святыни личной свободы и права в половине европейских стран. Бесчеловечны (принципиально, т. е. антигуманистичны) одинаково и коммунизм, и фашизм, рассматривающие личность как атом, замороженные грандиозностью масс и социальных конструкций.

Многие видят теперь в коммунизме предельное выражение антихристового натиска на христианство. Пусть так. Но что открыла нам Россия? Неужели коммунизм может быть причислен к типу гуманистических мировоззрений, а творимое им дело к соблазну добром? Для марксизма, особенно русского, характерна с самого начала положительная ненависть к этическому обоснованию своих целей. Для него нет ничего презреннее «слюнявого идеализма». Не состраданием и даже не справедливостью соблазняет он («разве есть внеклассовая справедливость?»), а только удовлетворением интересов; не благом, а благами, и еще в подсознательном, но действительном центре своем — сладостью мести, пафосом классовой ненависти.

Необыкновенно поучительно вообще развитие, вернее, возрождение социалистической идеи за последнее столетие. Сперва она является в виде христианской секты, жившей пафосом человечности: Вейтлинг³, Сен-Симон, Жорж Санд. Такой знал ее петрашевцев Достоевский, посвятивший всю жизнь на ее разложение. Потом марксизм и социал-демократия. Не гуманизм, но все-таки гуманность, утилитаризм, но связанный этосом буржуазного XIX века. Наконец коммунизм, порывающий и с этикой, и с гуманизмом. Впрочем, ту же линию мы можем проследить и в идеологиях реакции, кончающей культом грубой силы и диктатуры.

Итак, чистая, безбожная человечность не является последним соблазном — в пределах нашей культуры. Это среднее, исчезающее ныне звено нисходящего ряда: Богочеловек — человек — зверь (машина). Теплота человеческого добра («не холоден, не горяч») лишь процесс охлаждения пламенной любви Христовой

к лицу человеческому — «единому из братьев моих». Она может быть временной маской темной силы — все годится в личины для не имеющего Лица, — но маска уже срывается. Она стеснительна. Соблазн человекоубийства для темных душ действенное соблазнов человеколюбия.

Откуда возникает иллюзия тонкого обмана в том, что, по существу, является лишь фазой наивного огрубления духа? В XIX веке христианская Церковь, оскудевшая святостью и еще более мудростью, оказалась лицом к лицу с могучей, рационально-сложной и человечески-доброй культурой. Перед ней прошел соблазнительный ряд «святых, не верующих в Бога». Для кого соблазнительных? Для немощных христиан, — а как мало было сильных среди них! В панике, в сознании своего исторического бессилия и изоляции, поредевшее христианское общество отказалось признать в светских праведниках — заблудших овец Христовых, отказалось увидеть на лице их знамение «Света, просвещающего всякого человека, грядущего в мир». В этом свете почудилось отражение люциферического сияния антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына Человеческого, впали в еще более тяжкую хулу на Духа Святого, Который дышит, где хочет, а говорит устами не только язычников, но и их ослиц.

III

Но это приводит нас к иной, не исторической уже оценке того обольщения, которое мы называем миражом антихристового добра.

Роковым последствием подобной установки, когда она приобретает власть над духом, особенно в эсхатологически напряженную эпоху, как наша, является *подозрительность к добру*. В Средние века инквизитор разыскивал еретика-манихея по аскетической бледности лица, по отвращению к мясу, вину и крови, по воздержанию от брака и клятвы. Для доброго католика оставалось нагуливать розовые щеки, божиться на каждом шагу, пьянствовать и драться в тавернах. В наши дни русское религиозное возрождение протекало в борьбе с традициями интеллигентского староверия. Но русская интеллигенция отличалась в лучшие времена своей моральной строгостью. Она была целомудренна, великодушна, презирала мамону, имела сердце чувствительное к человеческим страданиям, и волю, готовую на самопожертвование. Она создала ряд подвижников, выгодно отличавшихся от упадочного быта христианского, даже духовного

общества. Соловьев столкнулся с ней в борьбе против толстовства. Другие имели перед глазами мучеников революции и, возненавидев всей душой их безбожную праведность, сознательно или бессознательно противопоставили ей православный имморализм. Безбожники целомудренны — нам дозволены бездны содомские, безбожники любят нищих и обездоленных — мы требуем для них розг и свинца, безбожники проповедуют братство народов — мы защищаем вечную войну, безбожники отрекаются от имени — мы хотим святого буржуазного быта, безбожники преклоняются перед наукой — мы поносим разум, безбожники проповедуют любовь — мы «святое насилие», «святую месть», «святую ненависть». Антихрист так похож на Христа, что люди, боясь обмануться, — вернее, отталкиваемые ненавистью, — начинают ненавидеть самый образ Христов. Внешним показателем этого тайного отвращения является низкая оценка, если не полное неприятие Евангелия в неохристианских кругах.

Леонтьев и Розанов были самыми яркими носителями этого православного имморализма. Соловьев остался чист от него, но, ведь вся его жизнь была посвящена служению христианскому идеалу, несовместимому с легендой об антихристе. Соловьев написал «Оправдание добра». После «Трех разговоров» никто не хочет читать этой книги. Ее находят пресной. Еще бы, зло куда интереснее добра, и ни один аскетический трактат не выдержит сравнения с Камасутрой. С присущей ему остротой и откровенностью В. В. Розанов обмолвился раз, что у всех современных христиан имеется какой-нибудь органический порок, что и отличает их от чистых и гордых безбожников. Не в том беда, что люди приходят ко Христу путем греха (путем мытаря и разбойника), а в том, что утверждают грех во Христе.

Шарахаясь от антихриста, попадают в объятия дьявола. Антихрист-то, может быть, мнимый, а дьявол уж явно подлинный: копыт не спрячешь! Мы имеем классическое определение: «Сей человекоубийца бе искони и во истине не стоит». Всюду, где явлен пафос человекоубийства и пафос лжи (не говорю: убийство и ложь, потому что они и от немощи человеческой), там мы знаем, чей это дух, каким бы именем он ни прикрывался: даже именем Христовым.

Есть проблема гораздо более мучительная для христианского сознания, чем проблема «святого, не верующего в Бога»: это проблема «святого сатаны». Слова, обращенные полушутя, вернее, подсказанные духом стиля кардиналу Петру Дамиани о его великом друге, папе Григории VII, намекают на какую-то страшную мистическую правду. Может ли сатана принимать образ

«святого», ревнителя Церкви? Является ли имя Христово или крест Его достаточным ограждением?

О многих подвижниках мы читаем, что сатана искушал их в одеянии «ангела». Святому Мартину он предстал в образе Христовом, требуя поклонения, но не смог обмануть прозорливого. Слишком сильно запечатлелась в сердце Мартина память о ранах крестных, о терновом венце, и не поклонился он облеченному в диадему и порфиру. Сама собою напрашивается мысль о том, что созерцание диадемы, т. е. земного могущества Церкви, притупляет созерцание терний и угашает дар различения духов.

Мы, православные, не можем отрешиться от ощущения соблазна сатанизмом в некоторые моменты истории католичества. Что же сказать, без ложной гордости, о нас самих? Много грехов было в русской Церкви, но от сатанизма она была чиста — до сих пор. Наши грехи — грехи немощи. Ложь — от невежества, человекоубийство — из трусости. От пафоса крови нас миловал Бог. Но в самые последние дни сатанизм путями, о которых сказано выше, стал заползать и в русскую Церковь. Имморализм интеллигентской реакции, соприкасаясь с соблазнами непросветленного аскетизма, давал острый букет ненависти к плоти и духу человеческому. Мистицизм без любви вырождается в магию, аскетизм — в жестокосердие, само христианство — в языческую религию мистерий. Как тело Христово может быть сделано орудием волхований и кощунственных «черных месс», так и имя Христово может быть знаком для религии сатаны. Внецерковному добру антихриста противопоставляется оцерковленное зло его отца. И во сколько раз страшнее этот соблазн.

Перечтите приведенные выше свидетельства Отцов — Ефрема Сирина, Дамаскина. Для них антихрист приходит в одеянии не только добра, но и святости, благочестия. Они предвидели опасность и указали на нее. Враг не за оградой, а в стенах!

Кого в наши дни может соблазнить идеал позитивной добродетели? Лишь наивных и слабых умом. То мировоззрение, которое стояло перед Соловьевым, как несокрушимая стена, уже обветшало, трещины зияют в нем повсюду, оно представляется нам уже примитивно-грубым. К нему влекутся малые сии по детскости ума, в разладе с сердцем. Но достоин ли этот обман тонкого и умного искушителя? Поставьте против него мудрую и глубокую теологию, эстетическое обаяние ложного аскетизма — Церковь без любви, христианство без Христа, — и вы почувствуете, что здесь предельный обман, предельная мерзость на месте святом. Таким только и можно представить себе антихриста.

По счастью, эта темная тень легла лишь по краям нашего религиозного возрождения, как пена, поднятая духовной бурей. В крови мучеников омыты многие грехи. Сатанинские соблазны бессильны в час исповедничества. Но они еще живут для тех, особенно укрытых под безопасным кровом, в ком гонение будит ненависть, а кровь призывает кровь.

В ослеплении муки трудно сохранить ясность зрения. Трудно верно оценить враждебные силы «мира сего» и наше место в этом мире. Для многих крушение Русского царства оказалось равнозначным не только гибели России, но и гибели мира. Апокалиптические настроения легко овладевают умами, и в этих настроениях предсмертное произведение Вл. Соловьева приобретает неподобающее ему, пророческое значение.

В мирную, но удушливую, предгрозовую эпоху, когда оно писалось, оно еще не раскрыло всех заложенных в нем темных возможностей. Оно уже освещало разрыв между христианством и культурой, окончательный уход Церкви из мира, малодушный отказ от борьбы. Но чистота его — морально-религиозного — вдохновения несомненна. Только в процессе жестокой политической борьбы, раздирающей Россию в XX столетии, отрицательные формулы Соловьева стали принимать положительно-сатанинское содержание. И то и другое было местным (русским) временным искажением отношения Церкви к миру: как к земле, принимающей семя, — Слово, как к сонму оглашаемых, как к потерянным овцам Христовым. Ныне мир, наполовину позабывший Христа, но в своей жизни и пророчестве хранящий неизгладимую печать Его, опять, как две тысячи лет тому назад, мучится духовной жаждой. Настало время повторить слова примирения:

«Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам».





Лев ШЕСТОВ

Умозрение и Апокалипсис

Религиозная философия Вл. Соловьева

Quam aram parabit sibi qui Rationis majestatem laedit?

Spinoza. Tractatus theologico-politicus. XV¹

Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет.

К Евреям 11, 8

Владимир Соловьев — один из самых обаятельных и самых даровитых русских людей последней четверти прошлого века. И вместе с тем — один из самых оригинальных. Правда, в первые годы своей литературной деятельности он находился под влиянием славянофильских учений. Но какая независимость и какое мужество нужны были русскому писателю в конце 70-х годов, когда еще не отзвучали страстные проповеди Писарева, Добролюбова и Чернышевского и когда властителем дум почти всех мыслящих людей в России был Михайловский, чтоб не то что учиться, а хотя бы серьезно прислушаться к голосам Киреевских и Хомякова. Да и за славянофилами Соловьев шел не так, как обычно следуют ученики за учителями. Он их принимал, поскольку находил в них ту высшую правду, в поисках которой он видел смысл и назначение своей жизни. Но он так же решительно отворачивался от них, когда того требовала совесть. Его называли перебежчиком, изменником. На него сердились и враги, и друзья. Естественно, что при жизни он не был оценен по заслугам. Значение Соловьева начинает сказываться только после его смерти. Только в начале девятисотых годов его начинают читать и изучать. Образуется соловьевская

школа, хотя надо заметить, что даже те из его учеников и почитателей, которые были ему наиболее многим обязаны, редко вспоминают о нем и хотя повторяют его идеи, но его предпочитают не называть. Почему произошло такое — об этом здесь говорить не место. Нам нужно обратиться к тому, что составляло жизненную задачу Соловьева.

Хотя уже славянофилы интересовались религиозными вопросами и стремились создать религиозное миросозерцание, но все же первым русским религиозным философом может и должен считаться Вл. Соловьев. Он не от философии пришел к религии, а от религии к философии. Не может быть сомнения, что вся мысль, все духовное существо Соловьева уже с ранней молодости рвалось к Богу. Период «атеизма», которого, как известно, и ему не удалось избежать, продолжался у него самое короткое время. Но, даже будучи атеистом, он никогда не удовлетворялся тем ограниченным позитивизмом, который его сверстники, молодые люди семидесятых годов, так легко усваивали из распространенных тогда «толстых журналов». Уже на гимназической скамье он зачитывался Спинозой и Шопенгауэром. Затем он перешел к немецким идеалистам, стал изучать древних. Первые его работы, «Кризис западноевропейской философии» и «Критика отвлеченных начал», свидетельствуют о том, что Соловьев, хотя ему тогда было немного более 20 лет, был своим человеком во всех областях философского знания.

И в первой же книге он сознательно ставит себе задачу, которая стала задачей всей его жизни: создать религиозную философию. Не с Соловьева начались попытки создать религиозную философию. Если угодно, в известном смысле, всякая философия хочет быть философией религиозной. Великие философы древности — Платон и Плотин, даже Аристотель — и наиболее значительные представители стоицизма², когда говорили об источниках, о началах, о корнях вещей — всегда стремились не только объяснить мир или вселенную, но и «осмыслить», как принято говорить, т. е. показать, что мир в той или иной степени управляется, организуется и создается не случайным произволом слепых сил, а высшим принципом, пред которым обыкновенное человеческое сознание, чувствующее свою ограниченность, радостно и благоговейно склоняется. Даже материалистические учения древности в скрытом виде заключали в себе такое «идеалистическое» предположение. De rerum natura³ Лукреция, излагающая системы Демокрита и Эпикура, одушевлена высоким религиозным пафосом. Лукреций не только описывает и объясняет: он воспевает и славословит. Его

поэма — страстный, вдохновенный гимн. Некоторые из наших современников, не хотящие или не умеющие отказаться от материалистического мировоззрения, искренне завидуют древности и ждут от новой поэзии повторения подвига Лукреция. Они убеждены, что близок уже момент, когда религия окончательно и навсегда сольется с философией, ибо источник последней и высшей истины всегда был и будет единым.

Да можем ли мы думать иначе? В Средние века, как известно, существовала теория о двоякой истине, истине откровения и истине философской. Но сейчас, после Декарта и Спинозы, после Лейбница, Канта, Гегеля — кто посмеет восстанавливать средневековые теории? Скорей обратно: мы склонны думать, что даже и средневековые монахи-философы изобрели эту теорию лишь затем, чтоб освободить «свободную мысль» от церковного гнета, что двоякая истина и им казалась такой же вопиющей нелепостью, как и нам.

Но раз так, то чем же, спрашивается, должна быть религиозная философия? И для какой надобности создавать религиозную философию, когда у нас есть просто философия. Еще имело бы смысл говорить о философии, т. е. звать религию на суд философии, на тот суд, пред которым, по убеждению философа, обязано являться все, что существует в мире, чтоб получить оправдание и даже разрешение на существование. Разум требует к ответу право, красоту, добро: религия, если она хочет сохранить себя, обязана оправдываться пред философией, доказать, что она на законном основании вошла в жизнь.

И в самом деле, не естественно ли спросить: откуда религия или религии берут свои истины? А раз спрашивают, стало быть, должен быть кто-нибудь (или что-нибудь), кто на вопросы отвечает. И еще второе «стало быть»: ответ неизвестного судьи может быть двояким. Может быть, он оправдывает религию, как он до сих пор оправдывал красоту, добро, истину. А может быть, и осудит. Это ведь ничего, что еще Цицерон возглашал, что до сих пор не приходилось встречать даже среди дикарей такого народа, у которого не было бы религии. Это — только факт: а фактом не оправдываются. До сих пор тоже не было народа, который бы не вел войн: разве это что-нибудь говорит в пользу войны? Если бы религия не могла ничего другого придумать в свою защиту, ее дело было бы безнадежно проиграно. И дальше: если она станет ссылаться на свое общественное значение, рассказывать, что она облагораживает людей, украшает жизнь и т. д. — и это ей мало поможет. Не говоря о том, что не все с этим согласятся — вспомните хоть того

же Лукреция с его *tantum religio potuit suadere malorum*⁴ — на это могут ответить, что есть много разных способов! облагораживать людей и украшать жизнь и что, значит, на лучший конец, ей разрешено будет сохранить — и то временно — подчиненное и зависимое положение.

Словом, раз религии нужно оправдываться, раз над ней оказывается судья — дело ее плохо. С ней может и должно случиться то же, что случилось с метафизикой. Пока метафизике не пришло на ум разыскивать свои законные права на существование — она плохо ли, хорошо ли — но жила. Но, как только Кант уговорил ее добровольно явиться на суд разума, она сразу оказалась лишенной всех прав состояния. Математика, решил суд, имеет права, математическое естествознание тоже имеет все права, даже эмпирическим наукам было дозволено продолжать свое существование, метафизика же была осуждена раз навсегда и — бесповоротно.

II

Нам еще придется говорить о Канте и о тех приемах, которыми он пользовался, чтоб выпроводить метафизику за пределы философии. Судьба метафизики, ведь гораздо теснее, чем это обычно думают, связана с судьбой религии. Сейчас пока вернемся к Соловьеву. Многим покажется странным, многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику и, таким образом, против своей воли, стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества — кого многие люди до него и он сам называли Антихристом. Это кажется невероятным, но это так, и нужно громко сказать это и над этим задуматься.

По всем видимостям, к концу своей жизни Соловьев и сам, если не осознал, то в глубине души почувствовал это. Последняя работа его — «Три разговора» достаточно об этом свидетельствует — для того, кто хочет принимать свидетельства. Внешне «Три разговора» направлены против Толстого, который представлен в образе одного из собеседников — князя, как приспешник Антихриста: во время чтения «Повести об Антихристе» князь не выдерживает и скрывается. И действительно, в своем последнем произведении, как и в более ранних, Соловь-

ев полемизирует с «учением» Толстого. Но то, против чего возражает Соловьев и с чем он борется в «Трех разговорах», в такой же мере есть учение Толстого, как и учение самого Соловьева. Ни Соловьев, ни те, кто за Соловьевым следовал (а за ним следовали все без исключения русские религиозные мыслители), не хотели об этом говорить или не догадывались. Знали, что Соловьев Толстого не любил и всегда с ним спорил и из этого заключали, что они учили разному. Так же, как из того, что Соловьев прославлял Достоевского, заключали о том, что Соловьев и Достоевский были единомышленниками. Оба заключения равно ошибочны. Прочтите три речи Соловьева о Достоевском — в них нет ни слова о том, над чем бился всю свою жизнь Достоевский. Соловьева в Достоевском занимают только те мысли, которые он сам ему внушил и которые Достоевский более или менее удачно, но всегда по-ученически развивал, главным образом, в «Дневнике писателя»; собственные же видения Достоевского так же пугали и отталкивали Соловьева, как и всех других читателей. Факт исключительного значения: Соловьев, который при жизни Достоевского был так близок к нему, после его смерти о нем почти не вспоминает. Произнес, словно по обязанности, три торжественных речи о Достоевском — одну на похоронах, две другие в ближайшие годовщины его смерти — и затем совсем о нем забыл — словно во второй раз похоронил...

А как часто он говорил о других, менее значительных представителях русской литературы — о Фете, Полонском, Майкове, Алексее Толстом — и говорил с любовью, нежностью и с тонким пониманием знатока. О них у него было что сказать, с ними он охотно общался, а Достоевский ему был не нужен, Достоевский — мешал ему, стоял на дороге. И вообще, все, что было наиболее замечательного и своеобразного в русской литературе, отталкивало, точно задевало Соловьева. Он и Гоголя обошел — словно бы его никогда и не было в России. Не обошел он только Пушкина и Лермонтова. Ему, по-видимому, казалось, что обойти тут недостаточно, что нужно сделать что-то большее, чем обойти... О Пушкине он писал несколько раз, да и Лермонтову посвятил очень большую статью. Но вот теперь, когда нужно вкратце рассказать, что он писал о них, я не знаю, как это сделать. Если рассказать правду, выйдет, что я оскорблю память покойного, которого, хотя его взглядов я не разделял, я всегда глубоко чтил и любил. Но нужно говорить — ничего не поделаешь. Ибо по статьям Соловьева о Пушкине и Лермонтове полнее всего раскрывается, какие задачи

принуждена ставить себе «религиозная философия» и кто тот судья, приговорами которого определяются человеческие судьбы.

В этих статьях Соловьев старается говорить не от своего имени, от имени живого и чувствующего человека: философу это ведь строжайшим образом возбраняется. Он хочет только быть передаточной инстанцией, рупором, через который всегда себе равная и неизменная истина доходит до людей и мира. Так учили философствовать древние, так учил Спиноза в Новое время, а вслед за Спинозой великие представители немецкого идеализма. Есть вечная Истина, которой дано судить и живых и мертвых и над которой нет и быть не может никакого суда. Как же эта истина судила Пушкина и Лермонтова?

Пушкин, как известно, погиб молодым от пули Дантеса, Лермонтов погиб такою же смертью. Соловьев ставит вопрос: почему безвременно погиб великий поэт? В том, что такой вопрос уместен, Соловьев не сомневается. Не сомневается он тоже, что вопрос этот должен быть обращен к истине и что ответ истины, каков бы он ни был, мы обязаны принять заранее с той готовностью, с какой неодушевленные предметы покоряются оказываемым на них внешним воздействиям. И, когда истина ему, возвещает: Пушкин погиб потому, что его нравственные, качества не соответствовали посланному ему Богом поэтическому дарованию, ему и на ум не приходит возражать, протестовать, возмущаться. Ему представляется, что это как раз то, что нужно ему, что нужно всем людям. Вся статья имеет своей задачей убедить в этом читателя. Кончается она так: «Вот вся судьба Пушкина. Эту судьбу мы по совести должны признать, во-первых, *доброю*, потому что она вела человека к наилучшей цели — к духовному возрождению, к высшему и единственно достойному благу; а во-вторых, мы должны ее признать *разумною*, потому что этой наилучшей цели она достигла простейшим и легчайшим в *данном положении*, т. е. наилучшим способом... А если так, то я думаю, что темное слово «судьба» нам лучше заменить ясным и определенным выражением — «*Провидение Божие*»».

Человеку удалось на место темного слова «судьба» поставить светлое слово «Провидение Божие». Это ли не торжество религиозной философии? И не стоит ли ради такого огромного достижения отдать и Пушкина, и Лермонтова, и Гоголя, и все, что нам принесла великая русская литература?

Оставим пока этот вопрос в стороне. Пока для нас с несомненностью выяснилось лишь одно. Судьба не выносит Пушки-

ных и Лермонтовых, но заботливо оберегает их убийц, Дантеса и Мартынова (оба они дожили до глубокой старости), и такую судьбу Соловьев называет и доброй, и разумной. Ему мало того, что он называет такую судьбу доброй и разумной. Это было бы только философией. Нужно ее еще повесить в сани — нужно ее назвать Провидением Божиим — и тогда просто философия станет философией религиозной. Кто облек Соловьева властью переименовывать судьбу, которую он считает доброй и разумной, в Божье Провидение! Об этом он ничего не говорит — да и зачем? Своими смертными глазами сподобились увидеть Провидение Божие — чего можно еще желать? Было бы, однако, неправильно думать, что Соловьев своим умом научился проникать в тайны Провидения и видеть невидимое. В философии уже до него умели это делать. Его «Судьба Пушкина» составлена по образцу одной из глав гегелевской истории философии, которая носит и соответствующее заглавие: «Судьба Сократа». Но Гегель куда тоньше и с гораздо большим мастерством выполнил свою задачу. Он не обвиняет Сократа, он даже говорит о трагедии Сократа, хотя если бы хотел, то мог бы легко подыскать достаточно материала для обвинения. Сказать, к примеру, что Сократ был слишком заносчивым и самоуверенным человеком, вел себя вызывающе на суде или что-нибудь в таком роде. Оно ведь так и было на самом деле. Но Гегель догадался, что так говорить не следует и что по существу даже не так важно, виноват ли или не виноват Сократ, так как философии до Сократа, собственно, и дела нет. Философия истории, разыскивающая разум и смысл истории, должна лишь выявить идеальную механику процесса развития. Сократ жил как раз в тот момент, когда наступила пора одному общественному порядку перейти в другой. И прежний порядок имел свой смысл, и новый порядок имел свой смысл, и то, что один порядок должен был сменить другой, тоже имело свой смысл. Старое держалось, новое наступало. Естественно, что при столкновении двух порядков не могло обойтись без жертв: лес рубят, щепки летят. Одной из таких жертв был Сократ, олицетворявший собой новый порядок. Он не мог не погибнуть, но большой беды тут нет, ибо смысл бытия не в отдельных лицах и их удачах или неудачах, а в общем процессе развития. Для общего же процесса развития смерть Сократа не могла явиться, помехой. А ведь в этом все дело, чтоб процесс развития шел беспрепятственно.

Мы видим, что Гегель успешнее, чем Соловьев, справился со своим заданием. И он постиг тайну судьбы, которую, если бы захотел, вправе был бы назвать «доброю» и «разумною» и даже

собственной властью переименовать в Провидение Божие (все это он сделал, — только в других сочинениях). Он избавился от Сократа, не предавая его, сохранив за ним права на почет и уважение. От смерти он его не мог спасти, не мог тоже убедить добрую и разумную судьбу сделать однажды бывшее небывшим. За невозможным философия, как известно, не гонится и гнаться не обязана — зато он, по крайней мере, выторговал у судьбы право хвалить Сократа. Казалось бы, и Соловьеву, если уже он решился подражать Гегелю, не грех было бы похлопотать о Пушкине у доброй и разумной судьбы. Как и Гегель, он тоже, очевидно, был убежден, что вырвать Пушкина из рук смерти нет никакой возможности, что сама судьба, даже Бог, если бы и захотели, не в силах отменить свершившегося, так что раз Пушкина подстрелили, его дело кончено. Но, спрашивается, что помешало ему, по примеру Гегеля, воздать хотя бы посмертные почести великому русскому поэту? И тоже доказывать, что раз Пушкина убили, то значит это так и нужно было (по-немецки: *was wirklich ist, ist vernünftig*⁵ — основное положение философии, не только гегелевской, но всякой, которая ищет только возможного), что, стало быть, судьба его была и разумной, и доброй, что само Провидение, сам Бог так распорядился, чтобы Пушкина убили — но не за то, что Пушкин был плохим, а потому, что это необходимо было для торжества высшего порядка и т. д.

Конечно, Соловьев мог это сделать, но, очевидно, не захотел. Ему мало было найти простое «почему», он хотел осудить и наказать Пушкина. И в самом деле, вслушайтесь в смысл его рассуждений: Пушкин был великим поэтом, но был вспыльчивым, несдержанным, слишком страстным, т. е., по мнению Соловьева, недостаточно нравственным человеком. А раз так — то, стало быть, он повинен смерти. Если бы было наоборот, если бы он был посредственным поэтом, но очень нравственным человеком, то за него можно было бы вступить, а теперь — нельзя. Так думает Соловьев, такие мысли он приписывает и судьбе, доброй и разумной, даже Провидению. Соловьев волен, конечно, думать, что ему угодно. Но почему, по какому праву он свои убеждения приписывает и Высшему Существо? Откуда он знает, что на последнем суде поэтический гений ценится меньше, чем средние и даже высокие добродетели? Конечно, знать этого Соловьев не мог. Если бы он хотел быть правдивым, он должен был бы сказать иначе: я лично так ценю добродетели, что никакие гении мне их не заменят, и потому судьба Пушкина меня не печалит, а скорей радуется: другим ге-

ниям неповадно будет. Но такими скромными утверждениями философы не довольствуются. И Соловьеву этого мало: он требовал высшей санкции, — разума, добра, самого Бога. И, чтоб добиться желаемого, свой собственный разум, свое понятие о добре, нисколько не колеблясь, ставит на место Бога. И это называет религиозной философией.

III

Это загадочно, непонятно — но это так: Соловьев, как и Толстой, не любил Пушкина и враждовал с ним. Только Толстой враждовал открыто, а Соловьев — втайне. По-видимому, и Соловьева, и Толстого больше всего раздражали в Пушкине его поистине царственное, так редко встречающееся у людей доверие к жизни и любовь к мирозданию. В Библии рассказывается, что, создавши человека, Бог благословил его. Когда читаешь Пушкина, иной раз кажется, что вновь до нас доходят слова всеми забытого благословения или, говоря его собственными словами, что «как некий херувим он несколько занес нам песен райских». Пушкин редко оглядывается назад, проверяет, допрашивает. Он вольно и смело движется, не загадывая о будущем. И не потому, что мало думает: никто из русских писателей не умел так глубоко и напряженно думать, как он, и Соловьев был, конечно, очень далек от истины, когда доказывал, что у Пушкина надо искать красоты, а за «мыслями» идти в иные места. Только пушкинская мысль шла совсем иными путями, чем та мысль, которую ценил Соловьев. Еще в молодые годы, когда он, подражая Шекспиру, писал своего «Бориса Годунова», он уже подходил к труднейшим загадкам жизни. А потом — чтоб назвать первое, что в голову пришло — его «Моцарт и Сальери», «Медный всадник», «Пиковая дама», отрывок из Фауста и — наконец его «Каменный гость». Легенда о Дон Жуане — самая трудная тема, которая когда-либо была задана поэтам, — и я, не колеблясь, скажу, что во всей мировой литературе никто с ней так не справился, как Пушкин. И еще скажу: все вероятия за то, что пушкинский Дон Жуан был больше всего другого ненавистен Соловьеву. Если бы ему самому пришлось взяться за эту тему, он бы, пожалуй, написал о Дон Жуане то же, что о Пушкине или Лермонтове, т. е., что Дон Жуан погиб по приговору доброй и разумной судьбы или по воле Божьего Провидения, так как его нравственный уровень не соответствовал отпущенным ему приро-

дой дарованиям. Или, как Алексей Толстой, «облагородил» бы легенду, изобразил бы Дон Жуана *ad usum delphini*⁶. Нужно думать, что он бы и о Моцарте так же рассудил: Моцарт был «гулякой праздным», а прилично ли гению быть праздным, да еще гулякой? Все вероятия, что Соловьев так думал и о Моцарте, и о Дон Жуане. Тот, кто требует на суд своего добра судьбу даже Бога, — разве тот может иначе «мыслить»?

Бесспорно, была какая-то разница по существу между «мышлением» Пушкина и «мышлением» Соловьева, так что, пожалуй, приходится согласиться, что Пушкин не был «мыслителем» в том значении, которое придавал этому слову Соловьев. И, затем, так как вся русская литература, начиная с его современников, Лермонтова, Гоголя, и кончая нашими современниками, Достоевским, Толстым и Чеховым, шла по следам Пушкина, то пришлось и от нее отречься. Подражая Платону, Соловьев изгнал из своего государства поэта, осудил все, что завещала России ее литература. «Красоту» он у нее еще находил — но за «мыслью» он пошел в иные места. Куда он пошел? И что он нашел? Мы видели уже, что соловьевская «Судьба Пушкина» написана по образцу гегелевской «Судьбы Сократа». Еще большее влияние на Соловьева, как и на славянофилов, имел Шеллинг. Первая его большая работа, его магистерская диссертация («Кризис западноевропейской философской мысли») является в значительной степени повторением того, чему учил Шеллинг. Даже заглавие книги почти заимствовано: Шеллинг постоянно говорил о *Krisis der Vernunftwissenschaft*⁷, Соловьев о кризисе западноевропейской философии. В основу книги легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего. Правда, Соловьев связывает это свое убеждение не с тем, что он узнал от Шеллинга, а с тем, чему он научился от Киреевского — в ту пору Соловьев хотел думать, что русская философская мысль совершенно эмансипируется от европейской и пойдет своими, никем еще не исхоженными путями. Но мечтам Соловьева не суждено было сбыться. Или лучше сказать — они действительно осуществились: русская философская мысль с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать. Но Соловьев не догадался даже, что это была философия, что это была мысль. Несмотря на все свои разговоры о «кризисах», он был твердо уверен, что мыслить нужно так, как мыслили признанные европейские авторитеты.

Мы помним, что он говорил о Пушкине. Ему казалось, что, если хочешь «мыслить», если ты ищешь последней истины, то нужно делать что-то совсем другое, чем делал Пушкин. То есть нужно не так и не там спрашивать, где спрашивал Пушкин, и, стало быть, совсем и не такие ответы получать.

А меж тем русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов (Чехова Соловьев ни разу даже по имени не называет). Но Соловьев на них совсем и не глядел. Больше того, он все, что мог, сделал, чтоб погасить живую и оригинальную русскую мысль. Ведь если у нас до сих пор даже самые горячие поклонники Достоевского находят у него и ценят только старые славянофильские общие места — то, без сомнения, начало этому положил Соловьев. Его пример заразил и соблазнил всех, кто пришел после него. Дружными усилиями русские «мыслители» оттеснили Достоевского от русского читателя.

В чем же тут дело? Отчего Соловьев, так жадно искавший истины, отвернулся от своего, от родного? Отчего доверился он Спинозе и Канту, Гегелю и Шеллингу, он, который еще в молодости так гордо возвестил, что «западная философия перешла безвозвратно в мир прошлого»? Очевидно, одной «Критики отвлеченных начал» недостаточно, чтоб вырваться из власти вкоренившихся в нас «вечных» истин. Кант написал «Критику чистого разума», которая должна была свидетельствовать о том, что он проснулся от догматической дремоты. Но, хотя критика была написана, дремота осталась дремотой, а догматы — догматами. Шеллинг, в борьбе с Гегелем, пытался создать свою положительную философию, которую, в противоположность и дополнение отрицательной (рациональной) философии, он назвал обещающим именем — философии Откровения. Но разве это была философия Откровения? И разве Шеллинг преодолел Гегеля? Он бранил его грубо, неприлично. Он с большой пронизательностью подмечал все слабые места гегелевской аргументации. Но в глубине, в тайниках своей души он тяжело и мучительно Гегелю завидовал. И не его огромному успеху и славе, как думают многие, даже из его почитателей (например, Эд. Гартман). Успех и славу он бы ему простил. Весь ужас был в том, что, несмотря на брань и резкую критику, внутренне Шеллинг был убежден, что никакой другой философии, кроме

такой, какую создал Гегель, нет и быть не может. Плутарх передает, что хотя Брут и убил Цезаря, но как при жизни, так и после смерти Цезаря, дух Цезаря подавлял и уничтожал Брута. Так было и с Шеллингом. Он обвинял Гегеля, что тот обокрал его, называл его фокусником и шарлатаном, который ловко, так, чтоб другим не видно было, подбрасывает в пустую шляпу заранее припрятанные у него вещи и т. д. Но он это только так говорил: на самом деле он мечтал лишь об одном — подобно Гегелю создать философию, которая была бы *Selbstbewegung* (самодвижением) — все равно, понятия ли, духа ли или чего угодно, только бы она была *Selbstbewegung* — т. е. движением, ничем, кроме законов своей природы, не определяемым. Гегель — если даже критика Шеллинга и была правильной, если ему и вправду не удалось из «самодвижения» понятия вывести мир и вселенную, если он, действительно, как ловкий фокусник показывал то, чего не было — Гегель все же философствовал *bona fide*⁸. Он добросовестно исполнял свою роль не только для публики, но и для самого себя и если обманывал так искусно всех, то лишь потому, что ему удалось обмануть самого себя. Конечно, из бытия, которое равняется небытию, никак не выведешь становления, и еще меньше можно из становления вывести какой-нибудь определенный конкретный предмет. Нельзя тоже вывести диалектическим путем догмат о воплощении Христа. Но Гегель выводил и выводил так, что и сам получал полное удовлетворение, и слушатели чувствовали, что в Гегеле философия получает свое последнее и окончательное завершение. Совесть его была спокойна, он бодро шел по своему пути и говорил как власть имеющий.

Шеллинг же в свою философию откровения никогда не верил и не любил ее, для него эта философия была чем-то вроде *manage par dépit*⁹. Потому он говорил хотя и широковежательно, но сбивчиво и заикаясь, с опаской и все время прибегал к той диалектике, которую он высмеивал у Гегеля, но которая до конца жизни была единственным предметом его желаний. Он пытался, совсем как Гегель, «вывести» догмат о Троице из понятия — из того, что в Боге есть что-то другое, чем Бог, Его природа (Соловьев, в книге «Россия и Вселенская Церковь» воспроизводит аргументацию Шеллинга и по пути, заодно, выводит также и *filioque*¹⁰). Но Гегель «выводил» легко и свободно, а Шеллинг только притворялся, что выводит. Этим и объясняется мрачное настроение Шеллинга «второго периода». У него было все, что нужно человеку для «счастья». И семья, и средства к жизни, и здоровье, и занятие — и даже большой ус-

пех. Но ничто его не радовало. Дух Гегеля, даже усопшего, давил и уничтожал его. Он говорил в своих лекциях об Откровении, но душа его жаждала диалектически обоснованной философии, того, что было у Гегеля при жизни и что Гегель унес с собой в иной мир после смерти.

IV

Славянофилы пересадили Шеллинга на русскую почву, пересадили его целиком, каким он был — с тем чувством благоговейной преданности, с каким в России всегда относились к заграничным произрастаниям. Критиковали Канта, критиковали много Гегеля, но Шеллинга любили и чтили. «Философия Откровения» так пленила неопытную русскую мысль, что русским ученикам Шеллинга скоро стало казаться, что Шеллинг только по странному недоразумению числится в немцах и выходцем с запада, что он был всегда своим, русским человеком и вырос на родном востоке. И в настоящее время те из русских писателей, которые в большей или меньшей степени связаны со славянофильством, повторяют мысли Шеллинга, даже не называя его, а либо от собственного имени, либо от имени Киреевского. Им это кажется более естественным и даже более близким к правде. Так поступал и Соловьев. Шеллинг так вошел в него, что он как бы потерял способность отличать себя от него. Вошла в Соловьева полностью и та двойственность, которая, как я говорил в предыдущей главе, тяготела над философским мышлением Шеллинга. И Соловьев выставил на своем знамени философию откровения, но создавал, подобно Гегелю, диалектическую философию. Разница лишь в том, что Шеллинг эту двойственность сознавал, хотел и не мог от нее избавиться, и она всегда отравляла ему существование. Соловьев же ничего не подозревал. Ему казалось, что так все и быть должно и что, если Шеллинг сердился на Гегеля, то это лишь досадное недоразумение, над которым не стоит задумываться. Идея «Философии Откровения» так увлекала Соловьева, как если бы она сама была Откровением, и незаметно для него самого, в самом деле заменила ему Откровение, как для Гегеля разумное заменило действительное.

Философия от этого выиграла: явилась завидная возможность все понимать и все объяснить. И так как его всегда и во всем поддерживал невидимый образ Шеллинга, преодолевшего, если не для себя, то для других, внутренние трудности не-

осуществимого задания, то Соловьев без особенного напряжения и без сомнений и борьбы «строил» свою «религиозную философию». Только под самый конец жизни, оглядываясь на то, что он сделал, он стал испытывать, на первый взгляд, ничем не оправдываемую тревогу. Он бросился к «Апокалипсису» — и стал писать свои «Три разговора» с венчающей их «Повестью об Антихристе». И хотя нельзя быть вполне уверенным в том, что она направлена против него самого (по внешнему изложению она направлена против Л. Толстого), но все же можно сказать, что между «Тремя разговорами» и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть. Проживи Соловьев еще несколько лет, он, пожалуй, и сам бы это осознал, и даже, может, нашел в себе достаточно мужества открыто в этом признаться. А может быть, затаил бы в себе и, как Шеллинг, унес бы свою тайну в иной мир.

«Три разговора» — произведение преимущественно полемическое. Оно направлено против людей, «с точки зрения которых то, что они проповедуют, само по себе понятно, желательно и спасительно для всякого... Их истина держится сама на себе, и, если известное историческое лицо с нею согласно, тем лучше для него, но это еще не может дать ему значения высшего авторитета для них, особенно, когда то же самое лицо говорило и делало, много такого, что для них есть и соблазн и безумие» *. Кто же это те люди, для которых то, что они проповедуют, само по себе понятно, спасительно и желательно? И разве может быть иначе? Разве то, что человек проповедует, должно само по себе быть и непонятным, и нежелательным, и губительным? И это «само по себе» — какой смысл имеют эти слова? Наконец — последний вопрос: против кого направлены обвинения Соловьева? По смыслу «Трех разговоров», как я сейчас сказал, обвинения направлены против Толстого. Но сам Соловьев, разве он не делал того же? Разве «Оправдание добра», «Очерки теоретической философии», его статьи о Пушкине, Лермонтове, Спинозе — чтоб называть только его произведения последних лет — не имели своей задачей построить религиозную философию, т. е. показать, что то, о чем рассказывает в книгах Св. Писания, может и должно быть оправдано перед разумом — иначе говоря, что оно и само по себе желательно, спасительно и понятно? Прочтите эти строки: «заложенная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в

* Соловьев Вл. Полное собр. соч. Т. VIII. С. 456.

различных, отдельных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании совершенного нравственного порядка, т. е. в требовании Царства Божия. Двумя путями — пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков — человеческий дух подошел к идее Царства Божия и идеалу Богочеловека». Кто это написал? Вы скажете, конечно, что Толстой, ибо тут есть все, что вдохновляло Толстого, когда он, окончив свои жертвоприношения Аполлону, начинал думать, как все. Прежде всего — то, что понятно, желательно и спасительно само по себе. Потом, отождествление нравственного порядка с Царством Божиим. И, наконец, уверенность, что пророческое вдохновение и философская мысль приводят к одному и тому же.

Но это написал не Толстой, а Соловьев*, который дает тут же (в примечании) и краткое историко-философское обоснование своему утверждению. «Эти два пути, — пишет он, — библейский и философский, совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира».

Александрийского еврея Филона, правда, ни с какой точки зрения нельзя назвать ни последним, ни еще менее самым значительным мыслителем древнего мира. Последним великим мыслителем древности был Плотин, живший почти на 300 лет позже Филона, — а Филон вообще не был никаким мыслителем, а был просто благочестивым и очень ученым иудеем, на которого судьба возложила не слишком, может быть, завидную, но огромную историческую миссию, которую он выполнил со всей добросовестностью. Он был первым, провозгласившим ту идею, которая теперь вдохновляет Соловьева и Толстого и которая с того момента, когда Библия стала достоянием народов греко-римской культуры, направляла и формировала мышление почти всех образованных людей: греческий разум или логос привел эллинов к тому же, что открывалось и еврейским пророкам. Филон даже утверждал, что эллинские философы черпали свою мудрость из Библии — в такой форме его мысль становилась приемлемой и для самых строгих единоверцев его. Но, на самом деле, смысл того, чему учил Филон, был совсем иной. Он вырос среди александрийских греков и воспитался на эллинских традициях. В истинах, добытых греческой филосо-

* Оправдание добра. Соч. Т. VII. С. 200.

фией, основанной на разуме, он нисколько не сомневался — он только боялся, что религия его отцов, религия Откровения может оказаться недостаточно совершенной и возвышенной в глазах образованных людей. Поэтому он и придумал особый способ так называемого аллегорического толкования Св. Писания, при помощи которого все, что в Библии не соответствовало греческой мудрости, понималось так, что уже не оскорбляло греческого разума и вполне соответствовало его высоким требованиям. Говоря проще, Филон позвал Св. Писание на суд эллинской истины — и от всего, что этот суд в Св. Писании отверг, как бессмысленное или безнравственное, отсекся. Это значило у Филона, это значит и у Соловьева, что «двумя путями — пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков — человеческий дух подошел к идее «Царства Божия». Правда, Соловьев прибавляет, что «для осуществления идеального требования совершенного нравственного порядка», потребовалось еще кое-что. «Высшая задача человека как такового (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы собирать вселенную в идее, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную в действительности». И как будто еще сильнее: «Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловно внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной; вот почему Царство Божие есть тоже — всеобщее воскресение и восстановление всего (ἀλοχταστασις παντων)». Читатель, который торопится, который воспринимает слова и не замечает деловитой распорядительности тона, которым они произносятся, скажет, что для Соловьева, как и для Филона, два пути — путь пророческого вдохновения и путь философского изыскания — совпали. Но, если бы Достоевскому попались на глаза эти строки, он, верно, сказал бы другое — или предложил бы автору прочесть те страницы из своего «Великого инквизитора», где рассказывается о том, как люди приносят ему свои хлебы, а он, который ни хлебов и ничего вообще сам изготовить не может, ограничивается тем, что дает свое благословение тому, что сделано другими. И точно — «всеединая и всеединая истина», «совершенный нравственный порядок», «неразрывно соединенные безусловно внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной» — все это идеи, добытые обыкновенным человеческим умом. В Св. Писании таких слов даже и

в помине нет: язык пророков, псалмопевцев и апостолов совсем иной и мысли у них совсем иные. Что делать тут пророческому вдохновению и для какой надобности вспомнил о нем Соловьев? Очевидно, от пророков требуется только одно: они должны признать и освятить то, что без них и вместо них делали другие. То есть, говоря словами Соловьева, его «истина держится сама по себе» и «сама по себе понятна, желательна и спасительна». Правда, он не применяет философского метода аллегорического толкования или, вернее, применяет его редко, но это нисколько не мешает ему искать и находить в Библии то, чему он научился у древних и новых философов (идею «всеединства») или, как он предпочитает выражаться, то что согласно с его разумом и совестью (Толстой тоже всегда ссылается на свой разум и свою совесть). Это и называется философией религии: религия, т. е. откровенная истина, должна оправдаться пред человеческим судом.

V

Весьма вероятно, что иные читатели недоумевают. Да, ведь так этому и быть полагается: откровение, если ему суждено завоевать доверие людей, должно оправдаться пред разумом и совестью. Разве можно принять откровение, которое бы шло вразрез с требованиями нашего разума и нашей совести? Но напомним, что сам Соловьев в предисловии к «Трем разговорам» обрушился на тех, которые, считая, что и сами знают что «желательно и спасительно» — еще ссылаются на священные книги. Правда, он стал так чувствовать только в последние годы, даже месяцы своей жизни — но тем важнее это для нас. А затем, независимо от Соловьева и уже вопреки Соловьеву: Св. Писание — не выдерживает критики. На суде нашего разума оно оправдано быть не может. Мы стоим пред дилеммой: либо путь пророческого вдохновения, либо путь разумного или, как говорят, философского искания. До «Трех разговоров» Соловьев этой дилеммы не видел, вернее, избегал. Он напрягал все силы своего ума, чтоб доказать противное. В этом задача его первых работ, в этом смысл его «Оправдания добра» и тех многочисленных статей, которые собраны в VIII томе его сочинений. Он все стремится «оправдать» откровение, он искренне убежден, что, разыскивая «оправдания», он приводит людей к Св. Писанию. «Верить (свидетельству Христа) нас заставляет разум, ибо историческое явление Христа как Богочеловека неразрыв-

но связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания». Соловьев, стало быть, потому верит в явление Христа, что он понял, что, если не будет верить, то мироздание потеряет всякий смысл и целесообразность. Не стану разбирать, хороши или плохи доводы Соловьева, — но взяты они не из Св. Писания. Апостол Павел пишет: «Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет» (Евр. 11, 8). Соловьев не вспоминает об этих словах ап. Павла — но, если бы вспомнил и, по своему обычаю, подверг бы разумной критике, что должен был бы он сказать? Человек пошел, не зная куда идет — разве разум такое может не то что одобрить, а даже простить? А ведь в вечной книге сказано, что Авраам пришел в землю обетованную. В той же одиннадцатой главе апостольского послания приведен целый ряд примеров того, что люди так именно поступали — шли, не зная куда, повинаясь призванию и нимало не размышляя ни о «смысле», ни о «целесообразности» мироздания. В Послании к Римлянам апостол повторяет то же и еще сильнее: «Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и сие вменилось ему в праведность» (4, 3). Вся Библия — Ветхий и Новый Завет — держится на такой праведности и большинство посланий ап. Павла говорят об этой непостижимой и идущей вразрез со всеми навыками нашего мышления истине, открывшейся много тысяч лет тому назад маленькому, полудикому народу. Обосновать, доказать эту истину, как доказываются другие истины, не то, что невозможно, — она не принимает ни обоснований, ни доказательств. Самая сущность и все великое значение ее именно в том и состоит, что она обходится без доказательств. Праведность, т. е. отличие, прерогатива Авраама в том, что он мог идти, не зная куда идет. Наша же греховность, слабость, наше ничтожество в том, что мы не смеем идти, не спросившись вперед, что нас ждет на новом месте. И, сколько ни выспрашиваем, все же до обетованной земли не доходим, а разве что добираемся до идеи «всеединства», в которой усматриваем смысл и цель мироздания...

Давал ли себе отчет Соловьев, когда он, чтоб не отстать от Шеллинга и Гегеля, задумал свои бесчисленные оправдания или когда, вместо того чтобы читать Св. Писание, стал углубляться в филоновские и послефилоновские богословские построения, в которых мирились еврейские пророки с эллинскими мудрецами, на что он променял обетованную землю? Или лучше так: оставим пока что Соловьева и предложим общий

вопрос: вправе ли мы утверждать, что пути в обетованную землю, о которых вещали пророки, совпадают с путями к истине, по которым шли эллинские философы?

Не думаю, чтобы тут были возможны два ответа. Истина есть истина, а обетованная земля есть обетованная земля. И пророческое вдохновение есть нечто совсем иное, чем философское исследование. Греки это понимали превосходно. Обетованная земля евреев им представлялась дикой фантазмагорией, а готовность Авраама идти, не зная куда он идет, возбуждала в них все негодование и даже презрение, на которое они были способны. Полемика Цельса, первого грека, добросовестно вступившего в серьезный спор с христианами, которые тогда (это было в конце II века) еще считались только еврейской сектой, главным образом, была направлена против бессмысленного и невыносимого для эллинов убеждения, что есть вещи, которые стоят вне или даже выше всяких доказательств. Цельс писал: «нужно, чтоб вера, которую ты исповедуешь, основывалась на разуме... Но никто из христиан не хочет ни слушать, ни представлять разумные соображения в защиту своего учения. Они все говорят: не исследуйте, только веруйте, вера ваша спасет вас; и еще: мудрость этой жизни есть зло, безумие есть добро». И Цельс был прав: так, именно так приняли первые христиане принесенное им с востока Откровение. Они его не оправдывали, они хотели, чтоб им все оправдывалось. «Чтоб ваша вера, — писал ап. Павел, — утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2, 5). Основной мотив Павла — во всех посланиях: «Бог избрал безумие мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1, 27). Он постоянно приводит наиболее загадочные и таинственные изречения пророков, и чем смелее пророк, тем радостнее приемлет его апостол. «Чтоб было, как написано: хвалящийся хвались Господом» (1 Кор. 1, 31), повторяет он за Иеремией (9, 23). И за Исаией (64, 14): «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Я бы мог без конца выписывать из посланий Павла, но в том ведь нет надобности: их без меня все знают. Напомню только одно место из Послания к Римлянам (10, 20): «А Исаия смело (по-гречески *apotolmā* — от ненавистной грекам *tolma*) говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим обо Мне». И ведь точно; может ли быть большее дерзновение, можно ли нанести большее оскорбление тому, что греки называли разумом? А ап. Павел ликует, торжествует: великое дерзновение Исаии наполняет его душу высшим восторгом. Грече-

ский философ, даже сам божественный Платон, о котором Филон нам рассказывал, что он черпал свою мудрость в Библии, пришел бы в ужас и негодование от слов Исаии и заклеил бы вторившего ему апостола Павла самым позорным словом мисологос'ом (ненавистник разума). Платону казалось величайшей бедой потерять доверие к разуму. Для пророков же и апостолов — величайшая беда, какая только может приключиться с человеком, в том, что он свой ли, чужой ли разум, единичный или всеобщий, поставит на место Бога. В особенности, если всеобщий разум. Ведь это о нем и сказано: «Во храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фесс., 2, 4). Можно ли говорить о том, что пути философов и пророков совпадают? Как мало по своему характеру и даже внешнему виду пророки походили на философов, так же мало было общего и между задачами, которые они себе ставили. Платон и Исаия, Аристотель и Иезекииль! Философ был и должен был быть прежде всего спокойным, уравновешенным, владеющим собой, знающим, куда он идет и что его ждет, человеком. Или, если не быть, то хотя казаться себе и всем таким. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*¹¹, — говорил Сенека, повторяя Цицерона. Философ, даже когда чувствовал, что его насильно влечет чуждая ему и враждебная ему сила, считал себя обязанным делать вид, что идет по своей охоте. В этом последняя тайна греческой мудрости, наивно разглашенная доверчивыми римлянами. Человек «знает», что судьба непреодолима. Бороться, стало быть, бессмысленно. Остается одно: покориться судьбе, приспособиться к ней и так перевоспитать себя, переделать свою волю, чтоб необходимое принимать как должное, как желательное, как лучшее. В этом — мудрость, все прочее — безумие. Вся древняя философия на этом держалась. Сперва разум открывает человеку, что возможно и что невозможно, потом тот же разум внушает ему, что стремиться к невозможному — безумие. Из этого, наконец, делается вывод: высшее благо есть душевное спокойствие, которое достигается только безусловным исполнением всех велений разума и отречением от личной, собственной воли. Пророки, в противоположность философам, никогда не знают покоя. Они — воплощенная тревога. Они не выносят удовлетворенности, словно чуя в ней начало разложения и смерти. Оттого философов часто чтили и уважали, пророков же всегда ненавидели и гнали. Разве могут люди любить тех, кто ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит в самоочевидности, не покоряется даже разуму? Для грека мирозданием правят вечные, неизменные зако-

ны, неизвестно когда и неизвестно откуда пришедшие. Их можно изучать — с ними нельзя разговаривать, им должно повиноваться, но их нельзя умолить. Еврейский пророк чувствует над собой живого Бога, который своей волей создал живого человека. «Я, Господь, Бог твой от самой земли Египетской; и другого Бога, кроме Меня, ты не должен знать и Спасителя нет, кроме Меня» (Осия, 13, 4). И еще: «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их; где твое жало, смерть? Где твоя победа, ад?» (Осия, 13, 14). Для пророка — прежде всего, всемогущий Бог, творец неба и земли, потом — истина. Для философа — прежде истина, потом Бог. Философ покоряется и аду, и смерти, и в этой «вольной» покорности находит свое высшее благо, пророк вызывает на страшный и последний бой и ад, и самое смерть.

VI

Дальше всего я от мысли противопоставлять «аргументации» философов «авторитет» Св. Писания. Я так же хорошо, как и всякий другой, знаю, что Св. Писание никаким авторитетом в глазах образованных людей не пользуется, и думаю, что это вовсе не плохо, а даже скорей хорошо. Ибо тоже знаю, что оно на авторитет не претендует, лучше сказать, самую идею авторитета решительно отвергает, предоставляя ее в распоряжение тех, кто ее выдумал и кто в ней нуждается.

Тем тверже я настаиваю на том, что, вопреки Соловьеву, путь пророческого вдохновения у евреев не был путем естественного разыскания истины, по которому шли греки. Истина Откровения ни по существу, ни по своим источникам нимало не похожа на разумную истину. Мы можем смеяться над пророками, презирать их, можем утверждать, что пророки «выдумали» свое «Откровение», наконец (это, правда, хуже всего, но сейчас это очень принято), почтительно любоваться чуждой нам фантастикой их пламенного воображения — все это допустимо. Но нельзя, на манер Филона, Соловьева или Толстого, вытравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтобы «примирить» греческий разум с библейским Откровением. Все такого рода попытки неизбежно приводят к одному результату: к самодержавию разума.

Так вышло и у Соловьева. Он задался целью во что бы то ни стало оправдать Откровение пред разумом — и, в конце концов, у него от Откровения ничего не осталось. Не скажу, чтоб в

своих «оправданиях» Соловьев был особенно оригинален или изобретателен. Он говорит то, что говорят все — повторяет Спинозу, Канта, Фихте, особенно же Гегеля и Шеллинга. Как они, он тоже «оправдывает» не только добро, но и Бога, и это тоже, как они, называет религиозной философией. Он убежден, что Бога нужно оправдывать, что неоправданный Бог — не есть Бог. Вот что он пишет: «Все положительные религии, не исключая и абсолютно истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав и притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя, в некотором смысле, от них зависимыми, подобно тому, как тяжущиеся стороны, и правая и не правая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, значит, и признали такое подчинение*. В другом месте мы читаем следующее: «религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную или открытую истину. Философский ум не станет отрицать этого Откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но («но», как говорил Шекспир, есть тюремщик, который всегда ведет за собой злодея), вместе с тем, если он даже находит предварительные основания в пользу религиозной истины, он не может, не отказавшись от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только значение, но и объективное, так как оно почерпает свою силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, — именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других недостойно, а требовать — бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-нибудь религии может желать от философа только одного: чтоб свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения, — исход, который был бы одинаково удовлетворите-

* Соч. Т. VII. С. 28.

лен для обеих сторон» *. Я бы мог привести сколько угодно такого рода выписок из сочинений Соловьева и мог бы тоже привести сколько угодно таких же выписок из сочинений Л. Толстого. И Соловьев, и Толстой зовут Откровение на суд разума («свободного исследования» — в том, что разумное исследование есть свободное исследование, ни тот ни другой никогда не пытались даже усомниться). И обоим кажется, что ничего проще и естественнее быть не может. У Соловьева, на первый взгляд, кончается благополучно — он добивается результата, который, по его мнению, должен удовлетворить обе стороны. И у Толстого так было, когда он делал свои первые попытки проверки Откровения. Но чем кончилось? В конце концов разум и совесть осудили Откровение. И поразительный факт: когда Соловьеву приходится защищать Откровение от Толстого, он забывает, принужден забыть свои только что приведенные соображения. У него остается лишь один ответ: пусть себе говорит, что хочет, думает, что хочет, но только от своего имени, иначе говоря, от имени совести и разума, и оставит в покое Св. Писание. Но ведь разум и совесть *над Откровением*, мы только что слышали от Соловьева, что все религии добровольно идут на суд разума — стало быть, они обязаны пред ним оправдаться. Почему же он упрекает Толстого, когда тот ссылается на «известное историческое лицо» и цитирует Св. Писание? Ведь «историческое лицо» и Св. Писание так же ответственны пред разумом и совестью и, стало быть, не должны и не могут учить тому, что нам представляется безумным и безнравственным! Мы вправе рассчитывать найти у них то, что «понятно, желательно и спасительно» само по себе.

На эти вопросы Соловьев натолкнулся только под самый конец своей жизни, когда он задумал и начал писать свои «Три разговора». До того для него философствовать значило звать на суд разума все, что есть в жизни. Он постоянно ссылается на Св. Писание — но лишь затем, чтоб показать, что и там считается истиной лишь то, что «понятно, желательно и спасительно само по себе». Автономный разум и автономная мораль заслоняют пред ним Откровение, пророки и апостолы идут у него в школу Платона, Канта, Спинозы, Шеллинга и Гегеля.

Соответственно этому на первый план у него выдвигается этическая проблема и непосредственно с этикой связанная тео-

* Соч. Т. VIII. С. 153—154.

рия познания. Ставится задача: найти принудительные нормы истины и добра. Этому посвящена и его огромная книга «Оправдание добра» и его незаконченные «Очерки теоретической философии». И эти принудительные нормы он, конечно, имеет в виду, когда заявляет, что «в нашем духе существует самостоятельная потребность, чисто умственная или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительной*». Но, странное дело — хотя у Соловьева всегда речь идет о принудительных нормах и хотя он, как его учителя, не может даже себе вообразить истину или добро, которым бы не дана была власть нудить людей, он, следуя древней философской традиции, не перестает славить свободу. Так делали греки, так делали новые философы, — не только Гегель и Шеллинг, но даже Спиноза, и Соловьев не испытывает никакой неловкости от этой *complexio oppositorum*¹². Наоборот, ему кажется, что только так и может быть удовлетворена его «теоретическая потребность»; пока он не поймет всего, и жизнь ведь ценности никакой не имеет.

В дальнейшем мы остановимся подробно на том, как Соловьев и те, у которых он учился, убеждали свободу не бояться принуждения. Сейчас остановимся на другом: что это за «теоретическая потребность, без удовлетворения которой и ценность жизни становится сомнительной»? И потом, если действительно такая потребность живет в человеке, то точно ли она придает ценность нашему существованию? Наконец, от кого узнал Соловьев, что без удовлетворения теоретической потребности жизнь теряет свою цену: у еврейских пророков или у греческих мудрецов? Соловьев этих вопросов не поднимает, ему, очевидно, кажется, что это и «понятно, и желательно, и спасительно *само по себе*» и что, стало быть, тут никаких разговоров и быть не может. И что тут, больше чем где-нибудь, откровение совпадает с естественным мышлением, пророческое вдохновение с эллинским гнозисом. Так убежден, что даже не находит нужным подтвердить (я уже не говорю «оправдать»), как он это обычно делает, свои слова ссылкой на Св. Писание. Или смутное чувство подсказывало ему, что в Св. Писании он подтверждения не найдет?

И в самом деле: в первых же главах Библии рассказывается о том, что «теоретическая потребность» привела нашего праотца к величайшей беде. Грехопадение, от которого пошла на

* Соч. Т. VIII. С. 149.

земле смерть и за ней все ужасы нашего смертного существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности и, вопреки предостережению Творца, сорвал и вкусил плоды с дерева познания добра и зла. Так рассказано простыми, не требующими и не допускающими никакого толкования словами в Книге Бытия. Нельзя, правда, сказать, что это «понятно само по себе». Наоборот, из всего, что мы читаем в Библии, это, быть может, для нашего разума самое таинственное и вечно непостижимое. Я готов согласиться, что, на нашу оценку, такое совсем не желательно и менее всего спасительно, что это даже «недостойно и бессмысленно». Плоды с дерева познания добра и зла — в переводе на обыкновенный язык — это разум и совесть, это — «свободное исследование». Как можно согласиться, что смерть и все прочие беды пришли от разума и совести? Толстому казалось, что более нелепого и нарочно не придумаешь. Оттого он откровенно отказывался видеть в Библии источник истины и брал из нее то, что ему казалось истинным само по себе. Соловьев от Библии не может отречься, он искренне хочет считать ее боговдохновенной книгой — но еще меньше может он отказаться от плодов, сорванных нашим праотцем с дерева познания добра и зла. Без этих плодов для него и жизнь не мила...

И точно, можем ли мы отказаться от плодов с дерева познания добра и зла? А что, если Адам был прав и то, что в Библии называется грехопадением, было вовсе не грехопадением, а выражением естественного стремления свободного духа удовлетворить теоретическую потребность, т. е. найти то, что делает жизнь ценной? Соловьев не смеет так спрашивать: он боится или не хочет открыто восстать против Св. Писания. Но были люди, которые смели так спрашивать.

Давно уже, в самом начале нашей эры (во второй половине второго века) среди христиан, тогда еще не успевших сорганизоваться в единую, связанную прочными догматами и твердой иерархией Церковь, появились люди, «свободный дух» которых отказывался принять пришедшее с востока Откровение или, лучше сказать, соглашался принять лишь то, что соответствовало его представлению о добре и истине. Это были гностики. Гарнак¹³ так их характеризует: «Гностик есть человек, освободившийся от этого мира, дух, принадлежащий самому себе, живущий в Боге, готовящийся к вечности, при помощи познания вернувшийся уже к Богу. Все это — идеи, которые мы находим в философии этой эпохи. Отчасти их предвосхитили Поссидоний и Филон, в неоплатонизме же они развиваются,

как последний итог греческой философии» *. То же говорит в более кратких и выразительных словах кн. Сергей Трубецкой. «Бог закона или демиург (т. е. творец неба и земли) был признан (гностиками) ложным Богом, а змей, давший вкусить плодов познания, явился носителем истинного познания» **. Роль гностиков в истории развития христианской мысли была огромной. С них начинается та эллинизация христианства, о которой так много говорили протестантские историки — особенно глава их, только что названный пр. Гарнак. Эллинизация — т. е. свободное исследование (или то, что называется свободным исследованием), зовущее на суд разума Откровение. Это значит: в Библии написано, что Бог, создавший небо и землю, Бог, создавший и самого человека, сказал Адаму и Еве, что хотя дерево познания добра и зла красиво на вид, но есть плоды его нельзя — от них придет смерть. Змей, бывший умнее всех зверей, сказал первым людям другое: нет, не умрете. Бог вас обманывает, потому что знает Бог, что если вкусите от этих плодов, то откроются глаза ваши и вы будете, как Боги, знающие добро и зло.

По Библии выходит, что Бог сказал правду, а змей — солгал. Но «свободный исследователь» спрашивает: а что, если было совсем другое, что, если правду сказал змей, а обманщиком был Бог. Возникает вопрос: кого спросить, кто рассудит между змеем и Богом. Для еврейских пророков такой вопрос не существовал, еврейские пророки именно потому и были пророками, что их вдохновение возносило их в области, куда уже никакие вопрошания не доходят. Но эллинские философы и те, кто на эллинской философии воспитался, думали иначе. Они были убеждены, что спрашивать всегда уместно. Мы спрашиваем, что тяжелее, ртуть или железо, чему равна сумма углов в треугольнике, сколько лет живет ворон и т. д. — нам кажется, что можно тоже спросить, существует ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля (Кант ведь считал, что это и есть те вопросы, которые ставит метафизика и на которые она обязана так же убедительно ответить, как другие науки отвечают на поставляемые ими себе вопросы). Нам представляется вполне «естественным», что можно и должно спросить, кто был «прав» — Бог или змей. И что есть у кого спросить — все у того же разума, который «свободно» исследует. К разуму направляет нас теоретическая потребность — без нее же, мы знаем это

* *Harnack. Dogmengeschichte. I. 3. 257.*

** *Трубецкой С., кн. Учение о Логосе. С. 364.*

от Соловьева, ценность жизни становится сомнительной: мы вперед должны быть готовы покориться приговорам того, кто обладает всеми истинами, т. е. принять то, что он одобрит, и отвергнуть то, что он осудит.

И вот, когда гностики пошли к эллинскому судье спрашивать, кто был прав, Бог или змей, судья им сказал, что прав был змей, что библейский Бог — дурной Бог и что мир, который он сотворил — дурной мир. Другого ответа эллинский судья, конечно, и не мог дать — ибо он судил собственное дело. Дать другой ответ значило переменить роль судьи на роль подсудимого: на такое «самоотречение» разум, хотя он и возводит самоотречение в высшую добродетель, нипочем не пойдет. Высшие добродетели для людей, а разум и без добродетелей проживет.

VII

Словом, «эллинизация», которую задумали гностики, сводилась к тому, чтоб отречься от Бога, создавшего небо и землю, и поклониться змею, который, хоть он ни неба, ни земли не сотворил, но зато брался научить людей так «судить», чтоб и земля, и небо, и все, что вышло из рук Творца, потеряло для них прелесть и очарование.

Ни у пророков, ни у апостолов, ни в Ветхом, ни в Новом Завете гностики, конечно, не могли найти для себя опоры. Иеремия говорил: «Господь есть Бог истинный. Он есть Бог и Царь вечный... Потому так говорите им: боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с неба и с земли» (Иер. 10, 11). И в псалмах мы читаем: «Бог наш на небесах; все, что хочет. Он делает. Идолы же их серебро и золото, изделие рук человеческих. Уста у них — но не говорят; глаза у них — но не видят; уши у них — но не слышат; ноздри у них — но не обоняют; руки у них — но не осязают; ноги у них — но не ходят; и не издают голоса гортанью своей. Подобны им делающие их и на них надеющиеся» (Пс. 115). Такова истина пророческого вдохновения. Гнев, негодование и ужас пророков не знают пределов, когда они видят человека, поклоняющегося «изделию рук своих». Мы хотим, правда, думать, что пророки имеют в виду только идолов из золота и серебра. Но не в золоте и серебре дело, а в том, что человек на место Бога ставит изделие своих рук. Идейные, идеальные идолы были так же ненавистны пророкам, как идолы из какой хотите грубой материи, как дере-

вянные чурбаны или каменные болваны. В этом основное, непримиримое расхождение между Библией и эллинизмом. И греческая мудрость умела возвыситься над вульгарным идолопоклонством. Но ей казалось, что, поклоняясь разуму, она поклоняется «в духе и истине». Таковы были итоги, таково было последнее слово эллинской философии — и гностики поставили себе задачу «поднять» христианство на высоту греческой мудрости. Молодая Церковь сразу почувствовала грозящую ей опасность, вступила в отчаянную борьбу с гностицизмом и свалила его. Гарнак, правда, в своей *Dogmengeschichte*¹⁴ доказывает, что победа была частичной и даже чисто внешней, что хотя гностикам не удалось сразу эллинизировать христианство, но понемногу их идеи пропитали и определили собой церковные догматы: попытка острой, как он выражается, эллинизации и обмирщения христианства встретила надлежащий отпор, но время сделало свое и, в конце концов, хотя и не сразу, а постепенно греческая мысль восторжествовала над библейской. И так, по мнению Гарнака, оставалось до Лютера, до Реформации, смысл которой состоял в том, чтоб вернуть паству наместника св. Петра к забытому ею Откровению.

Все это рассказывал Гарнак в своей «*Dogmengeschichte*». Надо думать, тогда ему и в самом деле казалось, что Реформация освободилась от эллинских идей и вернула христиан к Св. Писанию. Но это ему только казалось. Фактически же произошло совсем иное. Если даже и согласиться с ним, что католичество, уступая необходимости, перетолковало и приладило Библию к пониманию культурной греко-римской среды, то нужно тоже признать, что, несмотря на титанические усилия Лютера, созданное им протестантство, и в особенности протестантство самого Гарнака, не только не остановило процесс эллинизации христианства, но довело его до пределов, до которых католики никогда не доходили. Как ни осторожен был Гарнак, но для внимательного читателя его «*Dogmengeschichte*» (и еще больше его «*Wesen des Christentums*»¹⁵) ясно, что ученый автор — когда ему приходилось выбирать между библейским откровением и греческой мудростью, всегда берет сторону последней и, что сколько бы ни пленяло его вдохновение пророков — за истиной он идет к эллинским философам.

Но, в «*Dogmengeschichte*» он, повторяю, не только не высказывал это в прямой форме, но боролся с такого рода устремлениями и у себя, и у других: не пришли, что ли, сроки открыто высказаться. Теперь, видно, сроки пришли. Не так давно он выпустил под заглавием «Евангелие чужого Бога» монографию

об одном из самых замечательных и наиболее опасных в свое время гностиков, Маркионе. Наиболее замечательных, ибо до него никто так смело и безудержно не шел к поставленной себе цели, как он. Наиболее опасного, так как Маркиону, в противоположность другим представителям гностицизма, удалось создать свою Церковь, которая привлекла огромное количество последователей, соперничала в течение нескольких столетий с Церковью католической и была свалена только после очень трудной и напряженной борьбы.

Правда, Гарнак утверждает, что Маркиона нельзя причислить к гностикам в строгом смысле этого слова, так как его занимали не научные и философские проблемы, а проблемы сотериологические¹⁶, и что он придавал главное значение не гнозису, а вере. Но едва ли это правильно. Греческая мудрость считала тоже проблему «спасения человечества» центральной — недаром же столько говорят о «практическом» уклоне древней философии вообще и ее истинного творца, Сократа, в частности. Маркион, скорей, должен быть причислен к гностикам *par excellence*, он решительнее, чем кто-либо другой, восстал против Бога, сотворившего небо и землю, и стал на сторону змея, возлагавшего все надежды на плоды с дерева познания добра и зла. Маркион не отрицал ни существования библейского Бога, ни даже правдивости библейского повествования о сотворении мира. Он признавал, что Бог этот создал и небо, и землю, и человека, словом, весь мир. Но, по его, Маркионову, разумению и небо плохое, и земля плохая, и весь мир плохой, стало быть, и сам Бог выходил плохим. Как и другие гностики, он только и говорил, что о царствующем в мире зле — *eadem materia apud haereticos (gnosticos) et philosophos volutatur: unde malum et quare*¹⁷, как выражается Тертуллиан. За все зло он делает ответственным Творца — и, конечно, от такого Творца нечего уже ждать хорошего. Спасение нужно ждать, таким образом, не от Творца, а от кого-нибудь другого. И вот этим спасителем является Христос, который не только не был сыном Бога, создавшего мир — но о котором этот последний никогда ничего и не слышал. Христос пришел на землю, чтоб сразу и освободить людей от создавшего их Бога, и вырвать их из того отвратительного мира, в котором они живут. Оттого Христос называется у него *novus deus*¹⁸, оттого он учение свое называет *xene gnosis*, т. е. чужое познание. Спасение же в том, чтоб отвратиться от Бога и от созданного им мира. По Маркиону, Христос есть антибог, и в этом смысле Маркион является гностиком *par excellence*. Сам Гарнак в *Dogmengeschi-*

chte писал: «Гностицизм есть антихристианство, поскольку он отнимал у христианства веру в тождественность высшего Бога с Творцом мира» *. И он, все в том же сочинении, разъясняет: «Новшества Маркиона нельзя не видеть; то, как он пытался оторвать христианство от Ветхого Завета, было революцией, требовавшей себе в жертву то, что было самого дорогого у христианства как религии — именно веру, что Бог мироздания был и Богом искупления» **. Как это случилось, зачем потребовалось Маркиону и его единомышленникам так страстно ополчиться как раз на то, что молодое христианство считало наиболее драгоценным достоянием своим? Приведу еще большую выписку из Гарнака, ввиду необычайной важности всех этих вопросов, которые и сейчас, через две почти тысячи лет, не потеряли своей остроты и значения. «Durch diese nothwendige allegorische Umdeutung des Alten Testamentes kam ein determiniertes intellectuelles philosophisches Element in die Gemeinden, eine Gnosis die von den apokalyptischen Traumen, in denen Engelschaaren auf weissen Pferden, Christus mit Augen wie Feuerflammen, hollische Thiere, Kampf und Sieg erschaut wurden völlig verschieden war. In dieser Gnosis begannen viele das spezifische Gut zu erkennen, welches dem gereiften Glauben verheissen war und durch das er zur Vollendung kommen sollte... Aus den einfachen Erzählungen des Alten Testamentes war bereits eine Theosophie entwickelt worden, in welcher die abstraktesten Gedanken Wirklichkeit erhalten hatten und aus der das Hellenische Hohelied von der Macht des Geistes über Materie und Sinnlichkeit und von der wahren Heimat der Seele hervortönte» ***¹⁹. В кратких словах это значит: созревшая вера отвергла апокалиптику Св. Писания. Всех, не только гностиков, влекло от еврейских пророков к греческой мудрости. Всем казалось, что нужно вырваться из мира чувств, поступков и надежд и жить в мире эллинских понятий и эллинской метафизики. Культурный мир не мог принять откровения еврейских пророков и делал отчаянные усилия, чтоб перевоплотить пророческие видения в разумные эллинские идеи. Гностики хотели сразу добиться своей цели: это сорвалось. Христианство оказалось достаточно сильным, чтоб отстоять то, что было для него «самым дорогим», от гностиков и даже от Маркиона. Но, что не удалось сразу, то сделалось в течение многих столетий. Эл-

* *Harnack. Dogmengeschichte. I. 283.*

** *Ibid. P. 307.*

*** *Ibid. P. 246.*

линская мудрость все же в конце концов внедрилась в христианство, и только Лютер, через много веков, вернул христианство к его истинным истокам: Св. Писанию Ветхого и Нового Завета.

VIII

Так объяснял в своей «Dogmengeschichte» Гарнак значение и смысл гностицизма и Маркиона. Он считал тогда, что эллинизация христианства была великим грехом католичества. И, что соответственно этому, хотя гностики, с которых эллинизация началась, и сделали очень много для организации Церкви и развития духовной жизни в Европе, но они были врагами христианства, ибо привели человечество к тому, что истина не в Св. Писании, а у греческих мудрецов или, как выражается кн. С. Трубецкой, что змей, приведший нашего праотца к дереву познания добра и зла, был Богом, а Бог — был искушителем. Но в своей монографии о Маркионе Гарнак решительно порывает с тем, что говорил в *Dogmengeschichte*. Теперь он оплакивает неудачу Маркиона. Ему кажется, что лютеровское понятие о вере ближе всего стояло к Маркионову (S. 225) и он, словно забыв совсем о том, что говорил раньше, пишет: «Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung» (S. 214)²⁰. Эти слова едва ли требуют пояснений. Нужно только еще раз напомнить, что в «Dogmengeschichte» Гарнак считал, что гностицизм был антихристианством, что Маркион требовал от христиан отречения от того, что им представлялось самым дорогим и что Лютер видел свою задачу в том, чтоб вернуть христиан к первоисточнику Откровения — к Св. Писанию. Ни о том, что он писал в «Dogmengeschichte», ни о том, как Лютер (который сам перевел на немецкий язык всю Библию) относился к Св. Писанию — в новой монографии о Маркионе у Гарнака нет ни слова. Ему, очевидно, не до того. Ему, пожалуй, и до Маркиона мало дела, хотя исследование о нем написано с той добросовестностью и с тем мастерством, которое отличает работы крупных немецких ученых. Очевидно, как я уже заметил, одно: уже тогда, когда Гарнак писал свою

«Dogmengeschichte» и отстаивал христианство от гностицизма, он внутренне всей душой был на стороне гностиков. Это факт необычайного значения. Как две тысячи лет тому назад, когда христианство началось, так и теперь, когда оно, по мнению иных, кончается на том суде разума, к которому всё и все должны являться, правым считался и считается не библейский Бог, предостерегавший от познания добра и зла, а змей, обещавший, что, если люди вкусят от плодов запретного дерева, то будут сами, как боги. Гарнак, 75-летний старик, провозглашает это *urbi et orbi*...²¹

И еще — для нас это совершенно неожиданно, но чрезвычайно показательно — он прибавляет, что в последнее время Маркион вновь явился цивилизованному миру в образе... кого бы вы думали? В образе Льва Толстого, который, совсем как когда-то Маркион, возвестил «свое» Евангелие и тоже, как Маркион, очистил Евангелие от всего, что не соответствует нашим, взятым у греков, представлениям об истине и добре, т. е., что не удовлетворяет теоретическую потребность и тем делает ценность самой жизни сомнительной. Гарнак, правда, все же продолжает говорить о вере, как говорят о вере и Маркион, и Соловьев. Но вера давно уже отлетела туда, где с нее не спрашивают оправдательных документов, — и вместо веры в руках осталось только то, что «понятно, желательно и спасительно само по себе» и что новый Маркион, Толстой, просто называет совестью и разумом.

Гарнак, по-видимому, совершенно не замечает того, правда не чудесного, а совсем естественного превращения, которое произошло в нем самом и на его собственных глазах: была вера и вдруг стало «свободное» исследование. Были пророки и апостолы и вдруг, вместо них, Маркион и Толстой. Почему не замечает? Он, который всю жизнь положил на изучение истории христианства и который сам рассказал нам, что гнозис обозначает собой начало тысячелетней борьбы с пришедшим некогда в Европу с Востока Откровением. Но Гарнаку нет дела до Откровения. Он еще может произнести это слово, но все его «духовное» существо противится мысли, что под этим словом может скрываться какой-нибудь смысл и что на суде разума за Откровением будут признаны хотя бы самые малые права на существование. А раз так, то приходится положиться на собственные силы, спастись своим умом. И ум наш уже давно, еще до появления гностиков, еще до того, как Св. Писание пришло к народам Европы, нашел выход. Учение эллинских философов, провозгласивших автономию духа, на том ведь и

держалось: мир никуда не годится. Бог, его создавший, тоже никуда не годится, нужно бежать из мира и сделать себе нового, чуждого миру и творцу мира. Бога. Маркион лишь по-новому повторил то, что за шесть столетий до него выдумал Сократ и что, вслед за Сократом, проповедовали все эллинские школы мудрости. Маркионовское «евангелие» было, действительно, *das hellenische Hohelied von der Macht des Geistes über die Materie*²². Эта эллинская песня зачаровала всех людей. Даже Соловьев стоит перед нами, зачарованный волшебной песнью: теоретическая потребность заглушила в нем все остальные запросы души. Всю жизнь свою — он, который хотел славить Бога, славил дары змея-искусителя, т. е. благословлял то, что хотел проклинать, и проклинал то, что хотел благословлять.

IX

При всем том нельзя сказать, чтоб теоретические построения очень удавались Соловьеву. Даже кн. Евгений Трубецкой, друг и ученик Соловьева, принужден отметить в философских рассуждениях Соловьева целый ряд крупных промахов и ошибок. Попытку его построить этику на трех, свойственных людям чувствах — сострадания, стыда и благоговения — кн. Трубецкой подвергает самой жестокой критике. Нельзя даже в объяснение сказать, что Соловьев соблазнился примером Шопенгауэра. Шопенгауэр, действительно, строил этику на чувстве сострадания — и этика Соловьева отличается от шопенгауэровской только тем, что он кладет в ее основу не одно только сострадание, но тоже стыд и благоговение. Но Соловьев знает слабую сторону шопенгауэровской аргументации. В «Оправдании добра» он пишет: «Есть в мире только один собственно этический факт, без которого не было бы никакой нравственности и никакой нравственной философии, — именно тот факт, что из состояний и действий человеческих одни *одобряются* как достойные, а другие порицаются как недостойные, по их собственному отношению к добру и злу, независимо от всяких других свойств и отношений*». Не признавать самостоятельного специфического характера за чисто нравственным одобрени-

* Любопытно, как близко Соловьев подходит к Пелагию. Пелагий тоже писал: *omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus*²³ и т. д.: и он превыше всего ценил похвалу и боялся порицаний морали!

ем или порицанием значит отвергать самую возможность нравственности или нравственного элемента в жизни человека» *. Это, конечно, совсем иное дело. Нравственности дано хвалить и порицать человека — в ее похвалах — благо и, как сейчас увидим, высшее благо, в ее порицании — самое плохое, что может с человеком случиться. В другом месте он заявляет: «Чувство жалости и сострадания выражает не только душевное состояние данного лица, а еще некоторую объективную истину, именно истину единосущия или реальной солидарности всех существ» **. И тут опять чувство сострадания самостоятельных прав не имеет. Только на высшем суде объективной истины, которому дано право одобрять и порицать (*quo laudabiles vel vituperabiles sumus*)²⁴, оно получает свое оправдание. Это — вполне по-кантовски: мораль автономна, у нее есть свои принципы и законы, по которым она судит человека и все его чувства, одни воспрещая, другие разрешая. Сострадание получило одобрение, значит, ему дозволено жить в нашей душе, а не получило бы — пришлось бы ему убраться. Причем «добро, как идеальная норма воли, не совпадает с благом, как предметом действительных желаний» ***. И это, как мы видим, все та же кантовская идея об автономии морали, только более бесхитростно выраженная, так что под чертами Канта проглядывают явно черты Пелагия²⁵ и Маркиона, и даже уже не Пелагия и Маркиона и не их непосредственных учителей греков, а того первого учителя, который просветил первого человека. Когда Бог создавал мир, все было «добро зело». Но умный змей, заглядевшийся на дерево познания добра и зла, «понял», что «благо» — это одно, а «добро» — это другое. Что Божье благо нужно еще отнести на чей-то суд и там спросить разрешения и благословения: разрешит суд — благо будет «добром», не разрешит — благо станет «злом». Или как сам Соловьев говорит: «сообразное этому правилу (т. е. вынесенному высшим судом решению) поведение в результате приводит к самообладанию, к свободе духа..., т. е. к состоянию, дающему нам некоторое высшее *удовлетворение* или представляющему собою нравственное благо» ****.

Нравственное благо, дающее высшее удовлетворение, и теоретическая потребность, без удовлетворения которой, как мы

* Соч. Т. VII. С. 656.

** Там же. С. 176.

*** Там же. С. 131.

**** Там же. С. 109.

помним, ценность жизни становится сомнительной: вот основы, на которых покоится религиозная философия Соловьева. Сострадание, стыд и благоговение, хотя он о них много и подробно говорит, все же играют у него второстепенную роль. Через них только осуществляются веления того законодателя и судьи, похвала и порицания которого дают смысл и ценность человеческому существованию. Особенное значение Соловьев придает стыду. Он даже уверяет, что сам Бог внушил первому человеку, что стыд есть начало совершенствования, и напоминает обращенные к Адаму слова Творца: «Кто тебе сказал, что ты наг?» Слова эти, как известно, есть в Книге Бытия, но ведь значат-то они совсем не то. Адам устыдился своей наготы после того, как вкусил плодов с дерева познания — иначе говоря, стыд пришел после грехопадения, а до грехопадения его совсем и не было, как не было, надо полагать, и сострадания.

Загадочным образом тот, в ком Соловьев видел своего идейного противника и против которого, если не все обманывает, было и направлено его «Оправдание добра», — автор «По ту сторону добра и зла» оказывается гораздо ближе к Св. Писанию, хотя и написал «Антихриста». «В чем твоя главная опасность?» — спрашивает Ницше и отвечает: «В сострадании». И затем, «was ist das Menschlichste?» Ответ: «Jemandem Scham ersparen»²⁶. Поразительно, до какой степени Соловьев и Толстой, искренне желавшие быть христианами, доверяли змею и его мудрости, и как Ницше, называвшего себя антихристом, неудержимо влекло к Св. Писанию. Тут кроется одна из величайших и непостижимейших загадок современности. Повторяю, мало кто так страстно и искренне стремился найти в Библии Откровение, и тоже редко кто так далеко уходил от Св. Писания, как Соловьев. Он хочет верить в Бога, он и мир Божий готов был принять; но ему это не было дано. Он покоряется живущему в нем демону, как Сократ когда-то поклонялся своему. И тоже, как Сократ и вся вышедшая из Сократа древняя и новая философия, видит в готовности покорно исполнять веления «чужого Бога» высшую задачу человечества. Как и Сократу, которого он называет праведником (ведь Сократ, как и Пушкин, погиб — а все же он праведник!), ему представляется, что смысл индивидуальной человеческой жизни в том и состоит, чтоб не только покорно, но и благоговейно исполнять эти веления...

Все в том же «Оправдании добра» он пишет по поводу слов Первого послания Иоанна (2, 15): «Не любите мира, ни всего,

что в мире»: «это есть не что иное, как выражение основного принципа аскетизма: охранять себя от низшей природы и противодействовать ее захватам». Давно уже известно, что 4-е Евангелие и Послание Иоанна служили главным источником, из которого христианствовавшие философы и философствовавшие богословы черпали свои истины. Фихте, например, утверждал, что все христианство сводится к первому стиху четвертого Евангелия: в начале было слово. Фихте, конечно, и без Св. Писания очень хорошо знал, что в начале было слово — это он мог найти у любого греческого философа. Но даже и позитивист Ренан принимал первый стих четвертого Евангелия — Ренан, заканчивающий свою историю Израиля знаменитым «пророчеством»: «Ни иудаизм, ни христианство не будут вечно существовать. Если человечеству захочется суеверия, оно себе выдумает новое. Иудейство и христианство исчезнут. Дело еврейства кончится. Дело эллинов, т. е. наука, разумная цивилизация, опирающаяся на опыт, далекая от шарлатанства, от откровения, основанная на разуме и свободе, будет развиваться без конца, и, если наша земля не выполнит своих обязанностей, найдутся другие земли, которые выполнят до конца программу всякой жизни: свет, разум, истина». Свет, разум, истина — разве это не то же, что «в начале было слово»? Иудаизм и христианство исчезнут — но эллинство не прейдет. Тот же Ренан — в предисловии к 13-му изданию своей «Жизни Иисуса», по поводу Иоанна 4, 23: «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в Духе и Истине» — еще более вдохновенно пишет: «В тот день, когда Иисус произнес эти слова, Он был поистине сыном Божиим. В первый раз произносит Он слово, на котором будет держаться здание вечной религии. Он основал религию, не знающую сроков, не знающую отечества, религию, которая будет исповедоваться всеми возвышенными душами до конца времен. Это уже не Его религия, это — религия абсолютная, и, если есть на других планетах обитатели, одаренные разумом и нравственным чувством, их религия не может быть иной, чем та, которую Иисус провозгласил у колодца Иакова».

Все эти торжественные и красноречивые рассуждения — чем отличаются они от того, что повествует нам на протяжении сотен страниц своего «Оправдания добра» Соловьев? И Ренан, предвещавший близкий конец иудаизму и христианству, имел «свое Евангелие». Он искренне и убежденно готов был поклоняться «Отцу в Духе и Истине», но та же искренность и добросовестность принуждала его утверждать, что истину нужно ис-

катель не у евреев, а у эллинов. Или, что истина пророков и апостолов должна быть приведена на суд эллинского разума. Что разум оправдывает (например, приведенные выше места из 4-го Евангелия, да и еще много из того же Евангелия, оттого и отделяемого от остальных трех, что оно наиболее всего удовлетворяет требованиям разума), то останется навеки и для земли, и для всех планет, что не примет, должно быть отвергнуто, как суеверие.

Откуда взялась у Ренана такая фанатическая уверенность? Прилично ли трезвому историку так зарываться и вещать в патетических тонах о том, что будет не только на земле, но и во всей вселенной, не только в обозримые сроки, но и во все времена? На какой «опыт» он опирается? Разве опыт может вынести нас в те беспредельности, которые объял в своих пророчествах Ренан? «Свет, разум, истина» — все это до опыта и из опыта не добывается. Ренану, правда, позволительно было не знать этого: он ведь был случайным гостем в философии и, как большинство ученых, думал, что и греки, и Иисус находили и свет, и разум, и истину в опыте и что, стало быть, четвертое Евангелие, так напоминающее то, чему греки учили, тоже вышло из опыта. Но Соловьеву следовало бы быть осмотрительнее и не забывать Платона. И все же он, который Ренана так не любил, шел по одной с ним дороге. Теоретическая потребность и стремление к нравственному благу сделали его глухим и слепым ко всему. Плоды, которые росли на дереве познания добра и зла, показались ему тем, что одно только и может дать ценность человеческой жизни. Скажут, что все же у Иоанна написано «в начале было слово», что он говорит о поклонении «в духе и истине» и что иоанновские писания входят в состав Библии. Но ведь тот же Иоанн является автором Апокалипсиса, которого тоже никак не вырвешь из Св. Писания. Может быть, ухватятся за последнее: библейская критика оспаривает предание о том, что четвертое Евангелие и Апокалипсис принадлежат одному автору. Но это вряд ли поможет делу. История иногда бывает сильнее исторической критики. И если тот, кто писал четвертое Евангелие, не был автором Апокалипсиса, то, волей судьбы, стал им. Судьба властно потребовала, чтоб тот, кто говорил о поклонении в духе и истине, кто возвестил миру, что в начале было слово, т. е. кто первый из христиан задумал слить «Эллинскую песню песней»²⁷ со словом Божиим Израиля, был обречен апокалиптическими громами будить омертвевшие, быть может, мертвые души людей. И так оно останется, какие бы новые доказательства ни

подыскивали историки. Конечно, Маркион исключил Апокалипсис из «своего Евангелия», как он исключил Ветхий Завет. Толстой сделал то же приблизительно. Историки же, хотя бы тот же Ренан, самое большое — находят извинение и психологическое объяснение Апокалипсиса в том, что он написан в эпоху нероновских ужасов и зверств.

И действительно, если «программа жизни», как говорит Ренан, есть свет, разум и истина — то откровение св. Иоанна, как и откровение всего Св. Писания, не находит и не может найти себе оправдания. Там, где Откровение, ни наша истина, ни наш разум, ни наш свет ни на что не нужны. Когда разум обессилевает, когда истина умирает, когда свет гаснет — тогда только слова Откровения становятся доступны человеку. И, наоборот, пока у нас есть и свет, и разум, и истина — мы гоним от себя Откровение. Пророческое вдохновение, по самой природе своей теснейшим образом связанное с Откровением, только там и тогда начинается, когда все наши естественные способности искания кончаются.

X

Соловьев до последних дней своих не хотел это признавать: «Для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления как единственный способ достичь желанной цели и отдаться ему без всяких посторонних опасений и страхов» *. «Осмысленная», «проверенная мышлением» истина! Как будто бы и в самом деле так просто и ясно. Несколько дальше он заявляет: «Существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением». Но ведь и Ренан только и стремится, что к проверке и достоверности: сколько раз он об этом говорит. «Только наука чиста... Ее обязанность доказывать, а не убеждать или обращаться... Одна наука ищет чистой истины. Только она приводит достаточные основания для истины и вносит строгие критические приемы в свои доказательства» **. Правда, как я уже указывал, Ренан не слишком задумывается над тем, что такое «достаточные основания»

* Соч. Т. VIII. С. 152 (Теоретическая философия).

** *Renan. Orig. du Christianisme. I. XXVIII (Предисловие).*

или «строгие критические приемы». Он, как многие ученые, даже перворазрядные, в этом отношении отличается большой наивностью — он даже не чувствует, какие тут заключаются трудности. Как пример (все из того же предисловия) — его слова: «Мы отвергаем сверхъестественное на том же основании, на котором отвергаем существование центавров: никто их не видел». Когда-то Ларошфуко не менее уверенно (и наивно) заявлял: «С великими страстями обстоит так же, как и с привидениями: все о них говорят, никто их не видел». Очень остроумно, очень импонирует — спору нет. Но «достаточных оснований» и «строгих критических приемов» тут и под лупой не разглядишь. Откуда известно Ларошфуко, что никто никогда не видел великих страстей или привидений? Или Ренану — центавров и сверхъестественного? Переспросили они, что ли, всех когда-либо живших людей? И затем, если бы кто-нибудь им сказал, что своими глазами видел, разве они бы поверили ему? Ясно, что «видение» — тут не при чем. И Ларошфуко, и Ренан вперед знают, что ни великих страстей, ни привидений, ни сверхъестественного нет и быть не может и отсюда *заключают*, что никто ничего подобного *видеть* не мог. Основания — не слишком «достаточные» и приемы не очень строго критические! И это называется «свободным» исследованием... Но то Ренан и Ларошфуко — а ведь Соловьев хотел быть философом, и ему уже никак не полагалось прибегать к таким легковесным соображениям. Но, видно, и философы не так озабочены «доказательностью», как это принято думать, и не слишком то же доводят «свободным» исследованием. У них иная забота?

Соловьев, вообще говоря, человек сдержанный, в очерках теоретической философии не может удержаться от бранных слов по адресу своего воображаемого теоретического противника. Он пишет: «Если на ваше заявление... какой-нибудь самоуверенный потомок второго сына Ноева возразит и т. д.». Теоретический спор — и вдруг брань — да еще какая: потомок второго сына Ноева, т. е. хамское отродье. И это не случайно вырвавшееся слово! При спорах о «последних основаниях» наступает момент, когда все так называемые доказательства исчерпываются и приходится искать иных способов защиты своих истин. И тогда выясняется, что вовсе и не в достоверности дело, что нужно совсем не убедить инакомыслящего, а *принудить* к соглашению и что, если увещания не действуют, то надо его посрамить, опозорить. Вот почему в «Теоретической философии» нашлось место для таких слов, как «потомок второго сына Ноева». То же можно было бы сказать, и обычно го-

ворится, иначе. Например: «Человек существует достойно, когда подчиняет свою жизнь и свои дела нравственному закону и направляет их к безусловно нравственным целям» *. Это литературнее, спокойнее — но под этим скрывается все то же «хамово отродье». Недаром Соловьев так много говорил о стыде и хотел свою этику обосновать на чувстве стыда. Вы видите, что и гносеологии, т. е. учению о достоверности нашего познания, приходится оберегать свои права теми же способами, что и этике. Если не принудить человека, он, очевидно, ни за что не согласится окончательно и навсегда принять ни устанавливаемые Соловьевым «достоверности», ни восхваляемые им нормы.

Бывают, правда, люди, которых ни брань, ни угроза не проймут, а обещаемые награды не соблазняют: на брань они ответят бранью, а на обещание наград — издевательством. Соловьеву это следовало бы знать — ведь он читал Достоевского: не только «Записки из подполья», но и его последние вещи («Кроткая», «Сон смешного человека»), написанные в ту пору, когда они были близки и в Оптину пустынь²⁸ вместе ездили. Что же, он и по поводу Достоевского вспоминал о втором сыне Ноевом? Ведь как раз Достоевский в названных произведениях — да и во многих других — издевается над нашими достоверностями и очевидностями и даже над всем «высоким и прекрасным». Но Соловьев «прощал» Достоевскому подпольного человека за старца Зосиму, не замечая, по-видимому, что настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья и что старец Зосима — только обыкновенный лубок; голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг голы.

Соловьев весь был во власти того, что Гарнак назвал *das Nothelied des Hellenismus*²⁹. Оттого, вопреки его уверениям, что он ищет Бога, он искал только истины и добра. Точно подражая Толстому или Маркиону, он писал: «Та воля, с которой мы рождаемся, воля нашей плоти, подчинена природе, а природа подчинена греху, господствующему в ней. Пока мы действуем только от себя или от своей воли, мы неизбежно действуем от греха, как рабы и невольники греха» **. Или еще сильнее: «Преграда, отделяющая от сущего добра или Бога (так и написано — “сущего добра или Бога” — чем не Толстой?), есть воля человека. Но эту же самую волю человек может решиться не действовать от себя и от мира, не поступать по своей мирской

* Соловьев Вл. Национальный вопрос в России. Предисловие.

** Духовные основы жизни. С. 293.

воле. Человек может решить: *я не хочу своей воли*. Такое самоотречение или обращение человеческой воли есть ее величайшее торжество... Бог не хочет быть внешним фактором, который невольно навязывается нам: Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас признать ее. Верить в Бога есть наша нравственная обязанность*. Все это общие места философии, все это можно найти и у Гегеля, и у Шеллинга, и у любого представителя немецкого идеализма. Но хотя немецкие философы всегда очень хлопотали о том, чтобы связать свои идеи с христианством — ведь Соловьев все же восставал против них, говорил о «кризисе» западноевропейской мысли и искал нового слова в Священном Писании. И вдруг вместо нового он повторяет старые слова и еще с большей настойчивостью, чем его учителя, подчеркивает зависимость религии от морали и принудительность (хотя бы внутреннюю — разница невелика!) истины откровений. Ни Гегель, ни Шеллинг так не насаждают: верить в Бога есть наша нравственная обязанность. Почему «обязанность»? Откуда у Соловьева страх, что, если он не обязет, не свяжет человека, то человек Бога не примет? Разве вера в Бога есть обязанность? Ведь вера в Бога есть великая прерогатива человека, дар небес, сравнительно с которым все остальные дары кажутся ничтожными или, лучше сказать, без которого жизнь и все, что есть в жизни, становится призрачным, почти не существующим. Можно ли говорить о Боге, как об обыкновенной земной истине, которая обязывает, принуждает — нравственно или как-нибудь иначе? И что тогда остается от свободы?

Правда, так почти говорил Шеллинг. Почти — потому что Шеллинг. Почти — потому что Шеллинг был большим мастером своего дела и умел с несравненным искусством подавать под видом «философии откровения» свое умозрение и свою мораль. Он, конечно, тоже ценит только принудительную, принуждающую истину. И тоже, хотя прославляет свободу, требует прежде всего от людей покорности истине. Приведу несколько его суждений, главным образом, из той статьи, которая имела особенное влияние на Соловьева. Она называется «О сущности человеческой свободы»³⁰. Больше всего Шеллинг ненавидит, как и полагается философу, случайность, произвол и человеческую «самость». Он, конечно, по-своему прав. «Философский ум должен объяснить факт существования мира»**.

* Там же. С. 282.

** Schellings Werke. Auswahl. Bd. III. S. 515.

А как объяснить, пока такие вещи, как случай, произвол и самость, существуют на свете? Поэтому выставляется еще одно положение: *an sich zweifelhaft ist alles was ein Sein und nicht Sein-Könnendes ist* ^{*31}. Раз это установлено, раз мы уверились, что несомненно существует только то, что (по нашему, конечно, разумению) может существовать — открывается широкий путь умозрению и принуждающей истине. Шеллинг уже вправе заявить: «Случай невозможен, случай противоречит разуму и необходимому единству целого; и если бы свободу нельзя было спасти иначе, то ее нельзя было бы спасти». Потому «произвольное добро так же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода гармонирует со святой необходимостью, т. к. дух и сердце, связанные только своим законом, добровольно утверждают то, что необходимо» ^{**}. Зачем все это говорится, зачем так настаивает Шеллинг на том, что истинная свобода гармонирует со святой необходимостью и зовет нас к добровольному утверждению того, что необходимо? Пусть он сам собственными словами отвечает на эти вопросы. Вы сейчас увидите, чего он добивается, и, может быть, поймете, чего добивался Соловьев, веривший по русской традиции, что Шеллингу удалось построить «философию откровения» и разрешить или положить начало разрешению «кризиса» западноевропейской мысли. Вот что пишет Шеллинг: «Общая возможность зла состоит, как показано, в том, что человек свою самость (*Selbstheit*) возводит в господствующее начало и во всеобщую волю (*Allwillen*), вместо того, чтобы видеть в ней основание и орган, — а духовное в себе превращает в средство. Если в человеке темный принцип самости и своеволия совершенно проникается светом и с ним совершенно соединяется, тогда Бог как вечная любовь или как истинно существующее, есть в нем связь сил» ^{***}. Для Шеллинга, как и для Соловьева, Бог есть «связь сил». Больше всего он боится, как бы эта «связь» не распалась. Оттого он ополчается на самость с ее своеволием. И, как всегда в таких случаях делается, клеветает на самость, вернее, валит с больной головы на здоровую. Самость отнюдь ведь не стремится превратиться в *Allwillen*. Такого рода стремления существуют в мире — но только самости они не захватывают. Иное дело своеволие (Шеллинг мог бы — и это было бы справедливее — говорить о свободе: ведь он борется, и ему не до

* Ibid. S. 627.

** Ibid. S. 479 и 487.

*** Ibid. S. 486.

справедливости). Самость действительно своевольна, своеволие ее родная, изначальная стихия. Но своеволие ничего общего не имеет с жаждой неограниченного господства. Как раз наоборот, своеволие, и именно то своеволие, которое мы наблюдаем в живом человеке (т. е., по Шеллингу, в самости), тяготеет к господству. И если иногда бывает иное, то это, так сказать, уже позднейшая формация, точнее деформация самости. К господству тянутся иные силы — прямо противоположные самости, то, что называется общими принципами и началами. Они сами воли не имеют и воли в других не допускают и не выносят. С тех пор, как люди начали «мыслить» в угоду той теоретической потребности, без удовлетворения которой ценность жизни становится сомнительной, с тех пор, как они уверовали, что мышление есть «единственный способ» достичь высшей цели жизни, с тех только пор идея «господства» получила такое обаяние и стала прельщать умы. У Шеллинга бывали мгновения, когда он как будто бы прозревал, когда он чувствовал, что обычный метод разыскания истины — подведение человека под власть начала или принципа — не может привести к «откровению». Его заражал иногда пример Якоби, которого он (особенно в молодости своей) так безжалостно критиковал. Но дух Гегеля все-таки брал верх над ним. «Der Begriff ist nur contemplativ und hat mit der Notwendigkeit zu tun, während es hier um etwas ausser der Notwendigkeit liegendes, um etwas gewolltes handelt» *³², — писал он. И даже еще решительней: «Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es ihrnzusteht ausser der Vernunft, nach eigenem Willen zu sein» **³³. Но — это только вспышки мгновенного света, так же быстро погасающие, как и неожиданно загорающиеся. В глубине души Шеллинг был убежден, что философия откровения, как и всякая философия, должна стремиться к общему и необходимому и что личность находит свое оправдание и свой смысл лишь постольку, поскольку она покорно занимает предназначенное ей место в общем и добровольно подчиняется необходимости, потому именно и называемой святой необходимостью. В 1850 году престарелый Шеллинг заканчивает свою речь «об источниках вечных истин» тем же стихом Гомера, которым заканчивает Аристотель свою метафизику. Он, для торжественности, приводит его в подлиннике — я дам в русском переводе:

* Ibid. S. 706.

** Ibid. S. 637.

Не хорошо многовластие; да будет единый господин. Идея «всеединства», предполагающая, конечно, идею господства, никогда не покидала Шеллинга — ни в молодые годы, когда философия тождества вполне удовлетворяла его «теоретическую потребность», ни в старости, когда на место философии тождества пришла философия откровения. Правда, Шеллинг «второго периода» постоянно говорил о Боге, но совершенно очевидно, что Бог призывается лишь затем, чтоб насытить теоретический голод. «Можно было бы сказать, — пишет Шеллинг, — Бог, собственно говоря, есть сам по себе ничто; он не что иное, как отношение и только отношение, потому что он только господин... Он в самом деле существует, так сказать, ни для чего другого, как только затем, чтоб быть господином бытия». Он уверяет, что это единственное определение Бога, признаваемое христианством. В пояснение своей мысли он цитирует слова Ньютона: «*Deus est vox relativa et ad servos refertur*»; и еще: «*Deus est dominatio Dei no in corpus proprium, sed in subditos*»³⁴. И у Ньютона, и у Шеллинга Deus сам собою превращается в Deltas, Dominus — в Dominatio³⁵. Правда, он приводит еще слова Ньютона, которые будто бы нас приближают к библейскому представлению о Боге: «*Deus sine dominio et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura*»³⁶, но сейчас же возвращается к своему. «*Gott ohne Herrschaft oder, wie ich mich künftig ausdrücken werde, Gott ohne Herrlichkeit, da dies die wahre und ursprüngliche Bedeutung des Worts ist: Gott ohne Herrlichkeit wäre blosses Fatum und Natur... Dieser Satz steht auf jeden Fall fest... Dies muss festgehalten werden, dass Gott, so wie Er ist, Herr ist*»³⁷. Думаю, что читатель не посетует на меня за обильные выписки из Шеллинга. Если бы место позволяло, нужно было бы их удвоить или утроить. Шеллинг имел огромное влияние на русскую философскую мысль. У нас все были убеждены, что с него начинается новая эра, что он отрекся от гегелевской диалектики и искал истину в Откровении. Но — повторю еще раз: Гегель преследовал Шеллинга не только при жизни, но и после смерти. Шеллинг о том лишь и мечтал, чтоб быть таким, как Гегель. Оттого он видит в Боге прежде всего властителя, и даже не властителя, а власть, оттого для него Herrschaft равнозначает с Herrlichkeit и в Боге он видит Божество. Оно так и быть должно: из Бога ничего не выведешь — Бог, как и созданная им «самость», своеволен, но из понятия Божества уже можно беспрепятственно выводиться. А в этом ведь задача всякой диалектики, не только гегелевской: найти первое общее понятие, из которого потом сама со-

бой, естественно вытекает вся наша сложная действительность. Гегель называл это *Selbstbewegung des Begriffs*³⁸. Шеллинг беспощадно высмеивал гегелевское «самодвижение понятия» — там, где Гегель показывал самодвижение, Шеллинг ясно различал руку философа, подталкивающего понятие. Но, высмеивая Гегеля, Шеллинг делал то же, в чем он упрекал своего врага. Ибо, если нет «самодвижения», если нет «саморазвития», как тогда доказывать, как «объяснять факт вселенной», как философствовать? Философия, то, что все обычно под философией разумеют, становится не то что невозможной — но как будто и ненужной. Не нужно ни господина над бытием, не нужно и господства. Для Шеллинга же сущность *Herrlichkeit* в *Herrschaft*, как мы сейчас от него слышали, без *Herrschaft* он никакой *Herrlichkeit* не примет, т. е. без твердого закона ему и мир не мил. Почему, спросите вы. Но ведь Соловьев уже за него ответил: в нас существует теоретическая потребность, без удовлетворения которой ценность жизни становится сомнительной.

XI

Мы видим, что не отдельные «самости» стремятся поставить себя во главе мироздания и превратиться в *Allwillen*, единую для всех волю. По-видимому, есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все «самости», как говорят на своем «умышленном» языке немецкие идеалисты и их верный ученик Соловьев. Это загадочное, «что-то» ищет и вечно искало господства, и ему безропотно и безвольно покорились эллинские мудрецы, — они же в этой покорности усмотрели победу духа над материей. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*³⁹, — говорили Цицерон и Сенека, как бы нехотя признаваясь в том, что более тонкие философы предпочитали держать про себя. Древние, по-видимому, чувствовали, что они вовсе не добровольно идут, что их насильно влечет куда-то непобедимая роковая сила. Но говорить об этом они считали недозволенным. Это не согласно было с их представлением о философском достоинстве: какой это такой философ, если его насильно, точно пьяного в участок, тащат! Они предпочитали делать вид, что их не тащат, а что они сами, по своей охоте, идут и всегда твердили, что их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба. Это значат и слова Шеллинга — «истинная свобода гармонирует со святой необходимостью» и «дух и сердце добровольно ут-

верждают то, что необходимо». Тот же смысл и в утверждении Соловьева: «Человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество». Как и в этике, так и в теории познания у Соловьева впереди всего одна забота: отделаться от живого человека, связать, парализовать его. Он это выражает так: «Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более». Как и книги немецких идеалистов, книги Соловьева полны такого рода утверждениями. Истина и добро ведут у него непрерывную и беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется «эмпирическим субъектом», но что по-русски значит — с живым человеком. Все искусство, вся диалектика направлены к тому, чтоб доказать, что право повелевать и распоряжаться дано истине и добру, а что благо человеческое и смысл человеческого существования в том, чтоб слушаться и исполнять приказания. Так учили древние, так учили Шеллинг и Гегель. Полагаю, что читателю не бесполезно будет, прежде чем перейти к обсуждению державных прав истины и добра, которые с таким верноподданническим вдохновением отстаивает Соловьев, послушать еще и Гегеля.

Нравственные законы не делаются и не выдумываются — «sondern sie sind und weiter nichts... So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Götter ungeschriebenes und untrugliches Recht:

Nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
Lebt es, und keiner weiss, von wannen es erschien.

Sie sind... Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwandelndes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht aber eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten» *⁴⁰. Я нарочно привожу в подлиннике эти слова Гегеля: перевод никогда не передаст того благоговейного тона и торжественного пафоса, которыми они исполнены. Не только Соловьеву — самому Шеллингу никогда не удавалось поднять-

* Ср. у Соловьева (Т. VII. С. 225—231), где Соловьев тоже говорит о Софокловой Антигоне и почти что пересказывает Гегеля.

ся на такую «высоту» в своих философских парениях. Гегель не рассуждает, не аргументирует: он молится и поклоняется, и повелительно требует, чтоб все вместе с ним молились и поклонялись. Поклонялись законам, которые вперед оправданы тем, что не хотят ни пред кем оправдываться, не хотят даже рассказывать, откуда и когда они пришли. Всякая попытка не то что отказать им в повиновении, но хотя бы допросить их, вперед рассматривается, как бунт и мятеж. Не менее чем законы нравственности требовательны и законы мышления. «Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache und lasse das Denken für mich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzutue»⁴¹.

Кто кого обучил, истина ли добро или добро — истину, но мы видим из приведенных мною показаний сведущих людей, что и у истины, и у добра одна забота: поставить себя впереди и во главе всего бытия. Так что, если в стремлении к неограниченному господству видеть, как Шеллинг, начало зла, то его нужно искать не в индивидуальной личности, к этому нисколько не причастной, а в тех высших принципах, поклонение которым принято считать поклонением в духе и истине. Отдельная личность, спору нет, своевольна. Она хочет многого и различного. Хочет сегодня одного, завтра — другого. Но ей никогда не приходит и на ум, как гегелевскому или шеллинговскому добру или их же истине, делать свои хотения обязательными для всех. Наоборот, она и в других больше всего на свете любит то своеволие, которое она в себе ценит, как первое условие жизни. Но обычная и давняя клевета философов на «самость» в том именно и состояла, что они ей приписывали стремление к господству, в то время, когда, наоборот, такое стремление в природе того, что они всегда брали под свою защиту и охрану — в природе начал, «вечных законов», «неизменных принципов». Принципы и начала не понимают и не признают своеволия — это так. Им это не нужно: они ведь ничего не чувствуют: не знают ни радостей, ни горя, ни тревоги, ни надежды. Им нужно только — да и то «нужно» здесь можно только сказать лишь метафорически: им и это не нужно — чтоб были порядок и твердая неизменность. Они суть, они существуют и не только не хотят оправдываться пред живыми существами (чуют своими мертвыми душами, что, если дойдет до оправдания — все пропадет), но даже не позволяют поднимать и вопрос об оправдании. Мы есьмы — и есьмы прежде, чем вы все «эмпирические субъекты», стало быть, не мы к вам, а вы к нам на

суд попадете — говорят они своим немым и тоже мертвым языком.

И вот мы были свидетелями: лучшие философские умы со-блазнялись мертвыми речами мертвых сущностей. «В начале было добро и истина» — нужно им поклониться, нужно на них молиться. И вырвать из себя все, что протестует и возмущается против неизвестно когда и откуда пришедших властителей. Это называлось и сейчас называется философией. Людям кажется, что, если они возьмут сторону сильных, то их — не то что помилуют, их тоже не помилуют, — но они будут вместе с властителями, им достанется часть власти. Herrschaft и, стало быть, на них распространится свет той Herrlichkeit, о которой нам рассказал Шеллинг. И они не добровольно, конечно — какая живая душа добровольно пойдет на такое дело! — но все же записывались в «слуги и поденщики истины» (Фихте так именно и говорил) и гасили в себе и в мире все, что способно было противиться и бороться с великим искушением.

И как будто добились своего. Мы слышали, как Соловьев возвестил, что величайшее торжество в отречении от своей воли. И ведь точно — торжество! Если убить в себе живую волю, если отречься от своей личности, теоретическая потребность получит высшее удовлетворение, т. к., кроме как живому человеку с его изменчивыми и капризными желаниями, некому будет нарушать от века установленный порядок и мешать спокойному саморазвитию духа и самодвижению понятий. Ведь не камни же или бревна возопиют, не треугольники же и круги восстанут против неизвестно кем и когда навязанных им законов! Если и людей, вообще все живые существа, заморозить так, чтоб они, точно камни и треугольники, во всем безвольно покорялись, как не радоваться, не торжествовать, не праздновать победу? Как не грянуть тогда das Hohelied des Hellenismus⁴², эту песню песней «чужому Богу», которой греческое «мышление» одарило культурное человечество?

Теперь, думаю, понятно, почему Пушкин не был для Соловьева «мыслителем» и казался ему недостаточно нравственным человеком. Но тогда нужно признать, что и библейский Иов не был мыслителем и что его нравственные качества оставляли желать многого. И, в самом деле, книга Иова больше всего оскорбляла эллинскую образованность. Соловьев о ней почти не упоминает. А вспомнить очень следовало бы — хотя бы не затем, чтоб поучиться у Иова, а чтобы привлечь его к суду и осудить, как Соловьев осудил Пушкина и Лермонтова. Ведь спору быть не может: не Иов с его «воплями» «прав», а правы его

друзья, которые принесли ему свои метафизические утешения. «Я покажу тебе, послушай меня; и что я видел, то расскажу тебе. Что мудрые возвестили и не сокрыли от отцов своих». Пред лицом Иова его друзья развивают те же мысли о «самости» и «своеволии», которые мы только что слышали от Шеллинга, Гегеля и Соловьева. Но Иов не унимается: «Вы, люди, сплетающие ложь, врачи бесполезные все вы. О, если бы вы молчали! Это было бы вменено вам в премудрость» (13, 4, 5). Или — «Слышал я много такого: скучные вы все утешители» (16, 2). «Земля, не закрой моей крови, и да не будет остановки воплю моему» (16, 18). Вся книга — это одно непрерывное состязание между «воплями» многострадального Иова и «размышлениями» его благоразумных друзей. Друзья, как истинные мыслители, глядят не на Иова, а на «общее». Но Иов об «общем» и слышать не хочет, он знает, что общее глухо и немо — и с ним нельзя разговаривать. «Я к Вседержителю хотел бы говорить, и представить мои доказательства Богу желал бы» (13, 3). Друзья в ужасе от слов Иова: они убеждены, что с Богом нельзя разговаривать и что Вседержитель озабочен прочностью своей власти и неизменностью своих законов, а не судьбами созданных им людей. Может быть, убеждены, что он вообще не знает никаких забот, а только властвует. Оттого и отвечают: «О ты, терзающий душу свою в гневе своем! Ужели для тебя опустеть земле и сдвинуться скале с места своего?» (18, 4). И точно, неужто из-за Иова скалам сдвигаться? И необходимости поступиться святыми правами своими? Ведь это предел человеческого дерзновения, ведь это «бунт», «мятеж» одинокой человеческой личности пред вечными законами всеединства бытия! Так должен был бы и Соловьев говорить с Иовом — ведь так приблизительно он говорил по поводу судьбы Лермонтова или Пушкина! Или, вы думаете, что пред лицом живого Иова он стал бы «мыслить» иначе и догадался бы, что бывают случаи, когда молчание становится премудростью? Может быть, с живым он бы не стал так говорить, верней всего, что не стал бы так говорить. Но так как он в своей «философии» старался «мыслить» так, как если бы он сам не был живым человеком и как если бы вообще на свете не было живых людей, то все, что он писал, было как бы повторением речей Елифаза, Виллада и Елигу. Про Иова они говорили, что он пьет хулу, как воду, а про себя каждый из них уверял: «наверное неложны слова мои, беспорочно мыслящий пред тобой» (36, 4). Совсем так, как Соловьев с Пушкиным и Лермонтовым разговаривал.

Но библейский Бог, как известно, рассудил иначе. В конце книги Иова мы читаем (42, 7): «Сказал Господь Елифазу, Феманитянину: возгорел гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы не говорили предо Мною так справедливо, как раб Мой Иов». Т. е. беспорочное (иначе «достоверное») мышление друзей Иова, как жертва Каина, отвергнуто Богом, а «вопли» Иова Бог призрел.

Книга Иова, в которой «вопли» торжествуют над «мышлением», в которой Бог признает, что ради человека может быть нарушен вечный порядок природы и скалы могут сдвигаться с мест своих, казалась грекам наиболее возмутительным из того, что мог придумать и сказать смертный. Для них было аксиомой, что «целое первее частей своих и ими предполагается». Эти слова я, правда, взял из речи Соловьева об Огюсте Конте* — но идея не ему принадлежит, хотя он ее по всяким поводам многократно развивает. Идея стара, как и сама философия, и являлась всегда краеугольным камнем, на котором держались умозрительные системы как древности, так и Нового времени. Сущность и смысл самого понятия «умозрения» — умного зрения в том и состоит, что человек приучается видеть в себе часть единого целого и убеждает себя, что смысл его существования, его «назначение» — безропотно и даже радостно сообразовать свою жизнь с бытием целого. В машине винты, колеса, передаточные ремни и т. д. Но и люди, из которых образуется вселенная, и отдельные части, из которых составляется машина, сами по себе значения не имеют. Смысл их бытия лишь в том, чтоб «целое» — машина в первом случае, мир — во втором, беспрепятственно функционировали и непрерывно двигались в однажды навсегда установленном направлении. Умное зрение открыло «всеединство» (еще Фалес «увидел», что все есть вода, одна и та же вода) — и идея всеединства, идея целого, объединяющего бесконечное множество частей, стала и донныне остается основоположением философии. «Объяснить», «понять» мироздание значит показать, что все части, из которых оно составляется — и живые люди, и неодушевленные предметы, имеют чисто служебное назначение — они должны слушаться, подчиняться, повиноваться.

Правда, Соловьев, как Шеллинг и Гегель, постоянно говорит о свободе. Но вся свобода его сводится, как и у немецких идеалистов, к свободе повиноваться. «Истина» оставляет за собой исключительное право решать, что есть добро и что есть

* Т. VIII. С. 233.

зло, и решает вперед, что добро вовсе не в том, что человек любит, и зло не в том, что ему противно и ненавистно. Добро в том, что истина похвалит человека, зло в том, что она его укорит. И в похвалах истины человек обязан видеть свое высшее благо. О том, чтоб человеку самому была предоставлена свобода решать, что есть зло и что есть добро, не может быть и разговора. Такая свобода отрицается не только за человеком, но и за Богом. И Бог нравственно обязан идти по путям, указуемым добром. Если Бог не покорится, если он предпочтет неистовство и юродство Иова мудрым и разумным речам его друзей — то он дурной Бог и нужно ждать нового, чужого Бога, который, как учил Маркион, вырвет людей из власти Творца, выведет их из созданного им мира и даст им настоящую жизнь.

ХП

Одна из последних статей Соловьева называется «Понятие о Боге» и посвящена защите Спинозы, которого пр. Введенский обвинял в атеизме. Зачем понадобилось Соловьеву оправдывать Спинозу и каков смысл его защитительных речей? При жизни Спинозы, когда обвинения в атеизме и неверии грозили человеку большими опасностями, такого рода заступничество было бы понятно. Допустимо, что даже бесстрашный Спиноза употреблял в своих книгах слово Бог как щит против такого рода обвинения. Но в наше время ни Спинозе, ни его учению ничто не грозит, и даже статья пр. Введенского, как это признает и сам Соловьев, отнюдь не преследует цели очернить Спинозу.

Если все-таки Соловьев так горячо берет сторону Спинозы, то, очевидно, лишь потому, что чувствует в самом деле внутреннюю близость и глубокое сродство между идеями Спинозы и своим собственным религиозным мирозерцанием. Так оно и было, да иначе и быть не могло. Сам Соловьев рассказывает, что Спиноза был его первой философской любовью. Но, кроме того, Спиноза был первой философской любовью и тех вождей немецкого идеализма, которые имели такое влияние на Соловьева. Гегель и Шеллинг критиковали, правда, Спинозу — упрекали его в непонимании динамичности исторического процесса и т. д. Соловьев тоже повторяет эти упреки и часто тоже, как это было принято в его время, противопоставляет спинозовскому догматизму кантовский критицизм. Но все это существенного значения не имеет. Ни критицизм Канта, ни динамизм Гегеля не пошатнули философской позиции Спинозы и

не помогли новой философии вырваться из власти его идей. Основная задача Спинозы состояла в том, чтоб противопоставить разумную истину — истине библейской. Он эту задачу выполнил с такой смелостью и с таким искусством, что после него никто из философов уже не пытался даже иначе «мыслить»: все были убеждены, что, как «доказал» Спиноза в своем «Теолого-политическом трактате», Библия не дает нам истины и даже не претендует на то, чтоб давать нам истину. Если вы спросите, как истина добывается, вы найдете в сочинениях Спинозы ясный, отчетливый и совершенно исчерпывающий ответ на ваш вопрос. Он вам скажет, что люди никогда бы истины не узнали, если бы не было науки математики, которая дает нам *normam veritatem*⁴³, и что он уверен в истинности своих утверждений потому же, почему всякий здравомыслящий человек уверен в том, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. В своих философских изысканиях — касаются ли они частных или основоположных проблем — он следует только указаниям разума, в котором он видит единственного вожатого по пути к истине. Тот, кто отвергает водительство разума, кажется ему жалким и презренным глупцом либо сумасшедшим. *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit?* — восклицает он. Оскорбить, т. е. отказать в повиновении его величеству разуму, по Спинозе, смертный грех, и для человека, этот грех совершившего, нет и не может быть спасения. Самодержавие разума и безусловная, ничем не ограниченная принудительность разумных истин — в этом весь Спиноза. Для него разум — прежде Бога. Что бы он ни говорил о *causa sui*, о *substantia*⁴⁴ и т. д., его Бог не есть Творец мира, а сам тварь — творение вечного, всегда себе равного разума. Не знать этого о Спинозе, не видеть этого в Спинозе Соловьев, конечно, не мог, как не мог он не знать, что для Спинозы Св. Писание было одной из многих книг, в которой встречаются высокие нравственные поучения, но которая тоже полна возмущающими здравый смысл и даже иной раз нравственное чувство, явно вздорными и нелепыми рассказами. Никто из больших философов — с тех пор, как христианство стало признанной, даже господствующей религией в Европе — так резко и вызывающе не говорил о Библии, как Спиноза. Библейский Бог по свидетельству или, вернее, на суде разума, которому присвоена Спинозой высшая власть, есть, в лучшем случае, полезный для тупой и суеверной черни миф; он пугает ее угрозами страшных наказаний и соблазняет обещанием всяких наград — и это неплохо, т. к. чернь нужно держать в узде: *terret vulgus nisi paveat*⁴⁵. Но для

философа принимать такого Бога и ждать истины от той книги, где о таком Боге рассказывается — величайший позор.

Один из наиболее страстных и убежденных последователей Спинозы, знаменитый Шлейермахер⁴⁶ (Дильтей⁴⁷ считал его величайшим протестантским теологом после Лютера) писал: «Nicht der hat Religion, der an die heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen konnte... Von allem, was ich als das Werk der Religion preise und suchte, steht wohl wenig in heiligen Büchern»⁴⁸. И еще: «Die Religion blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden»⁴⁹. По его мнению, стремление большинства людей к бессмертию и тоска по бессмертию имеют своим источником лишь отвращение к тому, что составляет истинную цель религии. «Вспомните, объясняет он, что религия стремится лишь к тому, чтобы резко определенные черты нашей личности расширялись и постепенно стирались в бесконечности, дабы мы, постигая вселенную, поскольку возможно сливались с ней; они же всячески противятся этому; они не хотят выйти из привычной ограниченности, они не хотят быть не чем иным, как проявлением ее, и боязливо озабочены о своей личности; так что они дальше всего от мысли ухватиться за единственную возможность, которую им дает смерть, чтоб избавиться от этой ограниченности; наоборот — они боятся этого, они хотят взять ее с собой и за пределы этой жизни и стремятся разве к тому, чтоб приобрести более широко видящие глаза и лучшие члены тела... Но чем больше стремятся они к бессмертию, которого нет и которое они даже не могут мыслить — ибо как можно представить себе временное существование бесконечным? — тем больше теряют они то бессмертие, которое они всегда могут иметь, да притом теряют и смертную жизнь, отдаваясь мыслям, которые тщетно терзают и пугают их... Лучше бы стремились они уже здесь уничтожить свою личность и жить в Едином и во Всем. Кто приучился быть большим, чем он сам, тот знает, что он мало теряет, если теряет самого себя». Таким образом, «цель и характер религиозной жизни — не есть то бессмертие вне времени и за временем, точнее после нашего времени, но все же во времени, но бессмертие, которое мы имеем непосредственно в этой временной жизни и которое представляет задание — над ним же мы постоянно работаем. В конечности бытия объединиться с бесконечным, быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертие религии».

В приведенных словах — итог философии Спинозы. Я нарочно предоставил слово Шлейермахеру, чтоб избежать наре-

каний и упреков в том, что я по-своему истолковываю Спинозу. Так же его воспринимал Лессинг, так же понимали его немецкие идеалисты — Фихте, Шеллинг и Гегель. Св. Писание не нужно, не нужен и живой Бог Св. Писания, с которым люди связывали свои надежды на бессмертие. У Спинозы ведь сказано: *sentimus, experimurque nos aeternos esse*⁵⁰. И он же почитал, что высшим достижением нашим является *cognitio unionis quam mens cum tota. Natura habet*⁵¹. Разве можно оспаривать, что чувство единения с природой есть лучшее, чего можно желать себе? Или что испытывать вечность в каждое мгновение есть бессмертие религии? Это непререкаемые, принудительные истины. О том, кто установил непререкаемость этих истин, откуда их принудительная сила, строжайшим образом возбраняется спрашивать. Это значило бы совершить *laesio majestatis rationis*⁵². Еще в большей мере повинен в том же всякий, кто дерзнул бы противопоставить вышеназванным истинам противоположные, кто, не довольствуясь вечностью во мгновении, стал бы добиваться действительного бессмертия или усмотрел бы высшее благо не в единении с природой, а в чем-либо ином. Конечно, на такое дерзновение способны только «самости», живые люди, такие, как Иов, о котором у нас сейчас шла речь, или Пушкин, или ап. Павел — словом, кто-либо из тех, кто, будучи создан по образу и подобию Божию, чувствует на себе благословение Творца и не соглашается видеть свое «назначение» в безропотном исполнении предписаний неизвестно откуда и когда пришедших законов. Шлейермахер, как Шеллинг и Гегель, отлично понимает, откуда грозит наибольшая опасность их умозрению или мирозерцанию и потому пользуются всеми находящимися в их распоряжении средствами, чтоб привести к молчанию и обессилить единственно возможного противника. Иов — личность, ап. Павел — личность, сам Бог Св. Писания — личность, все это есть нечто ограниченное, а потому несовершенное, все это, стало быть, нужно истребить, уничтожить. Если Иов оплакивал свои несчастья — это потому, что он не умел возвыситься над собой. Если ап. Павел говорил: «Когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают» (1 Кор. 15, 32) — это потому, что он не умел постичь своего единства с природой. Учитель же сказал: *non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere*⁵³. Сам Бог, которого в Писании называют людьми своим Небесным Отцом и который принимает участие в наших скорбях и радостях, — есть тоже несовершенное и ограниченное существо — и, стало быть, подлежит истреблению и уничтожению.

Кто это внушил Спинозе? Кто решил, что нельзя ни плакать, ни смеяться, ни проклинать, а нужно только понимать? И что всякая личность предполагает ограниченность и несовершенство? В том-то и все дело, что «понимать» — значит отказаться от всяких «кто». Не кто-то решил, а что-то решило, и даже не решило, а просто осуществило. Не решал же никто, что отношение окружности к диаметру есть постоянная величина, или что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Не решал тоже никто, что человеку полагается только понимать и нельзя ни плакать, ни смеяться, ни проклинать, что бессмертие религии есть вечность во мгновение и что Шлейермахер проникает глубже в тайну мироздания, чем Св. Писание. И это хорошо, что все само собою решается, что нет господина, а есть господство, *Herrschaft*, она же *Herrlichkeit*, есть *Selbstbewegung des Begriffes*⁵⁴, которым Гегель очаровал даже своего непримиримого врага Шеллинга.

Соловьев никогда не говорит, как Шлейермахер, что ему Св. Писание ничего не дало, что он сам все и без Писания знает. Наоборот, он всегда опирается на Библию, для него Библия не обыкновенная книга, а боговдохновенная. Но, как Спиноза и Гегель, он все же убежден, что Библию нужно повести на суд разума. — Много есть ведь священных книг, как и много религий; должен, стало быть, существовать какой-нибудь беспристрастный и бесстрастный судья, который нам скажет, какая из священных книг настоящая и какая религия — истинная. Этот судья один для всех — и для Шеллинга, и для Гегеля, и для Спинозы, и для Соловьева — отказать ему в повиновении нельзя, ибо *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*⁵⁵. *A ratio*⁵⁶ — мы уже знаем — есть те «законы», неизвестно когда и откуда пришедшие, власть которых держится тем, что никто не смеет их спросить, почему им дано неограниченно господствовать над людьми и мирозданием.

И, когда Соловьев вслед за Спинозой или вместе с ним хочет составить «понятие о Боге», он обращается к тому же судье, к которому за решениями ходил Спиноза. И, конечно, слышит тот же приговор, какой услышал и Спиноза. Этот судья сказал Спинозе, что библейский Бог есть Бог невежественных и суеверных людей, наивно перенесших на Бога черты, которые они наблюдали в себе самих, и что задача философии во что бы то ни стало рассеять это заблуждение. Соловьеву тоже уже поневоле приходится бороться с тем же заблуждением и искать для библейского Бога более совершенного, соответствующего требованиям разума, преемника. Достигает он этого путем таких же рассуждений, какие мы сейчас слышали от Шлейермахера.

XIII

Мы помним, что для Шлейермахера путь к истинной религии есть преодоление в человеке личности, и истинный Бог для него тоже есть Бог, в котором стерлись все индивидуальные черты. В этом он является верным учеником Спинозы, на которого он буквально молился. Мы помним тоже, что Шеллинг и Гегель, хотя они и уверяли, что далеко обогнали Спинозу, в этом смысле до конца жизни оставались правоверными спинозистами. И для них — начало премудрости есть отвращение к своей самости. То же мы слышали и от Соловьева. Он всегда проповедовал, что идеал человека есть отречение от себя и своей воли и видел в таком отречении путь к высшему достоинству и назначение человека.

В статье «Понятие о Боге» он вновь повторяет все эти знакомые нам общие места философии, ссылаясь даже (в этой статье, вопреки обыкновению, Соловьев всего один раз ссылается на Писание) на будто подтверждающие их евангельские тексты, «кто бережет душу свою, тот погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее» и делает отсюда вывод: «Что мы обыкновенно называем нашим Я или нашей личностью, есть не замкнутый в себе полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (*hypostasis*) чего-то другого, высшего». В Писании душа нигде не называется подставкой, а в тех местах Евангелия, на которые хочет опереться Соловьев, везде сказано «кто потеряет свою душу ради Меня», т. е. ради Бога, что придает им совсем другой смысл. Но и не это самое важное. Важно, что, называя человеческую личность подставкой, Соловьев подготавливает нас ко второму, более существенному, я бы сказал, роковому, выводу: «Если в человеке, — пишет он, — личность есть только подставка другого, высшего, то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое, высшее, в котором наша личность может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в не испытанную нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, т. е. Божество, по необходимости признать Сверхличным?» * «Правильно», «следует по необходимости» — кто создал эти правила, кто установил такую необходимость? В Писании таких правил и такой необходимости — и в помине нет. Так говорил Шлейермахер, но он сам признался, что нашел

* Соч. Т. VIII. С. 18.

свою «религию» не в Писании. Так говорил Спиноза, на которого Шлейермахер променял Писание, но Спиноза тоже считал, что Библия хороша для невежественных и суеверных людей, а сам за своими истинами ходил туда, где решались судьбы перпендикуляров и треугольников. Соловьев, очевидно, соблазнился — пошел туда, куда его повел Спиноза. «Божество, — продолжает он, — не безлично, не бессознательно, не безвольнo... Самый положительно религиозный человек сейчас же поймет нас и согласится с нами, если мы ему скажем, что Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши, и т. д.» *. Всякий ли религиозный человек согласится — это, конечно, слишком сильно сказано: пророки и апостолы наверное бы не согласились. Это чувствовал и Спиноза, выразивший ту же мысль много лучше и глубже: «Воля и разум Бога, — писал он, — имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным». Я говорю, что Спиноза выразил свою мысль много лучше и глубже, ибо в его словах вы слышите полный отрыв от Св. Писания и вместе с тем нестерпимую боль, которую он испытал, оторвавшись от того, что было для него словом Божиим. Соловьев даже как будто не подозревает, что кроется в спинозовском «понятии о Боге», и оттого ему не больно. Он думает, что его «правильно» и «следует по необходимости» — т. е. его собственные размышления, приведут его к тому же «единому на потребу», к какому «вдохновение» приводило пророков и апостолов — он, вы помните, себя убедил в этом и нас хотел в том же убедить.

Но теперь мы видим, что совсем не к одному и тому же. Пророки пришли к живому Богу, Творцу неба и земли — соловьевские же «правильно» и «следует по необходимости» дали людям множество очень полезных и нужных истин (сумма углов в треугольнике равняется двум прямым и т. д.), но от Бога увели и поставили над людьми вечные, неизменные законы — идеальные, конечно, сущности, — но так же похожие на Бога пророков, как пес, лающее животное, походит на созвездие Пса.

* Ту же мысль высказывает Соловьев в своей речи об Огюсте Конте, в *Grand Ktre* ⁵⁷ которого он узнал все черты того божества, понятие которого он выясняет в статье о Спинозе: «Чтоб сказать одним словом — это существо сверхличное, а лучше это сказать двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея».

Когда змей прельщал первого человека, он тоже ссылался на всякие «правильно» и «следует по необходимости» — на совокупность тех принудительных принципов мышления, которые, под названием синтетических суждений *a priori* через много тысяч лет легли в основу «Критики чистого разума». Или, если хотите, висевшие на запретном дереве плоды и были те синтетические суждения *a priori*, которые, как учил Кант, делают возможным наше познание и дают ему характер всеобщности и обязательности.

Соловьев как будто бы не хочет за синтетическими суждениями *a priori* признать решающее значение: «Во всякой действительной религии Божество, т. е. высший предмет благоговения или религиозного чувства, непременно признается, как данное в опыте» *. Но ведь и «Критика чистого разума» открывается такими же словами: «Без сомнения, все наше знание начинается с опыта». А потом явились суждения, и они-то, как оказывается, преобразовали опыт в познание или истину. Метафизике оттого, как мы помним, было отказано в праве на существование, что она оказалась вне покровительства суждений *a priori* и, в силу этого, лишена власти над людьми: всякая власть ведь от суждений. И точно, если «предмет религии», т. е. Божество, есть «только» данное в опыте, то кто же поручится, что на смену ему не явится какой-нибудь другой «предмет», тоже данный в опыте? И благоговение тут не поможет, не спасет «Божества». Мало ли пред чем люди не благоговеют! Шлейермахер благоговел пред Спинозой, но Соловьев, конечно, не согласится видеть в Спинозе Божество. Словом, никакой опыт не дает всеобщей и необходимой истины. И ни из какого опыта не «следует», что «Божество сверхлично», ни из индивидуального опыта Спинозы, ни из коллективного опыта буддистов, который призывает на помощь Соловьев. «Божество сверхлично» — это диктуется все теми же синтетическими суждениями *a priori* или «законами, пришедшими неизвестно когда и откуда», которые прежде уже продиктовали человеку требование о самоотречении и принудили его думать, что «если он скажет: я не хочу своей воли, то это будет его высшим торжеством». Не «опыт», а они, эти законы, предварительно расправившись с человеком, потом набросились и на Бога. И, в самом деле, если эти законы потому законы, что у них нет своей воли, а есть только власть, и если им предоставляется автоматически решать, что есть истина и что есть добро, то не есте-

* Там же. Т. VIII. С. 13.

ственно ли, что они не согласятся позволить кому бы то ни было, а в особенности «Всесовершенному Существу» обладать свойствами, которых у них нет и быть не может? В Писании сказано: будьте совершенны, как Отец ваш Небесный, законы захотели, чтоб Отец Небесный был во всем подобен им. И Соловьев покорился. Он отказался от своей воли, променял ее на благоговение пред бесплотными, но зато бездушными существами и глубоко уверовал, что «нравственная обязанность» всех людей — следовать его примеру... Не есть ли это и в самом деле высшее торжество? Высшее торжество того начала, которое олицетворено в библейском змее? «Теоретическая потребность», потребность *intelligere*⁵⁸, такая естественная и законная, как утверждал Соловьев, сделала то, что плоды с дерева познания добра и зла стали ему милее, чем прочие плоды, которые Бог предложил сперва обитателям Эдема⁵⁹, а потом и всем бесчисленным поколениям людей, от них родившихся. Безличные или сверхличные принципы позвали на свой суд Библейского Бога — и осудили его. Соловьев совершенно спокойно пишет: «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». И еще раз: «То понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает первому и непремennomу требованию истинного богопочитания и богомыслия». Но кто и как будет пополнять и исправлять Спинозу? Куда пойдет Соловьев за указаниями? Явно, что туда же, где он узнавал до сих пор все, о чем он нам рассказывал, где он добывал свою религиозную философию. Опять спросит Гегеля или Шеллинга, они ему напомнят, что «безнравственное по самому своему существу учение не может быть философией. Наша обязанность быть убежденным, что все безнравственное само по себе и в своем корне неразумно и, наоборот, то, что познает высший разум по своей сущности, нравственно и должно согласоваться с нравственными требованиями»*, и у него явится исходный пункт для размышлений. Но ведь мы уже знаем, к чему такие размышления

* *Schelling*. III. 735, 739.

приводят. И знаем тоже, что они внушены Шеллингу самим же Спинозой. Нравственность и разум потребуют, чтоб человек не плакал, не проклинал и не смеялся, и в награду за это предложат всеединство с венчающим его *intelligere*. Так оно, конечно, и вышло. Усовершенствованное и пополненное понятие о Боге потребовало, вслед за нравственностью, того же, и теоретическая потребность получила полное удовлетворение. Вот что говорит Соловьев о Церкви: «Чтобы Церкви быть реально основанной и созданной, необходимо ее членам прежде всего так же покорно к ней относиться, как камни относятся к зданию, не спорить с зодчим и не осуждать его планов». Так, буквально так, пишет Соловьев. И не думайте, что это случайная обмолвка, *lapsus linguae*⁶⁰. Наоборот, в этих словах выразилось все, что вдохновляло Соловьева и тех, у кого он учился. Человек, *qui sola ratione ducitur*⁶¹, и в самом деле не может мыслить до тех пор, пока все, что должно служить предметом его мышления, не превратится в камни, безвольно и безропотно подчиняющиеся всякому на них воздействию. Он убежден, что «зодчий» мироздания так же слаб и беспомощен, как и он сам, и тоже может строить только из мертвого, абсолютно недвижимого и безвольного материала. Как мало похоже это на то, о чем повествуется в Библии! В Библии Бог создал из праха живого человека, а наш разум всеми силами стремится превратить живого человека в бездушный прах — в камень, как говорит Соловьев.

XIV

Таково последнее слово «религиозной философии» Соловьева. Он принял Бога Спинозы. Оправдались слова пророка Даниила (11, 36); «И возгордится, и превознесет себя выше всякого Божества, и о Боге богов станет говорить чудовищное и будет иметь успех». И ап. Павла: «Так во храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 посл. Фес. 2, 4). Иначе и быть не могло, раз Соловьев поставил себе задачу «оправдать» Бога пред разумом. Пророческому видению открывается совсем не то, что находит *mens ducente ratione*⁶². Ибо пророки спрашивают не там, где спрашивает человеческий разум.

Но последнее слово философии Соловьева не было его последним словом. Как читатель знает, к концу жизни в нем произошла «перемена душевного настроения». Перемена заключалась в том, что он почувствовал совершенную невозможность

поклоняться той умозрительной истине, которую он проповедовал в течение своей двадцатипятилетней литературной деятельности. Плоды с дерева познания добра и зла стали ему казаться несущими не жизнь, а смерть. В «Трех разговорах» он пишет: «Несомненно, что антихристианство, которое по библейскому воззрению, и ветхозаветному, и новозаветному, обозначает собой последний акт исторической трагедии, что оно будет не простое неверие или отрицание христианства или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу прямо враждебны Христу и Духу Его» *. Кто же этот самозванец, предсказанный в книгах Ветхого и Нового Завета? Что это за «силы», враждебные Христу и Духу Его? Думаю, что читатель без труда узнает в них ту безличную или сверхличную сущность, Substantia, которую Спиноза, а вслед за Спинозой представители немецкого идеализма и Соловьев поставили на место Бога Св. Писания, и поймет, почему при обсуждении религиозной философии Соловьева мы каждый раз неизменно наталкивались на один и тот же вопрос: кто последний судья, к кому обращаться нам с нашими тревогами и сомнениями? К «разуму» — с его принципами и началами, который открыл нам, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, и все прочие бесчисленные истины, составляющие содержание положительных наук, или к Богу, создавшему небо и землю? Обратимся к разуму — получим законченную философию всеединства, удовлетворяющую «теоретическую потребность», дающую обязательные для всех истины и обязательную для всех мораль — в ней же высшее благо человека. Не признаем разума — «мышление» станет невозможным и ненужным, в наших душах зашевелится первозданный хаос и из-за понятных, принудительных истин, послушно передвигавшихся по извечным законам в пределах вселенского единства, вырвутся на волю бесчисленные самости, которые в течение тысячелетий держала в оковах философия, с их неутоленными желаниями, неутешными скорбями, с их *ridere, lugere et detestari* ⁶³, которых предостерегал Спиноза.

Как мы помним, истинам разума дано господствовать только над покорствующим им материалом. Они умеют строить только из камня. Оттого всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу. Теория познания исходит из идеи необходимос-

* Соч. Т. VIII. С. 527 («Три разговора»).

ти, — т. е. принудительной истины. Этика — из идеи добра, т. е. тоже принудительной нормы. Соловьев, как мы знаем, всеми силами добивался того, чтоб отнять у человека его свободу, доказывая ему, что он не может преодолеть самоочевидности и обязан видеть свое назначение в покорности правилам. Хотя он всегда твердил, что больше всего на свете он любит свободу, человеческая свобода на самом деле казалась ему страшным чудовищем: он мечтал только о том, чтоб силой, хитростью, убеждением привести людей в такое состояние, когда они перестают «быть для себя» и потому могут исполнить свое «назначение» — камней в естественно (т. е. тоже безвольно) возводимом безличным или сверхличным зодчим здании*. Вся философия Соловьева, как и его учителей, только к тому и сводилась: уговорить, убедить, принудить — словом, привести к покорности человека безличным силам.

И вот, когда задача была исполнена, когда он сам и все люди, казалось, действительно превратились в камни — камни возопили. В «Трех разговорах» Соловьев даже не вспоминает о Спинозе, Гегеле и Шеллинге, ни о всех тех соображениях, которые привели его к эллинской истине и эллинскому добру. То, что «желательно, понятно и спасительно само по себе» (т. е. то, что прославлялось эллинским «умозрением»), что удовлетворяет теоретическую потребность и приносит высшее благо — кажется ему даром Антихриста. Соответственно этому и умозрение теряет над ним свою власть. От умозрения философов какая-то сила, которой он не называет и назвать не умеет, «понесла» его к юродству пророков и апостолов. «Три разговора» — не рассуждение, а комментарий к Апокалипсису. В противоположность тому, чему он учил прежде, он теперь словно хочет сказать: пути эллинского «мышления» приводят совсем не к тому, что открывается пророческому вдохновению, и всякая попытка оправдать эллинское умозрение ссылками на Св. Писание есть величайшее преступление, смертный грех, о ко-

* И здесь Соловьев рабски следовал за немецкими идеалистами. Шеллинг тоже всегда прославлял свободу, — но это не мешало ему рекомендовать своим слушателям следующий отрывок из Фенелона: «L'unique chose qui est véritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce celle dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée, non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires, mais afin que nous la rendions toute entière, telle que nous l'avons recue et sans en rien retenir. Quiconque reserve le moindre desir ou la moindre repugnance en propriété M fait un larcin à Dieu»⁶⁴ (Schellings Werke. III. 719).

тором повествуется в Библии. Спиноза, мы помним, властно предостерегал против *laesio majestatis rationis*⁶⁵. И Соловьев вторил ему. Ему представлялось, что, отказавшись от разума, он откажется от лучшего, что есть в жизни. Все — человеческую душу, человеческую свободу, даже самого Бога, он сложил на алтарь разума. И был убежден, что такой, хотя бы в идее упорядоченный мир, мир, где нет неожиданностей и своеволия, где все понятно и объяснимо, много лучше, чем тот мир, в котором мы живем. Как Маркион, он видел смысл аскетизма в том, что люди отказываются от созданного Богом мира и замыкаются в мире, созданном их разумом. Как Шлейермахер, он искал вечности во мгновении и, как Ренан, хотел поклоняться в духе и истине. Оттого он осудил Пушкина и Лермонтова, отвернулся от русской литературы и даже не слышал своих современников, Достоевского и Ницше. Его пугали «самости» и «произвол» — разумные соображения усыпили в нем способности, которыми одарил Бог человека, создавши его из праха. Но хуже всего, что в этом наваждении (*enchantment et assoupissement surnaturel*⁶⁶, как выражался Паскаль) он видел и научил видеть своих последователей служение Богу, нимало не подозревая, что он служил делу вечного врага Творца, того безличного и потому безразличного ко всему начала, которое, не имея само жизни, «естественно» уничтожает и погашает всякую жизнь. Змей Св. Писания, он же Антихрист, Антибог, и был воплощением этого «начала». Плоды с дерева познания можно было созерцать, можно было даже любоваться ими — они, как сказано, были прекрасны на вид, но есть их, претворять их в себя значило отдавать себя во власть тем «самозванным» силам, от которых идет смерть...

Для умозрения все это непостижимо, все это бессмысленно. Для умозрения плоды с дерева познания добра и зла — суть истоки, начала, корни жизни. Но «книга за семью печатями» повествует об ином и открывает иное даже тому, кто сам когда-то писал: в начале было слово. Нужны особые душевные переживания, чтоб наша заснувшая в сверхъестественном оцепенении душа почувствовала в себе силы для последней и великой борьбы с наваждением. Нужно, забыв заветы эллинства, его мудрость и его стремление к *aquiscentia animi*⁶⁷, вновь научиться ужасаться, плакать, проклинать, терять последнюю надежду и вновь находить ее, чтоб выкорчевать из своей души ту веру в безличные начала (Антихриста, Антибога), в которые перевоплотились и продолжают перевоплощаться соблазнившие человека плоды с запретного дерева. В этом — апокалиптика, в

этом загадочное юродство пророков и апостолов. Исаия вещает: «И смерть будет уничтожена на веки, и Господь Бог отрет слезы со всех лиц» (Ис. 25, 8). Об этом же говорит и сын грома: «И отрет Бог всякую слезу с очей их и смерти уже не будет; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет: ибо прежнее прошло» (Апок. 21, 4).

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

Соловьев об этом не спрашивает — «прежнее прошло». Как праотец Авраам, он, повинуясь призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие, постиг великое искусство — не спрашивать, не оглядываться, и пошел, не зная, куда идет... *Mens ducente ratione*⁶⁸, снова ужаснется. Но сомнения быть не может: в обетованную землю приходит лишь тот, кто не знает, куда идет.





ИССЛЕДОВАНИЯ И СУЖДЕНИЯ



Б. Н. ЧИЧЕРИН

Мистицизм в науке

Владимир Соловьев «Критика отвлеченных начал»
<отрывок>

IV НАЧАЛА ПОЗНАНИЯ

Нравственная философия выставляет известный нравственный идеал, требуя осуществления его в действительном мире. Но возможно ли это осуществление? спрашивает г. Соловьев. Не есть ли такое требование чистая фантазия? Этого вопроса этика решить не может, ибо для этого необходимо знание объективного мира. Религиозное начало, с своей стороны, требует уверенности в подлинном бытии Бога, свободы и бессмертия. Тут нравственная задача становится в зависимость от вопроса метафизического. Таким образом, и здесь и там оказывается необходимость от рассмотрения нравственных начал перейти к исследованию начал теоретических.

В этой новой области прежде всего представляется вопрос: что такое истина, и какой имеем мы критерий, или мерило истины? Исследование этого формального вопроса, говорит г. Соловьев, должно предшествовать всему остальному, ибо только имея понятие о том, что такое истина, мы можем знать, что есть истинного в нашем познании.

Г-н Соловьев предварительно определяет истину, как то, что есть. «Это определение, — говорит он, — настолько обще и широко, что против него никто не станет спорить, а потому мы и должны положить его в начало нашего исследования, ибо нельзя принимать за основание положения спорные».

Без сомнения, так; прибавим, однако, что необходимо самым точным образом определить, что разумеется под такого рода бесспорным положением. <...>

Что же означает выражение: *то, что есть*? Есть и ложь, ибо она существует в нашей голове. А так как ложь противоположается истине, то бытие, о котором идет речь, замечает г. Соловьев, не есть бытие вообще, а бытие, независимое от наших субъективных представлений. Надобно, чтобы эти представления соответствовали независимому от них бытию; тогда только они носят на себе характер истины.

И это совершенно верно; но мы сделаем тут маленькую оговорку. Истинным знанием в этом смысле может быть не только знание положительное, но также и отрицательное. Кто воображает, что есть то, чего нет на самом деле, тот имеет ложное знание; но кто утверждает, что нет того, чего нет и в действительности, тот имеет истинное знание. В этом смысле мы можем иметь истинное знание даже совершенно невозможного предмета. Невозможность квадратуры круга или вечного движения доказывается математически и составляет совершенно достоверное, следовательно, истинное положение, в противоположность ложному утверждению возможности решения этих задач. Следовательно, под словом: *то, что есть*, мы должны понимать и положительное и отрицательное, и действительное и возможное бытие.

Этою, по-видимому, неоспоримую оговоркою бросается свет на другой признак истины, указанный г. Соловьевым, именно, на требование, чтобы она была тождественна с собою. «Ставя вопрос об истине, — говорит г. Соловьев, — мы подразумеваем истину, а не что-нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуем, чтобы она была *тождественна с собою*, была себе равною или не противоречила себе».

И с этим нельзя не согласиться, если понять это в том смысле, что об одном и том же предмете нельзя высказать зараз двух противоречащих суждений; <...> если же мы об одной и той же вещи говорим, что она в одно и то же время есть и не есть, то мы хотим этим сказать, что она изменяется, и тогда мы не можем сказать о ней в то же время, что она не изменяется, а пребывает в бытии. Вот все, что заключается в означенном признаке. Но г. Соловьев под тождеством с собою понимает нечто совершенно иное, именно, *единство* истины, которое, по его мнению, заключается в ее тождестве. «Ибо, — говорит он, — хотя мы допускаем возможность многих истин, но только под тем условием, чтобы то, что их делает истинным (*causa formalis* истинности), было одинаково во всех, или было одно и то же во всех, так как в противном случае, то есть, если бы то, что есть истина в одном, не было бы истиной в другом, или, что

то же, если в одном истинною было бы одно, а в другом — другое, то истина не была бы тождественна с собою; если же она должна быть тождественною, то, следовательно, она должна быть и единою».

Перевертываем несколько страниц, и мы находим дальнейший вывод из того же положения. Если истина едина и себе равна, говорит г. Соловьев, «то истинным в вещах может быть только то, в чем они равны между собою, что у всех есть единого и общего. Другими словами, предмет истинного знания есть не вещь, в отдельности взятая, а общая природа всех вещей».

<...>

Отсюда г. Соловьев заключает, что то, что мы называем истиной, не ограничивается простою действительностью, а имеет характер неизменности и всеобщности. Истинно не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть *везде и всегда*.

Читатель видит, как далеко мы ушли от первоначального определения: *истина есть то, что есть*. Из невинной тавтологии, из того, что истина не должна себе противоречить, выводятся прибавляемые к слову *есть*, но отнюдь не заключающиеся в первоначальном определении признаки: *везде и всегда*. Но этот вывод, очевидно, добывается только с помощью игры слов. Первоначальное, бесспорное определение не содержало в себе ничего другого, кроме утверждения, что для признания за известным нашим представлением характера истины необходимо, чтобы оно не было только нашим представлением, а чтобы ему соответствовало какое-нибудь внешнее бытие, положительное или отрицательное, действительное или возможное. <...> Но мы отнюдь не утверждаем, что если внешнее бытие, соответствующее нашему представлению, существует в данном месте или в данное время, то оно, в силу тождества с собою, непременно должно существовать всегда и везде. Это было бы не только ничем не оправданным заключением, но и просто нелепостью. В силу этого начала, мы должны бы были считать ложью все прошедшее и все частное, ибо, если оно не может быть признано истинною, то, в силу основного противоположения, которым сам г. Соловьев характеризовал истину, оно должно быть признано ложью. <...> История и геология, по этой теории, будут ложными науками; да и все науки будут ложны, ибо то, что есть истина в человеке, например, разумная его природа, не есть истина в растении или в камне, ибо в них разумной природы не обретається. И если г. Соловьев возразит, что он имеет в виду не относительную, а безусловную истину (ибо в некоторых местах г. Соловьев к эпитету *настоящая* не-

заметно прибавляет эпитет *безусловная*), то мы ответим, что в установленном им первоначальном понятии об истине этот эпитет не заключается, да и не может заключаться, ибо общее понятие об истине должно одинаково прилагаться к истине относительной и безусловной, частной и общей, положительной и отрицательной. Понятие о безусловной истине составляет необходимое требование человеческого ума, но оно не может быть выведено из чисто формального определения истины вообще.

Но г. Соловьев и на этом не останавливается. Из тождества и единства истины он выводит не только то, что мы истинным должны признать лишь постоянное и неизменное в вещах, но и то, что все вещи в совокупности составляют нечто единое. Истиной, говорит он, мы называем то, что есть. Но есть все. Следовательно, то, что не есть все, отдельный предмет, не есть истина. Все необходимо предполагает единое, ибо многое само по себе не есть все; оно есть все, лишь поскольку оно содержится в едином. <...> Отсюда г. Соловьев заключает, что истина есть всеединство.

Нетрудно видеть, что и этот вывод весь основан на игре слов. Когда мы говорим, что есть все, то под словом *все* мы разумеем совокупляемое в нашем уме представление вещей, из которых каждой принадлежит признак *есть*; но из того, что мы эти вещи обозначаем совокупным названием, отнюдь не следует, что этот признак принадлежит только совокупности и что, так как отдельная вещь не есть совокупность вещей, то ей этот признак не принадлежит. Наоборот, мы этот признак приписываем совокупности единственно потому, что мы приписываем его каждой вещи в отдельности, и если бы которой-нибудь из них он не принадлежал, то мы не могли бы приписать его всем. Самое слово *все* не значит единое, а только совокупное.

Признаемся, мы совершенно не можем понять, каким образом такой философский ум, каким, несомненно, обладает г. Соловьев, может серьезно заниматься такою схоластическою софистикою. <...>

Эти странности объясняют нам, почему г. Соловьев предпочитает мистику логике. Можно ожидать также, что его критика рациональных начал окажется слабою. К сожалению, прозрачный вывод понятия об истине портит и весьма дельную критику эмпирических начал, которою г. Соловьев начинает свое исследование о человеческом познании. <...> Г-н Соловьев разбирает прежде всего различные виды догматического эмпиризма, пытающегося, на основании опыта, определить сущность вещей. Он доказывает, что такое определение выходит из

пределов опыта и составляет плод умозрения, которое из данных, представляемых внешними чувствами, делает заключение о том, что не подлежит чувствам. <...> Отсюда высокое значение рациональной философии, которое признается и г. Соловьевым. <...> «...Если, таким образом, каждая отдельная наука в своем опытном элементе получила материал, а в умозрении научную форму, то все частные науки в совокупности, по отношению к рациональной философии, представляют материал, который от этой философии получает форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то есть форму истинного знания».

После этого, казалось бы, можно ожидать, что г. Соловьев даст нам самый тщательный и подробный разбор оснований умозрительной философии. <...> К сожалению, мы у г. Соловьева встречаем совершенно обратное. Именно к этому существеннейшему предмету своей критики он отнесся с изумительной легкостью. Сказавши, что догматический рационализм необходимо переходит в рационализм критический, ибо разум не оставляет ничего не доказанным и подвергает критике собственные познавательные способности; указавши затем, в кратких словах, на то, что критический рационализм скорее ставит вопрос, нежели его разрешает, ибо он между умозрением и опытом, между формой и содержанием полагает безусловную раздельность, не исследуя взаимного их отношения, г. Соловьев замечает, что при дальнейшем определении этого отношения рационализм, в противоположность эмпиризму, оказавшемуся недостаточным, становится на сторону чистого разума, и из него хочет вывести все содержание знания. На таком предположении основывается абсолютный рационализм, развитый преимущественно Гегелем. Но далее, вместо того чтобы подвергнуть воззрения Гегеля обстоятельной критике, г. Соловьев просто ссылается на то, что отвлеченный рационализм успел уронить умозрительную философию в глазах большинства, и несостоятельность его давно уже стала очевидною для общего сознания, а потому, говорит он, «я нахожу возможным, говоря об этом отвлеченном принципе, ограничиться лишь немногими словами».

Конечно, это весьма легкий способ отделаться от задачи, но способ, едва ли достойный философа. <...> Что умозрительная философия потеряла свое прежнее значение, это несомненно; что человеческий ум, не довольствуясь отвлеченным знанием, кинулся в противоположную сторону и отдался опытной науке, это тоже несомненно и имеет, в известных пределах, свое весь-

ма законное основание; но разве какое бы то ни было современное увлечение может избавить мыслящий ум от потребности наследовать самое существо дела, в особенности когда он сам видит всю односторонность этого увлечения? <...>

Такое суждение еще менее может быть оправдано, если мы вспомним, что результаты, добытые умозрительною философиею, и в особенности высшим ее представителем, Гегелем, вошли как плоть и кровь в важнейшие науки, касающиеся человека. В истории, выведенное идеализмом начало развития сделалось господствующим, и сам г. Соловьев, как увидим далее, усваивает себе именно формулу Гегеля. В правоведении утвердилось установленное тем же Гегелем понятие о государстве. Его воззрения на гражданское общество послужили исходною точкою для исследований некоторых из замечательнейших современных немецких ученых. Даже доведенные до крайности начала гегелизма до такой степени сохранили еще свое владычество над умами, что именно на этих извращенных началах строят свои системы новейшие корифеи социализма, Лассаль¹ и Карл Маркс. Лассаль прямо объявляет философию Гегеля квинтэссенциею всякой научности, а мнение Лассалья, как известно г. Соловьеву, имеет некоторый вес в глазах так называемого большинства. Далее, в области эстетики достаточно упомянуть Фишера². Наконец, самые основательные современные историки философии вышли из школы Гегеля. Таковы Эрдман, Целлер, Куно Фишер³. В этом отношении новейший из всех философов, который, сам не будучи последователем Гегеля, признает, однако, великое его значение в философии, Гартман⁴, говорит: «Что в различных философиях действительно существует развитие, этому впервые научил нас Гегель, который отдельно описанные прежде обломки мыслей соединил в одну органически связанную и гармонически завершающуюся группу» *. И ввиду всего этого, г. Соловьев считает возможным покончить с Гегелем в немногих словах, что не мешает ему, как увидим далее, пользоваться для своих целей диалектикою Гегеля, когда она ему оказывается нужною. <...>

«Разум, — говорит г. Соловьев, — есть некоторое *соотношение*, именно, соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть *форма* истины; соотносящиеся же, то есть “все”, составляют содержание истины, а то “единое”, которое обнимает собою или содержит в себе все (будучи всем), есть безусловное *начало* или принцип истины. Понятно, что если все-

* Phil. des Unbewussten. 1873. S. 327.

единство есть форма истины, то этим предполагается безусловным существующим то, чего оно есть форма, то есть, единое и все или всё, ибо соотношение предполагает соотносящихся. Если же мы форму истины примем, как это делает отвлеченный рационализм, за самый принцип истины, из которого должно быть выведено и все содержание истины, в таком случае мы будем иметь в начале одну пустую форму без того, чего она есть форма, или соотношение без соотносящихся, то есть, чистое ничто».

Итак, разум, по определению г. Соловьева, есть соотношение без соотносящихся. <...> Если мы станем искать доказательств, почему г. Соловьеву вздумалось определять разум как чистую нелепость, то мы ровно ничего не найдем. <...>

Нельзя не пожалеть о том, что г. Соловьев, вместо того чтобы довольствоваться обиходным понятием формы, представляющим, в сущности, лишь смутный призрак чего-то пустого, не потрудился вспомнить то, что философы разумеют под именем формы. Если бы он обратил внимание на одного из величайших философов в мире, без сомнения весьма хорошо ему знакомого, на Аристотеля, то он нашел бы у него такое определение формы, которое способно многое выяснить в этом вопросе. Аристотель, как известно, понимал весь мир как сочетание двух противоположных начал, материи и формы. Материя в этой системе представляется средою, заключающею в себе возможность всякого рода определений, форма же есть действительность этих определений, и она-то составляет сущность вещей, ибо сущностью называются не материальные частицы, из которых состоит вещь, а то, что образует из них одно целое. Такова форма, присущая материи; в чистоте же своей, форма является как мысль. Абсолютную форму Аристотель определяет как мышление мышления. Это и есть Божество, цель всего сущего, неподвижный двигатель вселенной, ибо, двигаясь к цели, материя получает форму. <...>

С формою нельзя обращаться так, слегка, принимая ее за что-то пустое и праздное. Разум действительно есть формальное начало вселенной; он действительно есть известное соотношение, соотношение единого и многого; но соотносящееся находится в нем, а не вне его. <...> Если бы г. Соловьев захотел глубже вникнуть в смысл употребляемых им эпитетов, он не сказал бы, что «наши понятия, отвлеченно взятые, суть только пустые субъективные формы, безразличные к истинному и неистинному». Он понял бы, что пустым субъективным формам, безразличным к истине и не-истине, необходимости приписать

нельзя, а то, чего они в себе не имеют, того они не могут сообщить и другому; между тем, по признанию г. Соловьева, рациональные формы придают содержанию характер всеобщности и необходимости. Необходима только истина, и если разум заключает в себе начало необходимости, то мы непременно должны найти в нем истину. И точно, связывая многообразие внешнего бытия на основании присущих ему необходимых законов, разум дает этому многообразию ту форму всеединой истины, которой недостает рассеянным и разрозненным явлениям. Это объединение не реальное, а логическое, ибо оно совершается в области познания; но то логическое единство, к которому разум приводит все сущее, есть изображение, в форме сознания, того действительного единства, которое существует в мире. И для того чтобы это изображение было истинно, разуму вовсе не нужно иного отношения к действительному единству, как то, которое заключается уже в нем самом. Он сам, по своей природе, есть изображение этого единства, а потому он и может восстанавливать его образ, отправляясь от собственных, внутренних законов и не нуждаясь ни в каких других, чуждых ему отношениях. В этом состоит истинное значение рационализма. Разум объединяет данное ему извне содержание на основании собственных, внутренних своих законов, для чего ему необходимо развить из себя всю систему этих законов и всех связанных с ними определений. Это одно может дать твердую опору всей его деятельности как в мире мысли, так и в области чувств.

Такое же странное непонимание формы, не только в философском, но на этот раз и в обыкновенном ее значении, обнаруживается и в другом доводе г. Соловьева, заключающемся также в этих немногих строках, посвященных критике рационализма. Он утверждает, что чистое умозрение, то есть мысль как развитие чистой формы, не что иное, как отвлечение того, что *содержится* во всем. А так как все предметы одинаково содержат в себе бытие как отношение к себе и небытие как отличие от другого, то, отбрасывая все различия, мы неизбежно получим, наконец, совпадение бытия с небытием. Но такое отвлеченное всеединство, по мнению г. Соловьева, есть чисто отрицательное начало, из которого ровно ничего нельзя вывести, ибо оно, по самому своему определению, есть лишение всего и беднее всякого содержания, а потому всякое содержание, хотя бы самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, в нем не содержащееся, а потому из него не выводимое. <...> Истинным же принципом,

по мнению г. Соловьева, может быть «всеединое только в положительном смысле, то есть, не то, что *содержится* во всем, а то, что все в себе *содержит*; то есть, абсолютное не как *отрешенное* (от всего), а как *совершенное* (во всем). Всеединство как настоящая форма истины не может существовать ни само по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо это будет только наша субъективная мысль; всеединство как форма истины предполагает безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть, всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно мыслимое только, но как *истинно сущее*».

Разберем этот довод. В каждой вещи различаются две стороны: содержание и форма. Первое, представляет собою множество, вторая этому множеству дает связь или единство. Спрашивается: что же тут содержится и что содержит? Содержится, очевидно, содержание; это явствует из самого понятия. Содержит, следовательно, форма, вследствие чего, когда говорится о какой-либо форме, то спрашивают тотчас: что она в себе содержит? А потому, когда мы отвлекаем форму и представляем ее в чистом виде, мы отвлекаем не то, что содержится, а то, что содержит; следовательно, мы имеем тут именно то, чего требует г. Соловьев для своего принципа. Такая отвлеченная форма не есть чистая бессмыслица, ибо бессмыслицы не существуют, а разум существует в действительности. Это не субъективная только наша мысль, ибо здесь представляется в чистой форме то самое, что существует в конкретном виде в действительном мире. Эта чистая форма не что иное, как самосознание разума, или сознание разумом своих собственных законов, которые суть вместе с тем и законы вселенной.

В этом процессе отвлечения формы от содержания, разум, в силу своей безусловной всеобщности, доходит, наконец, до безусловного отвлечения, которое содержит в себе определения самые общие, а потому, несомненно, самые скудные. Это прямо признает и Гегель. Но для начала познания требуются именно самые общие и скудные положения; совершенное может явиться только в конце. Воображать же, что можно в познании начать с совершенного и кончить самым скудным, значит находиться в весьма странном заблуждении. В действительности, в науке существуют два пути познания: от конкретного к отвлеченному и от отвлеченного к конкретному. Первый путь Гегель изобразил в своей «Феноменологии духа», второй путь — в «Логике» и далее в философии природы и в философии духа⁵. Только пройдя оба пути, разум доходит до полноты знания,

и тогда только он может постигнуть совершенное. Поэтому у Гегеля истинное определение абсолютного: «Бог есть Дух», является только в конце, а никак не в начале, что было бы равнозначительно принятию этого положения на веру.

Каким же, однако, образом возможно, начавши с самых скудных определений и не прибавляя ничего извне, от отвлеченного прийти к конкретному? Очень просто: в силу взаимной связи всех определений разума, которые, составляя одну общую систему, непременно предполагают друг друга. С какого бы определения мы ни начали, мы, в силу логической связи с остальными, получим все остальные. <...>

И все это не одно только предположение: это факт, ибо развитие логических определений из отвлеченнейших категорий разума издавна существует в науке, и самые диалектические приемы, посредством которых это совершается, известны давным-давно. Их можно найти в «Пармениде» Платона, так же, как и в «Логике» Гегеля. Но г. Соловьев объявляет все это чисто нелепостью, не потрудившись даже разобрать, в чем дело. <...>

Устранивши, таким образом, рационализм, г. Соловьев подводит итоги всей своей критике. Отвлеченный реализм, говорит он, в последовательном своем развитии приходит к утверждению: «Все есть явление». Но явление есть известное отношение субъекта к объекту, предполагать же отношение без относящихся нелепо; а потому реализм последовательно разрушается в ничто. С своей стороны, рационализм приходит к утверждению: «Все есть понятие». Но так как и понятие есть известное отношение, которое опять немислимо без субъекта и объекта, то и рационализм последовательно разрешается в ничто. Отсюда г. Соловьев выводит, что ни опыт, ни разум как простые отношения не могут дать нам основания и мерила истины. Предмет не становится истинным оттого, что я его ощущаю или мыслю; я могу ощущать и мыслить также неистинное. Предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на белую стену в синие очки, то она становится через это синею; пытаться же, как делает абсолютный рационализм, самое бытие предмета вывести из форм нашего разума, значило бы объяснять из синих очков, через которые я смотрю, ту стену, на которую я смотрю. Истина не может быть только отношением, а есть то, что дано нам в отношении, к чему субъект наш относится. Не истина определяется нашим отношением к ней, а наоборот, истинность нашего отношения зависит от истины предмета. Для того чтобы иметь истинное познание, необ-

ходимо, следовательно, отношение к истинному предмету, а оно дается нам началом религиозным.

Этот вывод весь основан на недоразумении. <...> Из предыдущей его критики вовсе не видать, чтобы реализм приходил к утверждению: все есть явление. Реализм, даже в той форме, которая не идет далее явлений, говорит только: мы познаем одни явления, ибо они одни даются нам опытом; сущности же вещей мы познавать не можем, ибо она выходит из пределов опыта. Но реализм никогда не отвергал ни существования вещей, ни существования субъектов. Точно так же и рационализм не говорит: все есть только понятие, то есть, известное умственное отношение без относящихся. Самый субъективный из отвлеченных философов, Фихте, и тот выводил весь мир понятий из противоположения субъекта объекту. Объективный же рационализм говорит: сущность вещей есть разумное начало, которое, с одной стороны, осуществляется в действительном мире, а с другой стороны, раскрывается нам в понятиях нашего разума. Следовательно, ни рационализм, ни реализм не утверждают существования отношений без относящихся, и вся победоносная критика г. Соловьева бьет мимо. Но как тот, так и другой совершенно справедливо утверждают, что истина предмета раскрывается нам единственно через его *отношение* к нам. Они расходятся лишь в том, что один мерилom истины считает отношение чувственное, а другой — отношение мыслимое. И оба правы, каждый в своей области. Истина явлений раскрывается нам единственно через наше чувственное отношение к предметам; иначе мы о всей чувственной области не имели бы никакого понятия. Сущность же вещей раскрывается нам мыслимым отношением к объекту. А так как сущность вещей и явления составляют две стороны одного и того же бытия, то для полноты познания необходимо восполнить один способ познания другим, чтобы таким образом получить цельный образ предмета.

Рационализм и реализм оба правы и в том отношении, что в обоих мерилom истины является разум. <...>

Совершенно справедливо, что «предмет не становится истинным от того, что я его ощущаю, или от того, что я его мыслю», как говорит г. Соловьев; но *для меня* он становится истинным именно через то, что я его ощущаю или мыслю, и в этом заключается весь смысл вопроса о мериле истины. Истина лежит в самом предмете, но мерилlo истины непременно должно находиться в субъекте; ибо я могу иметь понятие о предмете только через его отношение ко мне, а для того, чтобы из этого

отношения сделать заключение о самом предмете, я должен в себе самом иметь мерило, посредством которого я мог бы испытать правильность этого отношения и различать в нем истинное от ложного. Предполагать же, что мы можем иметь понятие о предмете помимо его отношения к нам, и на этом основании отвергать равно и умозрение, и опыт как пустые отношения, не заключающие в себе никакой истины, значит отрекаться от всякой логики и заграждать себе путь ко всякому познанию.

Это до такой степени немыслимо, что сам г. Соловьев, противопоставляя истинное познание ложному, тут же говорит, что «для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, то есть, истинно сущего, или всеединого и его действительное *отношение* к нам, к познающему субъекту». Но если безусловное бытие предмета раскрывается нам его действительным отношением к нам, то какой смысл имеет вся предыдущая критика, направленная против отношений? Все сводится к тому, чтобы одно отношение заменить другим. Кроме умозрения и опыта, может, конечно, существовать и третье отношение; может быть и четвертое, и пятое. Но которое же из них дает нам настоящую истину? Или, может быть, все вместе? Или в некоторых случаях одно, а в других — другое? Для того чтобы решить эти вопросы, очевидно, надобно эти различные отношения подвергнуть всестороннему испытанию, сравнить их, проверить одно другим, и из этой критики вывести общее заключение. Но для этого опять надобно носить в себе мерило истины, именно в себе, а не в предмете, ибо испытывать истинность отношений должен я, а не предмет, мне данный. Предмет был деятельным в произведении отношения, да и тут лишь отчасти, ибо во всяком отношении есть взаимодействие относящихся. В исследовании же отношения предмет не принимает никакого участия: все должен делать я сам, а для этого у меня существует только одно орудие — разум, который и есть для меня единственное мерило истины. Куда бы, следовательно, мы ни обратились, какими бы новыми отношениями мы ни хотели заменить существующие, иного мерила познания мы не найдем, ибо иного не существует.

Отсюда ясно, что по самому существу дела единственная истинная философия есть рационализм. Ссылаясь на непосредственное чувство, повторим мы вместе с г. Соловьевым, не должно философствовать, а философствуя, не должно ссылаться на непосредственное чувство. А потому всякая попытка заменить в науке рациональное начало мистическим должна быть

отвергнута как основанная на смешении понятий. <...> Но какая есть возможность проверить объективное значение внутреннего религиозного чувства? Если мы станем обращаться с ним так же, как с внешним опытом, мы придем к точке зрения того английского пастора, который предлагал делать статистические исследования о силе молитвы. Тут возможна только одна проверка, именно: насколько содержание религиозного чувства соответствует необходимым требованиям разума? Но через это самое мы возвращаемся на точку зрения рационализма и признаем разум единственным для нас мерилom истины.

В действительности, это признание разума высшим руководителем в области научного исследования до такой степени неизбежно, что сам г. Соловьев, свысока отвергнув рационализм как пустую форму, не способную дать нам истинное понятие о предмете, когда он приступает к изложению своей собственной теории, определяет истинно сущее чисто логическим путем, с помощью одних умозрительных начал. В этом изложении мы встречаем весьма знакомые черты рационалистической философии: и положения, заимствованные из логики Гегеля, и теософию Шеллинга, и, наконец, отголоски Спинозы. Все это могло бы иметь интерес, если бы тут было соблюдено существеннейшее условие для всех такого рода выводов, именно, точности понятий. Но в отсутствии точности заключается, как нам известно, главный недостаток г. Соловьева.

Мы видели уже, каким вовсе не логическим способом он из чисто формального понятия об истине хочет логически вывести понятие об истине как всеедином. Отправляясь от принятого нами в начале определения: «истина есть то, что есть», он заключает, что так как все есть, то истина есть все. Далее, из чисто формального положения, что истина тождественна с собою, он выводит, что истина едина, а потому все истинно, следовательно, все есть именно как единое. Но так как единство, противоположное множеству, не есть истинное единство, ибо, имея множество вне себя, оно само является одним из многих, (положение, заметим, прямо взятое из логики Гегеля), то истинное единство должно заключать в себе множество, быть единством многого, то есть, всем.

Таким образом, в полном определении истины оказываются три предиката: *сущее, единое, все*. «Иначе, — говорит г. Соловьев, — мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самым понятие истины».

Ясно, что отвергнутый рационализм тут в полном ходу. Определения истинно сущего выводятся чисто рациональным путем из чисто рациональных начал. Заметим, однако, что если в число этих признаков включено *единое*, как единое, в отличие от *всеединства*, которое есть единство многого, то исключается, напротив, *многое*, как многое. Последнему не присваивается понятие об истине; оно истинным становится только в едином. Между тем, первоначальное определение истины, которое заключало в себе всякое бытие, не оправдывает такого исключения. Если все означенные признаки выведены из положения: «все есть, следовательно, истина есть все», то совершенно на том же основании следует сказать: «многое есть, следовательно, истина есть многое». Но тогда нам придется признать истинною всякое частное положение, соответствующее какому-нибудь действительному бытию; придется признать истинами и рационализм, и эмпиризм, и математику, и физику, и все частные науки, чего, по мнению г. Соловьева, отнюдь не следует допускать, ибо единственным предметом знания мы должны признать всеединое сущее, содержащее в себе полноту истины.

Чтобы устранить такое заключение, г. Соловьев принужден в понятие о сущем ввести новое различие.

Сущим называется то, чему приписывается бытие. Но бытие, говорит г. Соловьев, имеет на деле «два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово». Когда бытие приписывается какому-нибудь субъекту, то говорится, что он есть сам по себе; когда же оно приписывается какому-нибудь предикату, то есть, известному свойству или действию, то не утверждается, что он есть сам по себе: бытие его признается только условно, в случае, если есть субъект. Таким образом, здесь является понятие о бытии, совершенно противоположное первому, именно, понятие о бытии зависимом, условном, а не самостоятельном. Но, по мнению г. Соловьева, истинное понятие о бытии есть только первое, а потому бытие в настоящем смысле никак не может быть приписано предикатам. Истинный субъект бытия есть субъект предикатов, а не сами предикаты. «Неясное сознание или неполное применение этой, по-видимому, столь простой и очевидной истины, — говорит г. Соловьев, — составляет главный грех всей отвлеченной философии. Все ее существенные заблуждения сводятся к сознательному или бессознательному гипостазированию предикатов, причем одно из направлений этой философии, рационализм, берет предикаты общие, логические, другое же, реализм,

останавливается на предикатах частных, эмпирических. Во избежание этих заблуждений, прежде всего должно признать, что настоящий предмет философии как истинного знания есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится».

Так рассуждает г. Соловьев. Мы скажем, с своей стороны, что для того, чтобы решить, прилагается ли к предикатам понятие о бытии или нет, надобно предварительно определить, что разумеется под словом *бытие*; но именно этого г. Соловьев не сделал. Как бы то ни было, из того, что субъекту и предикату приписывается бытие разное, одно самостоятельное, другое зависимое, вовсе не следует, что бытие вообще может быть приписано только одному из них, а другому нет, точно так же, как из того, что одна вещь квадратная, а другая круглая, вовсе не следует, что только одна из них есть вещь. В одном случае мы берем понятие родовое, в другом видовое. <...> Следовательно, все это тонкое, основанное на смутной софистике различение понятий о бытии оказывается призраком, с чем вместе и все построенное на этом различии здание разлетается в прах. <...>

Но отрицание бытия у предикатов составляет для г. Соловьева только первый шаг к признанию единого сущего. «Настоящий предмет всякого знания, — говорит г. Соловьев, — не то или другое бытие, не тот или другой предикат сам по себе (ибо предикатов самих по себе быть не может), а то, чему это бытие принадлежит, что в этом бытии выражается, или тот субъект, к которому относятся данные предикаты. Согласно этому и истинное знание в своей всеобщности, то есть философия, имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть, *безусловно сущее*, или сущее как безусловное начало всякого бытия».

Здесь мы имеем уже не просто сущее как субъект, в отличие от своих предикатов, а безусловно сущее. Что под этим разумеется, поясняется дальше: «Мы познаем безусловно сущее во всем, что мы познаем, потому что *все это есть его предикат, его бытие, его явление*». Ясно, что мы находимся на почве чистого спинозизма; г. Соловьев прямо даже называет единое истинно-сущее субстанциею всего. Вследствие этого, подобно Спинозе, г. Соловьев признает, что безусловно сущее, «как единственное положительное основание всякого бытия, познается одинаково во всяком бытии. Так как оно есть то, что

есть во всяком бытии, то тем самым оно есть то, что познается во всяком познании». И это познание дается нам непосредственно, ибо истинно сущее, будучи субстанциею всего, есть вместе и первоначальная субстанция нас самих. <...>

Погружаясь в эту безграничную субстанцию, в которой исчезают всякие определения, г. Соловьев, подобно неоплатоникам, приходит, наконец, к отрицанию в ней самого определения бытия. Бытие есть не более как предикат, сущее же есть субъект, а так как субъект отличается от своих предикатов и независим от них, то сущее отличается от всякого бытия. Оно — начало всякого бытия, но само не есть бытие. Однако оно не может также быть названо небытием, в смысле отсутствия или отрицания бытия. Ему, напротив, *принадлежит* всякое бытие; оно им *обладает*, а потому оно должно быть определено как сила или мощь бытия, ибо производит его, то есть проявляется. Но, проявляясь в бытии, оно не переходит в него всецело, а остается от него свободным. Поэтому о нем нельзя даже сказать, что оно есть сила бытия, а можно только сказать, что оно *имеет* силу бытия. Эту свободу от всякого бытия, составляющую сущность абсолютного, г. Соловьев называет *положительным ничто*, утверждая, что это определение совершенно противоположно отрицательному *ничто* Гегеля, которое есть не более как простое отвлечение, лишенное всяких положительных начал; положительное же *ничто* есть вместе с тем *все*, ибо ничто, которое есть, может быть только всем. Вследствие этого, абсолютное должно быть определено как *ничто* и *все*, ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Одною своею стороною оно представляется как безусловно единое, от всего отрешенное, а потому ко всему безразличное, другою же стороною, как безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только отрешенное от всего, а по необходимости должно быть вместе и сущее во всем. Только в этой полноте оно может быть определено как абсолютное.

В приведенных цитатах мы, очевидно, имеем очерк весьма ясно обозначенной пантеистической системы. Но если мы станем разбирать, на чем все это держится, мы придем в некоторое недоумение. Бытие как предикат приписывается только субъекту; но почему же, в силу этого предиката, все сущее непременно должно быть едино? Разве один и тот же предикат не может принадлежать разным субъектам? Когда элеаты и неоплатоники из единства понятия о сущем выводили единство мировой субстанции, они не думали признавать бытие простым

предикатом: для них это понятие выражало самую сущность субъекта; а так как понятие одно, то они заключали отсюда, что и субъект один. Если же понятие о бытии низводится на степень предиката, то очевидно, что из него нельзя сделать ни малейшего заключения о единстве субъекта. А между тем, именно это и делает г. Соловьев. <...>

Постоянно играя словом *бытие*, мы сначала отрицаем это понятие у предикатов, чтобы приписать его субъекту, затем отрицаем его у субъекта, чтобы приписать его предикатам, причем мы совершенно забыли первоначальное свое определение истины, ибо если мы признаем, что истина есть то, что есть, а с другой стороны, станем утверждать, что бытие должно быть приписано не абсолютному, которое остается от него свободным, а явлениям абсолютного, то истиною будет единственно явление. Само же абсолютное, с этой точки зрения, не есть бытие, не есть истина, а есть положительное ничто.

Г-н Соловьев уверяет, что его положительное ничто совершенно противоположно тому же определению у Гегеля. Но если мы взглянем на сущность самого понятия, то разницы мы не увидим никакой, ибо и у Гегеля ничто признается равным чистому, или абсолютному бытию. Разница заключается не в содержании определения, а единственно в том, что у Гегеля оно имеет смысл, и у г. Соловьева мы смысла отыскать не в состоянии. У Гегеля положительное ничто, или совпадение небытия с бытием, есть противоречащее себе понятие, которое является результатом абсолютного отвлечения, и именно потому, что оно себе противоречит, требует дальнейшего движения мысли. Поэтому оно и может служить точкою исхода логического процесса. У г. Соловьева, напротив, положительное ничто есть высшее определение абсолютного как такового. И если бы еще этим признаком означалось только отличие абсолютного от всякого частного бытия, то можно было бы сказать, что это не более как неточное выражение, ибо абсолютный субъект, хотя он и отличается от всех своих проявлений, все-таки не есть ничто, так как он — начало своих проявлений и сила, их производящая. Но г. Соловьев утверждает, что ничто, которое есть, может быть только всем. Тут уже исчезает всякое понятие и даже всякая возможность понимания. Мы погружаемся в описанное г. Соловьевым безразличное чувство, в котором нет ни образа, ни отношения. <...>

Мы весьма бы, впрочем, ошиблись, если бы думали, что г. Соловьев останавливается на этом пантеистическом воззрении, в котором абсолютное является как сущее, единое и все.

Казалось бы, тут нет уже места ни для чего другого. Г-н Соловьев объяснил нам, что сущее единое не должно быть отрешенное от многого, а должно существовать и проявляться во многом, а потому должно быть всем. <...> Дальше, кажется, идти невозможно, но скоро оказывается, что вне всего может быть еще нечто. Спиноза заменяется Шеллингом.

Абсолютное, говорит г. Соловьев, имеет в себе два полюса или центра: один есть начало свободы от всякого бытия, другой, напротив, есть производящая сила всякого бытия. Последнее есть то, что называется первою материею, не в физическом, а в идеальном смысле. Оба начала не суть еще бытие, а только потенция бытия. Первая есть отдаленная или первоначальная потенция, которую г. Соловьев почему-то называет положительною, хотя она и есть отрешение от бытия; вторая же есть ближайшая потенция, которую г. Соловьев называет отрицательною, на том основании, что она уже чувствует лишение бытия и к нему стремится. Эта стремящаяся к бытию первая материя носит на себе, однако, образ абсолютного, который она должна осуществить в бытии. В этом отношении она есть *идея*. Материя есть ее сторона, обращенная к частному бытию, идея — сторона, обращенная к абсолютному. Полнота бытия требует, чтобы это стремление осуществилось; абсолютное должно определить себя как неабсолютное. Абсолютное есть все; неабсолютное же есть *не-все*. Следовательно, абсолютное, будучи всем, должно вместе с тем определить себя как не-все. Но как же это возможно, когда оно уже есть все? Так как оно есть все в действительности, то оно должно быть не-все в возможности. Но чистая возможность есть ничто; для того, чтобы быть чем-нибудь, она должна осуществиться. В абсолютном она не может осуществиться, ибо оно в действительности есть уже все; следовательно, она должна осуществиться вне его, в другом. Но, безусловно, вне абсолютного другое не может быть; следовательно, оно должно быть в абсолютном и вместе с тем оно должно быть вне абсолютного. С одной стороны, оно тождественно с абсолютным, ибо имеет то же самое содержание, которое оно осуществляет в себе; с другой стороны, оно не тождественно с абсолютным, ибо оно не есть в действительности все. Первое абсолютное есть в действительности все, второе же абсолютное есть все только в возможности, но в возможности осуществляющейся; это — *становящееся* все. Это второе абсолютное г. Соловьев называет душою мира. Согласно с своими двумя определениями, обращенными одно к частному бытию, другое к абсолютному, оно является как природа и человек.

В этом воздушном построении первых основ бытия мы видим трудную попытку как-нибудь выйти из своих собственных определений. Если абсолютное есть все, то очевидно, что вне его не может быть ничего. Все означает совокупность всего существующего; если же есть что-нибудь вне его, то оно будет уже не все, следовательно, не абсолютно. Не-все есть только часть всего; часть же существует в целом, а не вне целого. А так как этого отрицать невозможно, и притом отрицание повело бы только к отрицанию самого абсолютного как всеединого, то приходится совмещать исключаящие друг друга понятия и утверждать зараз, что второе начало находится вне первого и не вне первого, что оно тождественно с ним и не тождественно. Погрузивши сначала всякое частное бытие в общую безразличную субстанцию, приходится затем, путем всяких противоречий и уловок, отстаивать его относительную самостоятельность.

Очевидно, однако, что логически невозможно допустить, чтобы в абсолютном, которое, по принятому определению, есть уже законченное, завершенное, полное и всецелое, была бы еще возможность чего-нибудь другого, и притом такого, что в нем неосуществимо, а должно осуществиться в чем-то вне его сущем. Чистая возможность, без возможности осуществления, есть неполнота бытия, а такое начало противоречит определению абсолютного как законченного и всецелого. По той же причине в нем не может быть и первой материи как стремления к бытию, или жажды бытия, по выражению г. Соловьева, ибо стремление, или жажда, опять предполагает неполноту и несовершенство, а эти понятия мы из абсолютного исключили. Вообще, существование этих двух полюсов, из которых один представляет отрешенность от бытия, а другой жажду бытия, вовсе не вяжется с первоначальными признаками абсолютного, которое мы определили как сущее, единое и все.

Постараемся, однако, дойти до конца по этому тернистому пути. Не будем говорить о душе мира, которая, в сущности, не что иное, как присущая Божеству первая материя, но которая внезапно очутилась вне Божества; остановимся на человеке, ибо здесь мы должны найти разрешение задачи познания. Тут, казалось бы, дело должно быть яснее; однако и в этой области мы встречаем ту же самую неточность понятий, которая совершенно сбивает нас с толку.

Мы видели, что душа мира определяется как становящееся всеединство. Но в низшей ее стороне, в природе, преобладает еще частный элемент. Поэтому здесь, говорит г. Соловьев,

«каждое существо, будучи реально не всем, тем самым ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существова- нно есть все». «В человеке же всеединство получает дей- ствительную, хотя еще идеальную форму — в сознании. <...> Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божес- твенном начале, в котором каждое существова- нно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть не-все, восстанавли- ется идеально в человечество, в котором каждое идеально *есть* все и реально *становится* всем. <...> Поэтому человек, в про- тивоположность условному и изменчивому бытию природы, без- условен и вечен, не только в Боге, но и в себе самом, в своем индивидуальном сознании, «форма которого, *я*, есть нечто по существу своему безусловное и вечное,» ибо «*я емь* выражает не бытие, а сущего... В сознании: *я емь*, сущий именно и отреша- ется от всех частных форм бытия, от всех частных отноше- ний, утверждает себя как единое во всем, и потому никакие изменения в бытии, от которого он освободился, его уничто- жить и изменить не могут: *я емь* так же безусловно и вечно, как и сам сущий. Это *я* есть все, потому что оно от всего отли- чается, его универсальность основывается на его единичности или индивидуальности; если бы оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него, не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознавать- ся».

Мы нарочно сделали эту длинную выписку в надежде, что читатель что-нибудь в ней поймет; мы, с своей стороны, реши- тельно не в состоянии постигнуть ее смысл. Мы видим здесь известные три момента идеалистического рационализма, в осо- бенности в той форме, в какой он проявился у Шеллинга в пер- вый период его деятельности: абсолютное тождество отпадает от себя в природе и возвращается к себе в духе, причем два по- следние момента противопоставляются первому, как частные на- чала общему. Понятно, что в этом мировом процессе каждое существо может представляться как известный момент в раз- витии абсолютного. Но что значит, что каждое существо есть все и что в особенности человек идеально *есть* все, а реально *становится* всем? Что значит, что в сознании: «*я емь*» сущий утверждает себя как единое во всем, и что это *я* есть все, пото- му что оно от всего отличается? Признаемся, для нас все это то же, что приведенный Миллем пример середины между поло- жительным и отрицательным суждением: «абракадабра есть

второе намерение». Если слова имеют смысл, то быть *всем* значит совмещать в себе все. Поэтому быть всем идеально, то есть в своем воображении, может только сумасшедший. Если же под выражением «идеально быть всем» разумеется: иметь представления обо всем, то это совершенно неточный термин. Но и в этом смысле можно такое идеальное всеединство приписать только существу всеведущему, а человек, как известно, не всеведущ. Наконец, в каком из всех представляющихся нам смыслов возможно утверждать, что человек реально *становится* всем, как будто развитие каждого отдельного существа ведет к тому, что оно когда-нибудь может сделаться единым, вечным, абсолютным Богом, этого мы решительно разгадать не в состоянии. Тут нельзя даже предполагать, что все люди когда-нибудь сольются в единое Божество, ибо каждое «*я есмь*» так же безусловно, неизменно и вечно, как и сам сущий. Или, может быть, они уже слиты и каждое «*я есмь*» выражает собою в дробном виде единую, лежащую в основании их сущность, как некогда предполагал Фихте? Но оказывается, что *я* есть все именно в силу своей безусловной индивидуальности. «Каждое *я* не только *есть* безусловно, но *есть это*». Одним словом, куда ни обернись, везде перед глазами открывается такая бездна премудрости, что всякое человеческое понимание тут исчезает. Непосвященному в эти таинства остается только почтительно преклонить голову и молча пройти мимо этого священнодействия, как недостойному принять в нем участие.

В результате, г. Соловьев выводит, что человек, сообразно с тремя началами бытия, включает в себе троякую природу. «Он, во-первых, есть сущий, то есть, безусловный субъект всех своих действий и состояний, он *есть*». Во-вторых, он не только есть, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается как *этот* субъект от всех других субъектов. Это есть его *идея*, и поскольку он в своем нормальном положении есть все, необходимо его идея внутренне соединена со всеми другими, является как всеединство, то есть его идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего, как не-все, и тогда его особенное качество делает его безусловно непроницаемым для всех других, делает его безусловною границею всех». В последнем виде, идея каждого существа, «вместо того чтобы быть определенною формою абсолютной действительности, становится безразличною формою всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом». Нако-

нец, третьим элементом человека является его материальное, природное бытие как случайное, многое, частное, «которое может только постепенно *становиться* единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего ненормального (не абсолютного) положения возвращается к всеединству, становясь абсолютным от себя, то есть свободно и сознательно».

На этих началах г. Соловьев строит и свою теорию познания. Каждый предмет, соответственно трем элементам человеческой природы, имеет три стороны: он является как сущий, как мыслимый и как ощущаемый. В наших мыслях и ощущениях даются нам только два последние отношения. Между тем, сверх этих отношений, носящих на себе чисто субъективный характер, мы имеем еще не заключающуюся в них уверенность в безотносительном бытии предмета. Мы утверждаем это бытие не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как независимое от нас; мы уверены, что предмет существует не только помимо данного его отношения к нам, но и помимо каких бы то ни было отношений к другому. И эта уверенность, как утверждает г. Соловьев, «нисколько не обусловлена ощущениями, получаемыми нами от предмета и понятием нашим о нем, а напротив, объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета». Ибо только в силу этой уверенности я могу относить к нему свои понятия и ощущения, который иначе остались бы для меня чисто субъективными состояниями моего субъекта. Если же эта уверенность не дается ни мыслью, ни ощущением, то, очевидно, она составляет плод особого, третьего рода познания, которое правильно назвать верою.

Возможность такого познания, по мнению г. Соловьева, объясняется самым свойством наших отношений к предмету. В мыслях и ощущениях мы относимся к нему только внешним образом, как частное к частному, а потому мы не получаем здесь ничего, кроме сознания своей границы; тут объективного познания быть не может. Если же мы идем за этот предел и утверждаем независимое от нас существование предмета, то это предполагает иное, внутреннее отношение, соединение с предметом в самых основах его существа. И точно, всякое отношение предполагает относящихся в качестве независимых, безусловных существ. Безусловные же существа как таковые не ограничивают друг друга внешним образом, а напротив, соединены внутренним образом, ибо они «коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе». Плодом это-

го внутреннего единства является знание безусловное, мистическое, которое относится к тому, что есть общего во всем, что составляет внутреннее единство всего, именно, к бытию. Отсюда проистекает уверенность, что предмет нашего познания *есть*.

Но этого мало. За вопросом о бытии предмета следует вопрос о его сущности. Мы хотим знать не только, что предмет *есть*, но и *что* он есть. И это опять не дается нам ни опытом, ни разумом. В опыте мы находим только разрозненные ощущения, которые, с одной стороны, могут относиться ко всякому предмету, а с другой стороны, по своей разрозненности и случайности, не дают нам представления о предмете как единой и постоянной сущности. Если бы наши понятия о предмете проистекали из ощущений, то с изменением этих ощущений должны бы изменяться и самые понятия; в таком случае, мы не могли бы иметь представления о том, что предмет есть везде и всегда. Разум, с своей стороны, дает нам только общие категории, которые опять же одинаково относятся ко всем предметам, а не выражают собою единичного существа именно этого предмета. И тут, следовательно, мы должны предполагать существование особого рода отношения, которое раскрывает нам собственную сущность или идею предмета. Эта идея дается нам другою мистическою способностью, воображением; оно производит в нас определенные объективные образы предметов. И это отношение может возникнуть единственно в силу внутреннего единения существ, из которого проистекает взаимодействие между идеею существа познающего и идеею существа познаваемого. Это взаимодействие, говорит г. Соловьев, предшествует всякому сознанию, вследствие чего каждое существо внутри себя носит в себе образ всех других, прежде нежели оно состоит с ними в каких бы то ни было внешних отношениях. <...> В этом состоит третий акт мистического познания, *творчество*, в силу которого мы присущую нам идею предмета воплощаем во внешних ощущениях. Таким образом, вера сообщает нам, что предмет *есть*, воображение извещает нас, *что* он есть, творчество показывает, *как* он является. Только совокупность этих трех сторон, образующих безусловное или мистическое знание, выражает полную действительность предмета.

Этой теории мистического познания нельзя отказать в оригинальности и последовательности, и за это мы скажем спасибо г. Соловьеву. Мы встречаем здесь своеобразное сочетание мыслей Якоби с воззрениями Спинозы, соединение того непосредственного чувства, которое Якоби полагал в основание всякого

познания как внешних предметов, так и абсолютного существа, с тем мышлением предметов в единстве основы, под видом вечности, которое так глубокомысленно развивал Спиноза. У г. Соловьева это воззрение связано со всем его мирозерцанием, с возведением всех частных и всех односторонних определений к единству лежащего в основании их бытия. Философ не может совершить большего подвига, как логически довести основную свою точку зрения до всех, самых крайних ее последствий, не останавливаясь ни перед чем, даже перед тем, что другим представляется нелепостью. Ибо, как мы уже заметили выше, тут важнее всего логическая связь понятий, и когда сам автор обнаруживает ее вполне, то критику остается только его благодарить. <...>

Но если эта теория представляется заманчивою по своим логическим качествам, то едва ли можно найти другую, которая бы более противоречила всему тому, что мы в действительности испытываем и знаем. В самом деле, спросите у любого человека: почему он уверен в существовании предмета, который у него перед глазами? Он, наверное, скажет: потому, что я его вижу. Непосредственное чувство, дающее нам уверенность в существовании предмета, само же указывает и причину этой уверенности. — Но, возразит философ, отражающийся в глазу образ, может быть, есть только субъективное ощущение? Может быть, это не более как обман чувств, что и бывает в действительности? — На это есть способы проверки. Я могу подойти к предмету, осязать его и, таким образом, с помощью другого внешнего чувства удостовериться, что отражающийся в глазу образ относится к чему-то действительно существующему. Если это мираж, он исчезнет, как скоро я к нему приближусь; если это галлюцинация, моя рука не встретит сопротивления; если же это действительно внешний предмет, то различные ощущения, возникающие из разных чувств или из различных положений, в которых действует одно и то же чувство, окажутся согласными.

Есть и другие способы проверки. Если другой человек видит или осязает то же самое, что я, то это служит ручательством объективной истины предмета, ибо каждый субъект ограничен собою, и если субъективные чувства сходятся в одинаковом определении предмета, то это выводит их уже из субъективной сферы и дает определению общее, следовательно, объективное значение. Есть, наконец, и такие предметы, к которым нельзя подойти и которых нельзя осязать, например, звезды. Тут опять есть проверка своего рода. Я математически исчисляю

пути планет, и если я, на основании этого исчисления, могу определить, где известная планета должна находиться, и по проверке окажется, что она действительно там находится, то я не могу уже сомневаться в том, что я вижу не призрак, а действительный предмет. Здесь умозрение служит проверкою опыта, и наоборот.

Всякое знание основано на такой проверке. Непосредственное ощущение заставляет нас предполагать, что есть нечто, что производит в нас это ощущение; твердое же убеждение дается нам ежедневно и ежечасно повторяющеюся разумною проверкою. О предмете, которого я никогда не видел и о котором никогда не слыхал, я не имею ни малейшего понятия, а потому во мне нет никакой уверенности в его существовании, хотя бы я находился с ним в каком-то таинственном взаимодействии в общей основе. Если же кто-нибудь рассказывает мне о предмете, которого я не видал, я соображаю, насколько этот рассказ может быть верен, и если нахожу в нем признаки достоверности, то я точно так же убеждаюсь в существовании предмета, как будто бы я его видел. Я совершенно уверен, что Александр Македонский разбил Дария при Арбелах, хотя не присутствовал при этом сражении. Точно так же я уверен в существовании Америки, хотя никогда в ней не был, уверен не потому, что я нахожусь в мистическом взаимодействии с Александром Македонским и с Америкой, а потому, что я учился истории и географии и знаю, что эти науки основаны на совершенно разумных данных. Но мужик, которому барыня рассказывала об Америке, отвечал ей: «Помилуйте, матушка, и вы верите, что есть Америка! Это все люди болтают». Мужик был набожный; но мистическое взаимодействие с Америкой в лоне Божества не давало ему ни малейшей уверенности в действительном ее существовании, тогда как совершеннейший безбожник приобретает на этот счет самое твердое убеждение, просто учась географии.

Но какое же, однако, имеем мы основание переносить вне себя наши субъективные ощущения и мысли и полагать предмет как существующий сам по себе, независимо от этих отношений? На это отвечает сам г. Соловьев: потому что отношение без относящихся *немыслимо*. Это — закон нашего разума и вместе закон всякого бытия. Вследствие этого, когда мы видим известное отношение, будь то ощущение или мысль, мы непременно предполагаем, что есть субъект ощущающий или мыслящий, и есть объект ощущаемый или мыслимый. При этом, однако, мы делаем одно весьма существенное различие.

Мыслимый, но не ощущаемый объект может и не существовать в действительности. Мы тогда только убеждены в его существовании, когда мы признаем его необходимым. И это опять совершается в силу законов нашего разума: мы признаем, что предмет *есть*, потому что он *не может не быть*. Такое логическое заключение равно прилагается к бесконечному существу, которого необходимость абсолютна, то есть имеет место при всех условиях, всегда и везде, и к частным предметам, которых необходимость только относительна, то есть раскрывается нам из известных их отношений к другим. Когда мы видим известное действие, мы непременно предполагаем, что оно кем-нибудь или чем-нибудь произведено, хотя бы мы никогда не видали того предмета, который его произвел. Вследствие этого, когда мы, например, видим в пути планет пертурбацию, которая не может быть объяснена действием известных нам светил, мы совершенно убеждены в существовании неизвестной нам планеты, производящей эту пертурбацию; мы ищем эту планету по всему небосклону и отыскиваем ее, наконец, на месте, указанном нашими вычислениями. Для этого не нужно никакого мистического взаимодействия; достаточно законов нашего разума. В опыте же, вместо этих заключений путем явной логической операции, то же самое дается нам непосредственным чувством, в котором субъективное ощущение и логическое требование сливаются воедино. Ибо разум и внешнее чувство составляют две стороны, или две способности, одного и того же существа. Они всегда действуют совместно, и чем ниже сознание, тем больше господствует в нем слитность. У животных вовсе нет анализа; у них все сливается в непосредственном акте, которым они, вместе с ощущением, полагают и самый предмет ощущения. Они без всякого религиозного знания уверены в существовании предметов, которые они видят и которые они пожирают. Человек же анализирует этот первоначальный акт; он спрашивает: точно ли существует предмет, который ему представляется? Он ищет оснований своего убеждения и находит их в проверенном разумом опыте. Иных оснований нечего и искать; они ясны как день, очевидны для всех. Нужна вся последовательность философского ума для того, чтобы отвергать очевидность.

Прием, который употребляет г. Соловьев для достижения этого отрицательного результата, состоит в том, что он берет разум в отдельности и опыт в отдельности. Первый, в этом виде, заключает в себе только логические категории, второй — только разрозненные субъективные ощущения. Вместо того

чтобы связать эти начала и тем восполнить одно другим, как требуется и логикой, и опытом, и наукой, он отвергает их как односторонние и признает третье начало, которое никому не известно, ибо оно предшествует всякому сознанию, начало, о котором мы не можем даже сделать логического заключения, ибо законы разума, по теории г. Соловьева, не указывают нам действительного существования предмета, одним словом, такое начало, которое не дается нам ни логикой, ни опытом, ни внешним, ни внутренним чувством, которое лишено всякого не только разумного, но и неразумного основания и которое вдобавок само себе противоречит.

В самом деле, чем вызывается потребность в этом мистическом познании? Тем, что мы предмет должны познать в нем самом, в его безусловном или безотносительном бытии, «помимо его данного действия на нас и помимо его общих отношений ко всему другому». Самое поставление этого вопроса показывает уже, что это не что иное, как чисто логическое требование. И что же выходит? Что мы это безотносительное бытие познаем единственно посредством ближайшего, внутреннего его *отношения* к нам. Но, как уже было замечено выше, это значит только заменять одно отношение другим, а мы должны познавать бытие безотносительное. Если из отношений можно узнать о существовании предмета, то внешних отношений для этого совершенно достаточно. Такое скудное определение, как бытие, дается всяким отношениям; для этого не нужно проникать внутрь предмета. <...>

Если же мы должны познать бытие предмета помимо всяких его отношений к другим, то укажите способ, каким я могу познать его помимо отношений. Но тут-то и оказывается, что так называемое безотносительное бытие есть именно то, которое исполнено всякого рода отношений, которое без них даже немыслимо, ибо двух безусловных существ, отдельных друг от друга, внешних и чуждых друг другу, говорит г. Соловьев, очевидно, быть не может. Почему же не может? Потому, отвечает г. Соловьев, что ограничение прямо противоречит качеству безусловности, которое необходимо предполагает внутреннюю связь и существенное единство обоих. Следовательно, для того чтобы познать предмет помимо его отношений к другим, как нечто независимое от этих отношений, я должен признать, что он непосредственно сливается со всеми другими. Но тут уже я вступаю в такую область, где кроме самых чудовищных фантазий ничего нельзя найти. Если моя уверенность в существовании всякого внешнего, ощущаемого мною предмета осно-

вана единственно на внутреннем единении с ним как с безусловным существом, то я всякий отдельный предмет должен признать безусловным существом, то есть Богом. Когда я ем, например, кусок жаркого, для чего я должен быть уверен в его действительном существовании, я в этом куске жаркого должен признать Божество и находиться с ним в таинственном взаимодействии, как безусловное с безусловным! Помилуйте! даже философская последовательность имеет свои границы. <...>

Помимо этого, теория мистического взаимодействия идей страдает такими внутренними несообразностями, которые делают ее совершенно невыносимой. Г-н Соловьев, по-видимому, полагает, что каждый отдельный предмет, представляющийся внешним чувствам, каждое *это* имеет свою постоянную сущность, свою идею, которая выражает «то, что он есть всегда и везде». Это — мысль весьма не новая, но вполне несостоятельная; ибо можно ли, не играя словами, сказать о вещи являющейся и исчезающей, что она есть всегда и везде? <...> Приписывать разуму прирожденные идеи всех отдельных вещей, представляющихся внешним чувствам, — это такая мысль, которая прямо ведет к нелепости. В таком случае мы должны признать, что у каждого человека есть прирожденные идеи, например, всех тарелок, которые когда-либо делались или даже будут делаться на фабриках, и когда он видит новую тарелку, он немедленно, по теории г. Соловьева, из этого бесчисленного количества узнает именно ту, которую нужно, и на основании творческого акта воспроизводит ее образ. <...> Из этой теории следует далее, что все создаваемые воображением образы предметов, будучи произведением взаимодействия безусловного с безусловным, совершенно истинны, вследствие чего мы должны признать, что человек, руководимый воображением, никогда не ошибается, а если бывают заблуждения, то это происходит от односторонней деятельности ума, который хочет исправить непосредственные данные творческой фантазии. Научные исследования должны быть признаны ложью, а бред сумасшедшего — выражением чистой истины, ибо здесь фантазия гуляет на просторе, не стесняемая уже никаким односторонним действием ума. Одним словом, мы имеем тут целую нить самых невероятных последствий, неразрывно связанных с принятым нами началом. <...>

Но если г. Соловьев в последовательном развитии своей теории не останавливается ни перед какими выводами, то, с другой стороны, при окончательном совокуплении всех элементов познания он не остается верен себе. Признавши мистическое

знание за единственное истинное знание, которое дает нам полную действительность предмета, он вдруг объявляет, что этому знанию недостает именно действительности, вследствие чего оно должно быть восполнено опытом и логикой. «Если разум и опыт без знания мистического лишены истины, — говорит г. Соловьев, — то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности». Каким же образом может истина быть лишена полноты и действительности, когда истина есть то, что есть? когда она определилась даже как всеединство? Каким образом возможно, чтобы бытию не доставало действительности, а всеединству полноты? Мистическое знание, говорит в другом месте г. Соловьев, «выражает лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его актуального или феноменального бытия, его проявления или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере». Но г. Соловьев забыл, что, по его теории, актом мистического творчества вечная идея воплощается в чувственные данные внешнего бытия. Чего же более? Мы имеем тут, по признанию самого автора, «полную действительность предмета». И когда г. Соловьев прибавляет, что «если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры», когда он говорит, что «истина, по понятию своему, должна быть и тем, и другим, и третьим», то этим опровергается все предыдущее, где доказывалось, что в мистическом знании заключается полнота истины. <...>

Точно так же непоследовательно и заявленное г. Соловьевым требование свободного отношения разума к религиозному содержанию, или свободного усвоения и развития разумом этого содержания. Свобода разума заключается в том, что он сам, на основании своих собственных законов, испытывает данное содержание и принимает только то, что согласно с этими законами. Но для этого ему необходимо иметь в себе самом мерило истины. Если же он признается пустою формою, совершенно безразлично относящуюся к истине и не-истине, то в состоянии ли он что-нибудь испытывать и к чему-нибудь относиться свободно? При таком взгляде, остается только признать, как тут же делает г. Соловьев, что «человек, как рациональный, получает свое истинное, положительное содержание от своего мистического или божественного элемента». Разум становится страдательною формою, в которую вливается внешнее для нее содержание. Но в таком случае зачем ополчаться против сред-

невековой системы и проповедовать какую-то свободную и даже научную теософию? Где же остается место для свободного и научного исследования, когда мистика должна господствовать не только в области высших религиозных истин, но и во всей области знания, ибо везде истина получается единственно через какое-то смутное, никому не ведомое и не подлежащее научному исследованию взаимодействие с безусловным бытием и с безусловною сущностью всех вещей? Средневековые богословы не шли так далеко. Ограничивая авторитет веры чисто религиозною областью, они остальное вполне предоставляли человеческому разуму. Свободная же теософия г. Соловьева налагает руку на всю умственную жизнь человека так же, как его свободная теократия налагает руку на всю внешнюю жизнь человека. Если мы возражали против последней во имя прав человеческой личности, то против первой мы не можем не возражать во имя прав науки.

Наука, по нашему убеждению, образует самостоятельную область человеческого духа, где разум один является хозяином и один может предписывать законы. Вера для науки составляет предмет исследования, а не источник познания. Но так как вера заключает в себе истину, то разум, испытывая ее, необходимо должен признать эту истину. Для этого ему не нужно отречься от себя, отдавать себя в чужие руки, принимать чужой закон, определяться внешним для него содержанием. Это делает только разум младенческий, находящийся в непосредственном слиянии с объективным миром. Разум же возмужавший, все испытующий, служит сам себе законом, ибо он сознает себя единственным мерилom истины и видит в себе отражение законов вселенной. И если он в одностороннем своем развитии уклоняется от истины, то он снова, в силу собственных своих законов, возвращается к ней. Для этого опять-таки ему не нужно обращаться назад, погружаться в первоначальную основу, искать опоры в мистических представлениях, предшествующих всякому разумению, а нужно, напротив, мужественно идти вперед, сознавая собственную силу и в твердой уверенности, что рано или поздно он достигнет вожделенной цели, то есть полного согласия с объективным миром, как с тем, который лежит под ним, так и с тем, который возвышается над ним. Слово есть свет, озаряющий вселенную, а человеческий разум, отражение божественного Слова, есть свет, озаряющий всю область человеческого ведения.





С. М. СОЛОВЬЕВ

Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева *

М. м. Г. г.!

Я буду говорить об идее Церкви в поэзии Вл. Соловьева, но прежде следует уяснить, что понимать под словами «поэзия Вл. Соловьева». Понимать ли под ними то из написанного Вл. Соловьевым, что имеет стихотворную форму? Нет. Для всякого, знакомого с творчеством Вл. Соловьева, ясно, что одна из оригинальных черт этого философа-поэта именно в том, что почти невозможно провести границу между его философским и поэтическим творчеством. Ясно и то, что ни в области философии, ни в области поэзии его нельзя назвать специалистом в строгом смысле этого слова. И поэзия, и философия были для Вл. Соловьева лишь двумя орудиями религиозного действия. Если меня спросят, что было «специальностью» Вл. Соловьева, я отвечу: только религия, и притом религия христианская. Он сам признавал главной характерной чертой русской народности — преобладание религиозного интереса над интересами умозрительными и художественными. Эта русская черта со всей силой проявилась в самом Вл. Соловьеве. Создатель русской философии, он превращает философию в богословие, ученик Пушкина и Фета, он единственный из русских поэтов берет в руки лиру только для того, чтобы прославить Бога.

Отшельник скромный, обожатель Бога,
Монах-поэт Владимир Соловьев. —

характеризовал его Бальмонт.

* Публичная лекция, прочитанная в заседании Московского религиозно-философского общества 20 октября 1913 года, и в заседании Петроградского религиозно-философского общества 5 декабря 1913 года.

Большой ошибкой было бы считать Соловьева дилетантом в философии и поэзии. То, что написано им в области чистой, научной философии и чистого искусства, достаточно показывает, что он мог стать философом в школьном смысле этого слова и специалистом-поэтом, что тот путь религиозного служения, для которого презрел он лавры Академии и Парнаса, был избран им добровольно.

Гармоническим сочетанием философского и поэтического гения Вл. Соловьев напоминает Платона. Подчинением философии и поэзии религиозному началу — великого византийского богослова и первого из поэтов церковных — Иоанна Дамаскина.

Если мы хотим найти начало, объединяющее всю деятельность Соловьева, то тщетно мы стали бы искать его в философии или поэзии. Соловьев на много лет бросал и философию, и писание стихов. Одно только оставалось неизменным в течение всей его жизни: его отношение к Христу и Церкви. Философия была для него познанием высшей мудрости — Софии, эта же София для его религиозно-мистического восприятия являлась «нетленной порфирой Божества», «ризой Христовой». Та же женственная ипостась Божества проявляет себя в истории человечества как Церковь. Она же была музой поэта, его «вечной подругой».

Поэтому, касаясь основной идеи поэзии Вл. Соловьева, идеи Софии и Церкви, мы неизбежно выходим за тесные рамки его стихотворений. Верное понимание поэзии Вл. Соловьева не может быть составлено на основании одних его стихов. Смутные намеки, рассеянные в стихах Вл. Соловьева и подающие повод к обвинению его в мистической эротике и языческой теософии, приобретают ясный христианский смысл, будучи сопоставлены с соответствующими местами его богословских трактатов. К тому же такие творения, как «История теократии», кроме своего богословского значения, являются совершеннейшим образцом религиозной поэзии, и несомненно, что Соловьев мог, если бы захотел, создать религиозную эпопею в духе «Божественной комедии» Данте.

II

Валерий Брюсов в статье о поэзии Вл. Соловьева говорит, что форма стиха у него тусклая и бледная, что некоторые его стихи так напоминают Фета, что могли бы быть приложены к

сборнику Фета, как в древнем Риме к сборникам Овидия прилагали стихи безымянных подражателей — *poetae Ovidiani*¹. (Примером таких стихов Брюсов приводит «Зной без сияния».) Это не верно. Несмотря на небольшое количество написанных им стихотворений, Вл. Соловьев почти везде является подлинным мастером слова. Отношение его к поэзии было всего менее дилетантское, его стихи не были, подобно стихам Гюйо, «*Les vers d'un philosophe*»². Он потому и писал так мало, что придавал большое значение каждой стихотворной строке. Изучение его стихотворных рукописей открывает в нем стилиста пушкинской школы, эти рукописи сплошь покрыты пометками и вариантами. Видно, что поэт тщательно обдумывал каждый эпитет. Это отношение к форме приближает Вл. Соловьева к пушкинской плеяде, отдаляя его от друзей-поэтов Серебряного века — Фета и Полонского.

Влияние Фета на Соловьева бесспорно, но Брюсов его значительно преувеличил.

Подобно Фету, Вл. Соловьев был чистый лирик, не признававший других видов поэзии. Он сам говорил, что его не трогают ни эпос, ни драма. Так же был он равнодушен к пластическим искусствам и живописи. Вся сила его поэтического таланта ушла исключительно в лирику. Понятно поэтому его пристрастие к чистому лирику Фету, особенно если принять во внимание его тесную дружбу с Фетом и то, что Фет являлся для него единственным борцом пушкинского поэтического исповедания, поруганного и заплеванного гражданской критикой 60-х годов. Приближало Соловьева к Фету и то, что он был, подобно ему, поэт-символист. Фет особенно ценил следующее символическое стихотворение Вл. Соловьева:

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибой...
Зыбкую насыпь надежд и желания
Смыло волной голубой.

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

В берег надежды и берег желания
Плещет жемчужной волной.
Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибой...

Это стихотворение, как и другие символические стихотворения Вл. Соловьева («Зачем слова?», «Белые колокольчики»,

«Les revenants») родственны стихам Фета, но выгодно отличаются от них необыкновенной ясностью своего символизма, логической последовательностью в смене образов и строгим чеканом формы.

Эти черты приближают Вл. Соловьева к другому поэту, более родственному ему по духу, чем Фет, к Пушкину.

По собственному признанию Вл. Соловьева, Пушкин с детства был его любимым поэтом. В написанной незадолго до смерти статье «Особое чествование Пушкина» он говорит, что вдохновение Пушкина идет сверху, не из расщелины, где серные и удушливые пары, а оттуда, где «свободная и светлая, недвижимая и вечная красота». Эту светлую горную красоту, которой он служил сам, Вл. Соловьев находил только у Пушкина. Будучи сам религиозным проповедником, он связывал свое дело не с делом религиозных проповедников Толстого и Достоевского, а с поэтическим делом Пушкина. Однажды ему задала вопрос:

— Скажи, за что ты любишь Пушкина?

Соловьев, не задумываясь, ответил:

— А вот за что:

Пришел сатрап к ущельям горным
И видит: тесные врата
Замком замкнуты непокорным,
Грозой грозит высота,
И, над тесниной торжествуя,
Как муж, на страже, в тишине,
Стоит, белея, Ветилуя
В недостижимой вышине.

Эту высокую торжественность и религиозный восторг, создавший «Пророка» и «Монастырь на Казбеке», Вл. Соловьев назвал одним библейским словом — Ветилуя, дом Божий, противопоставив это сверху идущее вдохновение пифизму, дионисизму Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Толстого, восхваляемому Розановым. Соловьев говорит об этих четырех писателях: «В них... Ветилуи настоящей почти не видать. Гоголь и Достоевский всю жизнь тосковали по ней, но в писаниях их она является более делом мысли и нравственного сознания, нежели прямого чувства и вдохновения, притом главным образом лишь по контрасту с разными «Мертвыми душами» и «Мертвыми домами»; Лермонтов до злобного отчаяния рвался к ней и не достигал, а Толстой подменил ее «Нирваной», чистой, но пустой и даже не белеющей в вышине». Этими словами Соловьев резко отмежевывает себя от того, еще только возникав-

шего при нем «нового религиозного сознания», основой которого является дионисическое понимание христианства, выводимое из религиозного вдохновения Лермонтова, Достоевского и Толстого. Вл. Соловьев противопоставил этому пониманию христианства аполлиническое, горнее созерцание Пушкина:

Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем, дитя, не лови.
Вверх посмотри, на недвижно-могучий,
С небом сходящийся берег любви.

Этот пушкинский взгляд вверх:

Туда б, в заоблачную келью,
В соседство Бога скрыться мне.

противопоставляется взгляду вглубь, психологическому самоанализу Толстого и Достоевского.

Только теперь, когда религия Толстого и Достоевского дала новое религиозное сознание Мережковского, а метод психологического анализа привел к полному разнузданию хаоса у Леонида Андреева и его последователей, мы можем оценить в полной мере этот призыв Соловьева к объективной красоте Пушкина.

Из стихотворений Соловьева, выдержанных в пушкинском духе, назовем: «Кумир Набукеднецара», «Панмонголизм», «Ex oriente lux»³, «Неопалимая купина» и «В землю обетованную».

Можно ли совершеннее воспроизвести приемы Пушкина, чем сделал это Соловьев в следующей строфе:

О, Русь! Забудь былую славу,
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Или:

В трудах бесславных, в сонной лени,
Как сын пустыни, я живу,
И к мидианке на колени
Склоняю праздную главу.

Под этими ямбами подписался бы Пушкин.

Сближает Соловьева с Пушкиным также исключительный блеск остроумия и вкуса. Если мы прочтем письма Вл. Соловьева, его экспромты, то перед нами прежде всего встанет образ Пушкина. У обоих поэтов — высший аристократизм духа, об-

щительность, веселие, добродушие, щедрость, осторожное и тонкое проявление обширной эрудиции и европеизм в лучшем смысле этого слова, — черты, прямо противоположные Лермонтову, Достоевскому и Толстому.

В самом значительном из своих стихотворений, в поэме «Три свидания», Вл. Соловьев следует Пушкину во всем, что касается формы, и в легком, светском тоне шутливого повествования, которое назначено для аристократических дам петербургского салона, и в торжественном, как церковный благовест, прологе:

Я с ранних лет привык не верить миру,
И под корой тяжелой вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества.

III

Менее Пушкина и Фета влиял на Соловьева Алексей Толстой. Все же связь Соловьева с Ал. Толстым очень глубока. Цитаты из стихов А. Толстого часто встречаются в статьях Вл. Соловьева. Нельзя упускать из вида и той личной связи, которая была у Соловьева с А. Толстым. Он был связан тесной дружбой со вдовой А. Толстого, его племянником, князем Д. Н. Цертелевым, и племянницей С. П. Хитрово. В украинском имении А. Толстого «Красном Роге» прошли лучшие годы его юности. Особенно любил Соловьев и часто цитировал из Толстого: «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре». Влияние этого стихотворения чувствуется в юношеском стихотворении к кузине Кате Романовой:

Что роком суждено, того не отражу я
Бессильной, детской волею своей.
Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.

Звезда моя вдали сияет одиноко,
В волшебный край лучи ее манят,
Но недоступен этот мир далекий,
Пути к нему не радость мне сулят.

Прости ж, и лишь одно последнее желанье,
Последний вздох души моей больной:
О, если б я за горькое страданье,
Что суждено мне волей роковой,

Тебе мог дать златые дни и годы,
Тебе мог дать все лучшие цветы,
Чтоб в новом мире света и свободы
От злобной жизни отдохнула ты.

Чтоб смутных снов тяжелые виденья
Бежали все от солнечных лучей,
Чтоб на всемирный праздник возрожденья
Явилась ты всех чище и светлей.

Отрицательное влияние формы А. Толстого сказалось в легкости, с которой Вл. Соловьев относился к нечистым рифмам. И в приведенном стихотворении есть: одиноко — далекий. В других стихах мы встречаем: проси — пути, яркий — парка и т. д.

Любимым поэтом Соловьева после Пушкина и Фета был Жуковский. Он любил говорить наизусть «Замок Смальгольм». Стихотворение Жуковского «Сельское кладбище» он считал началом «истинно-человеческой поэзии в России после условно-риторического творчества державинской эпохи». Подобно Пушкину, Вл. Соловьев считал нежную грусть элегии основным свойством русской поэзии. Понятно, почему создателем русской поэзии считал он Жуковского, а его «Сельское кладбище» называл «родиной русской поэзии».

Там, на закате дня, осеннею порою,
Она, волшебница, явилась на свет,
И принял лес ее опавшею листвою
И тихо шелестил печальный свой привет.

И песни строгие к укромной колыбели
Неслись из-за моря, с туманных островов,
Но, прилетевши к ней, они так сладко пели
Над вещей тишиной родительских гробов.

На сельском кладбище явилась ты недаром,
О, гений сладостный земли моей родной!
Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром
Пленяла после ты, но самым лучшим даром
Останется та грусть, что на кладбище старом
Тебе наваял Бог осеннею порой.

Но что всего более привлекало Вл. Соловьева к Жуковскому, это его мистический идеализм, его близость к миру духов и привидений, это наследие германского романтизма. В самом Соловьеве было как бы две души, одна — унаследованная от отца: ясная, трезвая, великорусская, пушкинская, другая,

унаследованная со стороны матери, темная, мистическая, украинско-польская. Эта вторая душа была, пожалуй, сильнее первой, эта душа влекла его в таинственный мир поэзии Жуковского.

С детства Вл. Соловьев чувствует себя изгнанником на земле:

Жалкий изгнанник я в мире земном,
В мире мне чуждых людей.

Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.

С детства поэт уходит в мир своих мистических грез. Над всеми грезами царит одна греза любви к мистической подруге.

Близко-далеко, не здесь и не там,
В царстве мистических грез,
В мире, невидимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,

Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал.
Станным ребенком был я тогда,
Станные сны я видал.

В образе чуждом являлася ты,
Странно твой голос звучал,
Смутным созданием детской мечты
Долго тебя я считал.

Разве это не то же стремление в «очарованном там», которым дышит вся поэзия Жуковского?

И Жуковский исходит из противопоставления «здесь» и «там», и его поэзия — стремление в «царство мистических грез», где является ему его таинственная возлюбленная, «гений чистой красоты», «Лалла Рук».

А когда нас покидает,
В дар любви у нас в виду
В нашем небе зажигает
Он прощальную звезду.

Но то, что у Жуковского является окутанным романтической дымкой и не выходит за пределы поэтической мечты, у Вл. Соловьева является во всей силе мистического реализма и религиозного знания.

Мистическое настроение души находит у Жуковского свою форму, облекается в таинственные звуки, как бы проникающие на землю из невидимого мира духов.

Владыка Морвены,
Жил в дедовском замке могучий Ордал.

Эти звуки оживают у Вл. Соловьева. Мы узнаем забытый напев баллады в строфах:

Шире, шире растет кругозор,
Все ясней и ясней при луне
Очертания серые гор,
Отраженных в Ломондской волне.

Мы проследили основные влияния в поэзии Вл. Соловьева. Хотя он по эпохе примыкает к плеяде Фета и Полонского, к поэтам Серебряного века, он не теряет связи с традициями Золотого века, с Жуковским и Пушкиным.

У Лермонтова он заимствовал один стих:

Очами полными лазурного огня.

Но в общем остался чужд Лермонтову и произнес над ним строгий и не совсем справедливый суд. Еще более несправедливо отнесся Соловьев к Баратынскому, явно не всмотревшись в философскую и религиозную сущность этого великого поэта пушкинской плеяды. Несправедливость суда над Лермонтовым и Баратынским особенно поражает, когда рядом мы находим панегирики Фету, Полонскому и Алексею Толстому. Здесь Соловьев отдает дань своей эпохе. Здесь сказывается также односторонность его поэтического гения, ограниченного областью чистой лирики.

Остается сказать об отношении Вл. Соловьева к тому поэту, с которым он неразрывно связал свое имя, сказав о нем гениальное философское слово. Этот поэт — Тютчев. Сравнение Вл. Соловьева с Тютчевым приводит нас к нашей основной теме. Если Тютчев был поэтом природного хаоса, то Вл. Соловьев воспел природу, просветленную действием божественного Логоса, ту одухотворенную и нетленную природу, которая, вместе с соборным телом христианского человечества, определяется Соловьевым, как «светлое тело Вечности — София», невеста Христова — Церковь.

IV

Вл. Соловьев первый определил Тютчева как поэта хаоса, ночной души человека, темного и подсознательного корня бытия. От этого хаотического мрака Тютчев, по Соловьеву, стремится уйти в христианство, он призывает «к ризе чистой Христа», говорит, что его душа «готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть». Несомненно однако, что не это обращение к христианству составляет оригинальность Тютчева, а именно его прозрение подсознательного хаоса. Он не имеет твердой христианской надежды Баратынского. В одном из самых задумчивых стихотворений он говорит:

Не знаю я, коснется ль благодать
Моей души, болезненно-греховной,
Не знаю, суждено ли мне восстать,
Пройдет ли обморок духовный.

В минуту покаяния поэту его основное настроение является болезненно-греховным, обмороком духа. Но обыкновенно именно это стихийное настроение он приветствует восторженным гимном. Он вполне сознательно и отчетливо противопоставляет «блаженство рая» — радостям земной весны и любви, отдавая предпочтение вторым:

Что пред тобой блаженство рая,
Пора любви, пора весны?

Определяя сущность своего поэтического таланта, он говорит:

Иным дарован от природы
Инстинкт пророчески-слепой.

Сознательное предпочтение природной жизни и «родного хаоса» — «блаженству рая» и «сладострастью бесплотных духов» неизбежно ведет к трагизму. И Тютчев является трагиком в истинном смысле слова, как были трагиками Эсхил и Софокл. И у него над жизнью тяготеет беспощадный и неодолимый рок. Приняв закон природной жизни как благой и необходимый, Тютчев должен принять и последствия этого закона: смерть и тление. От этого последнего не укроет «риза чистая Христа», если не приобщиться делу Христова искупления. Начало же этого дела есть отрицание той природной жизни, певцом которой является Тютчев. Не имеющему надежды на спасение по-

эту остается только оплакивать свой жребий и жребий человечества. И никто не достигал такой безотрадности в трагическом изображении отчаяния души, разбитой необоримой силой рока, как Тютчев.

Слезы людские, о слезы людские!

Мрачность Тютчева — мрачность дохристианская, трагическая, мрачность Эсхила и Софокла, сказавшего, что всего лучше человеку не родиться. Бездна хаоса не закрыта для него светлым видением олимпийцев, как в лучезарной поэзии Пушкина. Для инстинкта пророчески-слепого жизнь лишена «лого-са», «смысла». Это полное отрицание смысла личной жизни ведет к отрицанию смысла жизни общественной, прогресса. Беспощадный консерватизм Тютчева, особенно сказавшийся в его стихотворении «К декабристам», вытекает из подпочвенных родников его мистического мироощущения. Если Тютчеву природа дорога только в своей оторванности от Логоса, в своей одержимости стихийными силами хаоса, то для Вл. Соловьева, наоборот, природа дорога только как начало, стремящееся к освобождению от хаоса, к просветлению силой Логоса. Красота цветущей земли не пробуждает в душе Соловьева «пророчески-слепого инстинкта». Она говорит ему о том, что прямо противоположно слепой страсти, о любви:

Земля-Владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Почуял трепет жизни мировой.

В полуденных лучах такую негой жгучей
Сходила благодать сияющих небес,
И блеску тихому несли привет певучий
И вольная река, и многошумный лес.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,
И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым.

Это стихотворение написано Соловьевым в Пустыньке в мае 1886 г., в дни высокого расцвета его религиозного дела. Через 12 лет он вспоминает об этом дне, когда он молитвенно склонил чело к земле:

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий,
С небес лился поток ликующих лучей,

И всюду меж дерев запущенного парка
Мелькали призраки загадочных очей.

С отношением Соловьева к природе тесно связано его отношение к любви.

V

Смысл любви Соловьев всего яснее раскрывает в символике античного эллинизма, которой особенно любил он пользоваться в юности. Его кандидатское сочинение было «О мифологическом процессе в древнем язычестве». Мифологию он понимал в духе Шеллинга и Крейцера. Античные образы никогда не иссякали в его стихах. Он прекрасно владел античной формой гекзаметра, как показывают его стихи «Истинно тот есть любимец богов» и перевод IV эклоги Вергилия. Античный термин «боги» встречается у него даже в самых ортодоксальных стихах. На пути к «заветному храму» душа его молилась «неведомым богам». Только верность церковному преданию, символизируемому в «Сионских твердынях» и «чистых розах Сарона» может навести нас на след потерянных «богов». В «Трех свиданиях», обращаясь к «Вечной подруге», он говорит: «богам и людям сродно смеяться бедам, раз они прошли»! Самое Софию он неоднократно называет «богиней».

Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал.

Познание божества в красоте и мудрости, это начало эллинизма, окончательно воплотившее себя в «Федре» Платона, было особенно близко Вл. Соловьеву. Конечно, его подход к эллинизму односторонен. Говоря терминами Ницше, его влекла только символическая, объективно-прекрасная, аполлиническая Эллада. Он остался чужд Дионисову духу аттической трагедии, воскресшему в Тютчеве и Достоевском. Я не говорю здесь о дионисическом оргиазме, которому вообще лучше бы не воскресать, а о положительном зерне Дионисовой трагедии, о «познании через страдание», получившем развитие в христианстве. Этой трагически-христианской идеи о богопознании через страдание нет у Соловьева. Зато со всей силой развита им другая идея: идея подвига во имя красоты, спасаемой и обожествляемой актом мистической любви. Первый подвиг любви — подвиг эстетический. Это — воплощение мечты в искусстве. Символом его является оживление Галатеи Пигмалионом. Вто-

рой подвиг — нравственный. Воплощенная мечта, совершенная в своей красоте Галатея, превращается в Андромеду, плененную драконом греха. После воплощения мечты и победы над драконом греха остается третий подвиг: победа над смертью. Эта победа символизируется в образе Орфея, изводящего Эвридику из Аида, очаровав богов преисподней звуками лиры:

Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает.

Этот третий подвиг — религиозный. Орфей, как и в древнем христианском искусстве и у Климента Александрийского, является лишь прообразом Христа, победившего смерть.

Античным символизмом пользуется Соловьев и в стихотворении последнего периода «*Das Ewig weibliche*»⁴. Проезжая около острова Пафоса, места рождения Афродиты, поэт обращается с заклинательными словами к морским чертям. Рождение Афродиты было первым поражением морских демонов, оно привело их в «смятение, трепет и страх». Но эта первая сила красоты не могла сломить господства демонов. «Дикую силу на миг укротила, но покорить не сумела она». В прекрасный образ Афродиты черти сеяли «адское семя растленья и смерти». Афродита небесная обратилась в Афродиту всенародную. Здесь мысль поэта уже покидает античную почву и переходит к христианскому символизму. Ту победу над демонами, которую не могла одержать растленная адским семенем похоти и смерти Афродита, одержит непричастная первородному греху Предвечная Дева, определяемая в теософии Вл. Соловьева гностическим термином София и Дева Радужных Ворот.

VI

Прежде чем говорить об отношении Вл. Соловьева к любви, необходимо выяснить его отношение к той женственной ипостаси Божества, которую воспел он под именем Софии. Из отношения его к этому божественному началу объясняются отношения его к женщине. Спутанность в определении Софии порождает те разнородные толки, которые замечаются среди последователей Вл. Соловьева. Одни из них отправляются из христианско-церковного понимания Софии, другие из гностически-теософского Ее понимания.

В теософии Соловьева ясно различаются три метафизические начала женственности:

1) Душа мира — мировая воля Шопенгауэра — начало потенциальное, могущее определить себя и к свету, и к тьме, за которое борются Логос и Хаос.

2) Богородица — обожествленная материя, бессеменно родившая Христа Дева и Царица Ангелов.

3) София — начало среднее между Богородицею и Христом, о котором Соловьев говорит так: «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София» (VII чтение о Богочеловечестве).

Из этого определения ясна связь Богородицы с Софией. Различить эти два начала — дело богословия. Для религиозного чувства София сливается с Богородицею как одна женственная ипостась Божества. Соловьев говорит, что учением о Софии он не вводит новые божества. Главные храмы в Новгороде и Киеве были посвящены Софии. В иконописи София отличается как от Христа, так и от Богородицы. Но в богослужении она почти совершенно сливается с Богородицею. Глава книги Соломона, посвященная Софии Премудрости, читается, как паремия, в богородичные праздники. С другой стороны, в особом богослужении Софии, которое недавно было издано священником Флоренским, идея Софии явно переходит в идею Богородицы, теряя свои оригинальные черты.

Эту женственную ипостась Божества — Софию-Богородицу воспел Вл. Соловьев под именем царицы, богини:

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых.

Любовь к царице не может являться иначе, как в форме религиозного культа, подобного рыцарскому культу Мадонны. Абсолютно-совершенное божественное начало не может принять любовь в иной форме, как в форме служения. Отношение поэта-монаха к его царице не может иметь ничего общего с земной любовью. Это любовь низшего существа к высшему. Она направляет своего служителя, его дело повиноваться Ее велениям и бороться с соблазнами плоти и мира, удаляющими его от царицы.

Вся жизнь Вл. Соловьева — история его сношений с Софией. Три раза явилась она ему в зримом образе, но внутренне он

чувствовал ее приближения и отдаления постоянно. Она говорила ему: «Ты не должен уступать своим страстям. Если ты уступишь нечистому инстинкту, я не в силах буду помочь тебе».

Ясно, что любовь Соловьева к Софии можно понимать только в монашески-рыцарском смысле, в том смысле, как говорят о любви к Пресвятой Деве.

Он имел одно виденье,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему.

В записной книжке Вл. Соловьева, относящейся ко времени его первого заграничного путешествия, находится следующая молитва к Софии.

Молитва об откровении великой тайны

Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

«Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей, да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретаем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской.

Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело Вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви твоей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем».

VII

То христианское понимание Софии, о котором я говорил, смешивается иногда у Соловьева с другим, гностическим пониманием Софии, которое находим мы в гностическом сочинении Πίστις, Σοφία⁵, пониманием Софии как падшей души мира.

Символом этой Софии является для Соловьева душа любимой женщины. Женщина для Соловьева — не высшее духовно-нравственное существо, не символ вечной Софии, как была Беатриче для Данте, а существо низшее, материальное, двойственное и потому лживое. Отношение поэта к женщине не есть служение, а подвиг, трудная мистическая задача спасения и ограждения любимой души от темных сил, даже вопреки ее воле, ибо женщина как существо бессознательное равно стремится ко злу и добру.

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

И в другом месте:

Не страшися: любви моей щит
Не падет перед темной судьбой,
Меж небесной грозой и тобой
Он, как встарь, неподвижно стоит.

Эта концепция любви как мистического подвига при всем своем величии и красоте недостаточно жизненная и христианская. Для христианского понимания любовь не есть мистическая задача, а взаимодействие двух духовно-нравственных сил. При понимании Вл. Соловьева женщине отводится слишком низкое место, она — только материальное существо, способное к одухотворению. Вся же духовно-нравственная сила полагается в мужчине. Идея женщины как духовно-нравственного существа, возвышающего до себя мужчину, эта идея, завещанная нам Пушкиным и Тургеневым, совсем отсутствует у Вл. Соловьева. Естественно потому, что его мистический подвиг оканчивается крушением:

Память, довольно! тень эту скорбящую
Было мне время отпеть.
Срок миновал, а царевною спящею
Витязь не мог овладеть.

VIII

Та же двойственность, какая в отношении к Софии, находится и в отношении Вл. Соловьева к природе, к материи или, выражаясь церковно, к плоти и миру.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным.

Это выражение недостаточно ясно. Что понимать под словом «земное». Обыкновенно слово «земное» аналогично слову: «плотское», «страстное». Как же может это плотское начало сочетаться с «неземным светом», т. е. с тем, что его отрицает? Владимир Соловьев был очень осторожен в словах. Он сознавал, что иные из его слов могут подать повод к соблазну. От такого ложного понимания своей поэзии он предостерегает читателя в предисловии к последнему изданию своих стихотворений. Опасения его скоро оправдались. Именно неясные, недоговоренные мысли его стихов были подхвачены после его смерти мистиками-декадентами и сделались в их руках оправдательным документом их антихристианских теорий.

Наиболее сомнительны в христианском отношении два стихотворения: «Песня офитов» и «Мы сошлись с тобой даром». Слова: «В бездну мрака огневую льет струю свою живую вечная любовь» могут быть понимаемы двояко: 1) или в христианском смысле: «Свет во тьме светит, и тьма не объяла его» или 2) как снятие противоречия между светом и тьмой, добром и злом, ибо зло есть условие добра.

Предвидя возможность такого вывода, Соловьев дает толкование этих стихов в «Жизненной драме Платона». Цветы не могут цвести и благоухать, если корни их не будут питаемы навозом; но это обстоятельство не делает сам навоз благоуханным. Значит, противоречие света и тьмы, благоухания и зловония остается во всей силе.

Сознавая некоторую еретичность приведенных стихотворений, Вл. Соловьев поместил их в шуточной комедии «Белая лилия».

Обожествление плоти — одна из любимых идей Вл. Соловьева, и эту идею находил он в христианстве. Нельзя, однако, забывать при этом двойственный характер слов: плоть, мир. «Плоть» употреблено в Новом Завете не только в определенно отрицательном смысле: «плоть и кровь царствия Божия не наследуют», но и в положительном: «слово плоть бысть».

Если во Христе обожествляется плоть и занимает место одесную Отца, то этим не обожествляется закон плоти, который есть закон греха. Эта растленная грехом плоть не наследует царствия Божия. Плоть Христова при самом своем возникновении находится вне естественных законов природного греха, она образуется из чистого семени Жены.

Вл. Соловьев часто говорит о материализации Божества в христианстве. Но не следует забывать, что понятие материи распадается на два понятия: понятие образа и понятие воли. Первое понятие не принадлежит материи по существу; материя, принявшая образ, уже есть материя оформленная, одухотворенная; вне образа материя есть хаос, небытие, Платоновο *μὴ ὄν*. Эта хаотическая материя не обожествляется в христианстве, ибо основной ее закон есть закон греха и смерти. Отличие христианства от религий Востока то, что оно есть религия принявшего образ, вообразившегося Бога. К подсознательному, темному корню бытия христианство относится так же отрицательно, как и буддизм, и философия Шопенгауэра. Иначе придется отнести к восточному влиянию не только писания свято-отеческие, но и книги апостолов. Жизнь искажена, зла в своей основе и противоположна закону любви. Вот основной христианский тезис, постоянно развиваемый Вл. Соловьевым.

А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

Все порывы и чувства мятежные,
Злую жизнь, что кипела в крови,
Погловило стремление безбрежное,
Роковой, беззаветной любви.

Эти определенные, не допускающие двух толкований выражения показывают, в каком направлении должны мы понимать и те двусмысленные выражения о бездне мрака огневой и свете из тьмы. Красота для Вл. Соловьева есть первое торжество Логоса над хаосом в материи, она есть предварение будущего воскресения и нетления плоти. Поэтому идея красоты у Вл. Соловьева, как и у его предка Сковороды, неразрывно связана с идеей Воскресения.

IX

Видением Софии в пустыне Египта закончился для Соловьева первый цикл его развития. Юношеский период его жизни является, с одной стороны, философско-полемическим («Кризис западной философии», «Критика отвлеченных начал»). Это время его победоносной борьбы с философским позитивизмом, материализмом и идеализмом. Если глядеть со стороны, этой философской полемикой почти ограничивается деятельность Соловьева в период от 1874 до 1880 года. Но эта видимая сторо-

на деятельности Соловьева есть только изнанка его тайной, оккультно-теософской жизни. Именно в это время он усиленно предается занятиям оккультизмом и спиритизмом, стремясь к оккультному познанию Софии.

Завершением этого пути является всецелое и полное открытие Софии в пустыне Египетской, третье свидание. Теперь для вернувшегося в Россию философа предстоит новое дело: воплотить познанную мудрость — Софию — в жизни личной и общественной.

Воплощение Софии в жизни есть дело любви, нахождение того женского существа, с которым он может связать свою жизнь, сочетавшись с ним союзом мистической любви «во Христа и во Церковь». Воплощение Софии в жизни общественной есть переход к Церкви, как объективному воплощению Софии, к Церкви, как телу Христову, невесте Агнца.

Период жизни Соловьева от 1880 до 1890 г. определяется, как период церковный, в противоположность первому теософскому периоду. В конце восьмидесятых годов этот период переходит в период общественно-публицистический, а от 1890 до последнего 1900 г. совершается процесс заключительного синтеза. Этот период можно назвать теософски-эстетически-церковным.

Действительно, тотчас по возвращении из Египта в Россию, Вл. Соловьев встречает женщину, которой отдает любовь всей своей жизни. Имя этой женщины было София.

Еще не пришло время для полного обнародования фактов жизни Вл. Соловьева. Но мы считаем себя вправе сказать хоть несколько слов о том, что явилось самым существенным в жизни поэта, чему обязаны мы лучшими созданиями его поэзии. Если же принять во внимание то, что Соловьев не был фантазером и мечтателем, а мистиком-реалистом, то мы не можем без чувства благоговения вспоминать о той женщине, в которой ясновидящее око поэта прозрело то, что было невидимо для других: чистую лазурь, отблеск Бога, наряду с темными тучами, томительным и жгучим огнем зла. Этой женщине он написал в день ее именин, 17 сентября 1887 г., завет своей жизни:

Смерть и время царят на земле,
Ты владыками их не зови.
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

Эта любовь, долгие годы неразделенная («Уходишь ты, и сердце в час разлуки»), около 83-го года достигает полного раз-

деления, София становится невестой Вл. Соловьева. Этот же период есть период пышного цветения его церковной идеи, время создания «Религиозных основ жизни» и «Истории теократии». Его личная жизнь сливается с его церковной идеей в заключительных словах предисловия к «Истории теократии», подписанного: Москва, на праздник Благовещения Пресв<ятой> Богородицы 1887 г.:

«Церковь вселенская явится нам уже не как мертвый истукан и не как одушевленное, но бессознательное тело, а как существо самосознательное, нравственно-свободное, действующее само для своего осуществления, — как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело его вместившее в себе, — одним словом, как та София Премудрость Божия, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она».

Мечтам Вл. Соловьева на воплощение религиозной идеи в личной жизни не суждено было сбыться, так же, как и его мечтам о вселенской теократии. Обе идеи потерпели крушение, и причины крушения этих двух идей вытекали одна из другой.

Сам Соловьев дает в стихах объяснение своей личной катастрофы. С последней искренностью в стихотворении «Память», написанном в 1892 году, он говорит, вспоминая историю своей любви:

Горькой тоскою душа разрывается
Жизни там две сожжены.

Где же причина этого сожжения двух жизней? Ясно, что трагедия была не в том, что любовь Соловьева осталась неразделенной. В таком случае не имело бы смысла выражение: «Жизни там две сожжены».

Ключ к пониманию катастрофы Соловьев сам дает значительно позднее в стихотворении «С новым годом», 1 января 1894 г.

Власть ли роковая или немощ наша
В злую страсть одела светлую любовь.
Будем благодарны, миновала чаша,
Страсть перегорела, мы свободны вновь.

Очевидно, что причиной крушения любящих была переоценка, теоретическая и практическая, того темного начала, которое стремилась оправдать философская мысль Соловьева в гностической концепции разобранных выше стихотворений:

«Песня офитов» и «Мы сошлись с тобой не даром». Если брак был для Соловьева символическим союзом во образ Христа и Церкви, то этот союз не мог быть основан на темном начале стихийной страсти. Эту истину сознал Соловьев после крушения своих надежд и выразил в стихотворении «С новым годом». То, что прежде представлялось ему нормальным законом природы:

Свет из тьмы. Над темной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...

теперь является ему, как действие «роковой власти», результат «немощи» человека. Не может быть и речи об освящении страсти. «Злая страсть» вновь противопоставляется «светлой любви», как в небольшом стихотворении, где Соловьев записал свое третье свидание в Египте, более подробно описанное им впоследствии в поэме «Три свидания».

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя...
А вдали, догорая дымилось
Злое пламя земного огня.

Третий подвиг — освобождение Эвридики из Аида — не мог окончиться победою, ибо не был совершен второй подвиг: победа над драконом греха.

Х

Египетское свидание было моментом кризиса в деятельности Соловьева, переходом от теософски-окультистского познания к деятельности церковной. Внутренний голос Софии настойчиво говорил ему: ты должен перейти к действию.

Деятельность во имя Софии могла принять два направления, пред Соловьевым были открыты два пути: широкие врата практической теософии, т. е. магии и оккультизма, и узкие врата Церкви. На первом пути его ждал ряд успехов и торжество, на втором — помрачение возраставшей философской славы, одиночество и страннический посох. Соловьев, не задумываясь, выбрал второй путь и ответил голосу, предложившему

ему царство мира: отойди от меня, Сатана. Он отверг венец, которым готов был увенчать его князь мира сего, и покорно склонил голову под иго Христово.

Влад. Соловьев никогда не вступал на путь практического оккультизма. Обладая исключительными оккультными знаниями и силами, он не считал возможным для себя пользоваться этими знаниями и силами иначе, как в союзе с выше его стоящей силой Церкви. Перед смертью он высказал свое окончательное суждение об оккультизме, как антихристианской силе, воплотив весь оккультизм будущего в лице восточного мага Аполлония, союзника антихристового, который с помощью своей магии убивает последних вождей Церкви: православного старца Иоанна и католического папу Петра.

Современная теософия в своем взгляде на Церковь ссылается иногда на оскудение мистического знания среди представителей современной Церкви. Заключив видимый союз с христианством, она направляет свою полемику против современной Церкви, противопоставляя ей мистическое знание Церкви древней. Она охотно вербует в свои ряды отцов IV века и особенно пустынников Фиваиды.

Едва ли в среде самой Церкви найдутся лица, которые станут отрицать, что современная Церковь скуднее мистическим знанием и опытом, чем Церковь Августина и Златоуста. Но несомненно и то, что то же мистическое знание далеко не иссякло и теперь в Церкви, а в ее целом Церковь хранит во всей чистоте мистическое знание, завещанное ей священными преданиями Византии и Фиваиды⁶. Дело не в том, где находится религиозно-мистическое знание, у теософов или в Церкви. Оно есть и там и здесь. Дело в качественном различии мистического знания теософии и Церкви.

Теософия XX века не избрала ничего нового. Корни ее уходят в дохристианскую древность и неоплатонизм. Теософия как активная сила была противопоставлена христианству в лице Ямвлиха⁷, Порфирия⁸ и открытого гонителя христиан цезаря Юлиана. Но в то время христианство было активно и восторжествовало над ересями, которые, более или менее все, являлись реакцией языческого оккультизма. Теперь мы замечаем обратное: временную победу языческой теософии над христианством. Эта победа предсказана в пророческой книге Нового Завета.

Влад. Соловьеву был открыт путь Ямвлиха и Порфирия, но он сознательно избрал путь Августина и Златоуста. Он не задумался оглянуться назад, в глубину церковного предания; он не

побоялся насмешек интеллигенции, увидевшей в нем запоздалого романтика; не побоялся подозрительного недоверия официальной Церкви, не хотевшей принять в свою среду беспокойного мистика.

Но не смутят ли тебя воинственные клики,
Звон лат и стук мечей.
Недвижно ты стоишь и слушаешь великий
Завет минувших дней.

Теперь задачей Соловьева становится «оправдать веру отцов». На это дело он благословлен был особым видением. Он жил в то время в имении Хитрово под Петербургом, самое имя которого — Пустынька — говорило душе Соловьева, обратившейся к «вере отцов». Дикая и величественная природа Пустыньки питала аскетическое настроение поэта. Тот, кто читает память Соловьева, пусть посетит место его подвигов и дум — Пустыньку. Гранитные глыбы, мутные волны дикой реки Тосно, «белый, сыпучий песок», старые сосны — все это неразрывно связано с поэзией Соловьева. Песчаная почва Пустыньки произрастает те высокие, воздушные, белые колокольчики, которые были для Соловьева символами «белых ангелов».

Сколько их расцветало недавно,
Словно белое море в лесу!
Стройно воздушные,
Те же они,
В знойные, душевные
Тяжкие дни.

Там, на берегах Тосно, находился камень, который Соловьев называл «святым камнем». К нему обыкновенно приводил он ту, которую считал своей единственной подругой:

Снова веду ее к камню святому я,
Берег отвесный высок.

На этом святом камне предстала ему процессия церковных старцев, благословивших его на великое дело: оправдать, защитить и прославить веру отцов.

XI

Основой церковной жизни является смирение, сознание себя только как немогущего орудия воли Божией, отказ от своей воли и разума во имя воли и разума Церкви, через которую

действует Христос. Это смирение было у Соловьева с ранней юности. В одном из первых стихотворений он говорит:

Когда в свою сухую ниву
Я семя истины приял,
Оно взошло, и торопливо
Я жатву первую собрал.

Не я растил, не я лелеял,
Не я поил его дождем,
Не я над ним прохладой веял
Иль ярким согревал лучом.

О нет! я терном и волчцами
Посев небесный подавлял.
Земных стремлений плевелами
Его теснил и заглушал.

Обратиться к Церкви заставляет его сознание полного бессилия нашей личной воли в борьбе с силой зла:

От пламени страстей, нечистых и жестоких,
От мира пленного и злобной суеты
Не исцелит нас жар порывов одиноких,
Не унесет побег тоскующей мечты.

Не средь житейской мертвенной пустыни,
Не на распутьи праздных дум и слов,
Открыть нам путь к утраченной святыне,
Напасть на след потерянных богов.

Не нужно их! в великой благостыне
Наш Бог земли своей не покидал,
И всем единый путь от низменной гордыни
К смиренной высоте открыл и указал.

И не колеблются Сионские твердыни,
Саронских чистых роз не вянет красота,
И над живой водой, в таинственной долине,
Святая лилия нетленна и чиста.

Эти символические образы «твердынь Сиона», «Саронских роз и лилий» связуют церковную деятельность Вл. Соловьева с его теософским знанием о Софии. «Да возможем уловить чистую голубицу Сиона и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Единственной гордостью, которую позволял себе Соловьев, было сознание того, что все, им творимое, исходит не от него, а от высшего источника Божественной мудрости, обретенного им. На своей апологетической книге «Оправдание доб-

ра», где он обосновывает мораль на «Подвижнических словах Исаака Сирина», он надписал:

Родился я под знаком Водолея.
Читатель! приходи и смело воду пей.
Она — не от меня, ее нашел в скале я,
Из камня истины исходит сей ручей!

Чистым духом святоотеческого православия и горячею любовью к Богу полно написанное в этот период сочинение: «Религиозные основы жизни». Эти основы жизни три: молитва, милостыня, пост. Первая глава «О молитве» кончается следующим переложением молитвы Господней:

«Отец наш небесный, родоначальник новой благой жизни в нас! Да святится имя Твое, т. е. истина, нашею верою. Да придет царствие Твое, — вся наша надежда. Да будет воля Твоя, единою любовью всех и все соединяющая, да будет она не только в мире покорных тебе духов, но и в нашей природе, самовольно от тебя отделившейся. А для сего возьми нашу плотскую жизнь и очисти ее твоим животворящим Духом. Возьми наши права и оправдай нас Своею истиною. Возьми все наши силы и всю нашу мудрость, ибо нам недостаточно их в борьбе против невидимого лукавства; Ты же верным путем Своим приведи нас к совершенству, ибо Твое есть царство, и сила, и слава во веки веков».

Но высшего расцвета гений Соловьева достиг в его фундаментальном труде «История и будущность теократии». В символическом толковании Библии с оттенком платонизма Соловьев здесь непосредственно примыкает к Филону Александрийскому⁹. В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании Церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия — Соловьев является прямым наследником Августина. Что же касается художественного стиля, то здесь Соловьев достиг неподражаемой высоты. Каждая строка этой религиозной поэмы, подобно «Божественной комедии» Данте, вылита из чистого золота. И это величественное здание Теократии осталось неоконченным. И оно, как личная жизнь Соловьева, потерпело роковое крушение. Та же «роковая власть» и человеческая «немощь», разрушившие личную жизнь Соловьева, не дали возрасти и любимому чаду его любви к Софии — «Истории теократии».

Если в «Религиозных основах жизни» Влад. Соловьев до конца остался верен началам святоотеческого православия, то

уже в первой части «Теократии» православный идеал незаметно подменяется идеалом католическим, принявшим благовидную личину вселенской теократии. «История теократии» не могла быть закончена, ибо будущая судьба ее неразрывно связывалась для Соловьева с делом католической унии. Крушение «Истории теократии» было в том, что вторая ее часть, вышедшая на французском языке под заглавием «La Russie et l'Église universelle»¹⁰ явилась лишь апологией католичества. Основа философии и жизни Соловьева до такой степени коренятся в русско-византийском православии, в подвижнических словах отцов Фиваиды, в платонизме византийского богословия, в радостном аскетизме русского народа, что подмена истинного церковного идеала соблазном католической теократии не может быть объяснена иначе, как вмешательством той самой «роковой власти», которая разрушила личную жизнь Соловьева.

Мы видели, что переоценка материального, природного начала, попытка сочетать «злую страсть» со «светлой любовью» разрушила личную жизнь Соловьева. Но что же такое католичество, как не та же самая попытка обмирщения религиозного идеала, забвение аскетической основы апостольского и святоотеческого предания и понимание Царствия Божия как земной теократии? Обоожествление греховного человечества в лице римского первосвященника и обоожествление греховной природы в чувственном мистическом культе?

Но прежде чем критиковать католические взгляды Соловьева, надо уяснить его отношение к России и православию.

ХП

Вл. Соловьев начал свою деятельность в кругу славянофилов.

Сблизило Соловьева со славянофилами, во-первых, увлечение германским идеализмом, последователями которого были славянофилы, начиная с Хомякова.

Подобно Хомякову, Соловьев был поклонником Шеллинга и Гегеля и положил их системы в основу своей религиозной метафизики. Соловьев казался прямым продолжателем славянофилов как борец идеализма против позитивизма и материализма 60-х годов.

Вначале Соловьев разделял и веру славянофилов в мессианское назначение России. Западная культура сгнила. Молодой России предстоит противопоставить этой гнилой культуре свое

молодое религиозное дело. России надлежит примирить правду Востока с правдой Запада. Религия Востока была религией бесчеловечного Бога, религия Запада — религией безбожного человека. Примирив Запад с Востоком, Россия даст религию богочеловечества («Три силы»). Эта примиряющая Восток и Запад религия уже явилась в христианстве. Значит, Россия возродит христианскую религию богочеловечества.

В то же время Соловьев прислушивается к простому народу. В письме к Кате Романовой он говорит, что религиозное движение в России начнется оттуда, «откуда никто не ожидает. Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, которые не видят в нем ничего, кроме грубого пьянства и суеверия» (22-е письмо).

В другом письме объясняет он и то, почему именно на простой народ возлагает он свои религиозные надежды. Хотя нравственное состояние народа очень низко, хотя он упал до скота, но он не потерял сознания греха.

Итак, в первый период Вл. Соловьев вполне солидарен с партией прогрессистов-националистов. Как фарисеи считали только Израиля избранным народом Божиим, так и Соловьев, вместе со славянофилами, считает, что религиозное обновление — только для России. Но впоследствии Соловьев покидает учителей своего национального Израиля — славянофилов. Poleмика его против славянофилов так же блестяща и победоносна, как первая полемика против позитивистов. Одно сражение стоит другого. Во втором Соловьев проявил больше ожесточения и раздражения, чем в первом. Понятна причина. Соловьев никогда не раздражался на врагов своей религиозной идеи так, как на мнимых друзей этой идеи. Всякая религиозная фальшь казалась ему хуже явного отрицания. Вот почему славянофилов, которые, по-видимому, служили его же религиозной идее, он бичует своей ослепительной полемикой жесточе, чем Конта¹¹ и Бюхнера¹². И антихриста изображает он не врагом христианства, а фальшивым христианином. По той же причине, забыв всякую объективность и справедливость, обрушился он на Толстого.

Подмена вселенской религиозной идеи идеей национально-бытовой — вот, что почувствовал Соловьев у славянофилов, и, раз почувствовав, не мог более подойти к ним. Для самого Соловьева было только одно различие добра и зла: добро — христианство, зло — не христианство. И Россию он только потому считал новым Израилем, что видел в ней более христианства, чем на Западе. Для славянофилов же добром было — Восток,

Азия, Россия; злом — Запад. Против этой-то безбожной и антихристианской идеи славянофилов Влад. Соловьев возобновляет непримиримую полемику своего отца-историка.

Восток и Азия не есть воплощение добра. Сила варварства и деспотизма в лице Ксеркса была сломлена государственно-правовой силой эллинского Запада.

Но не напрасно Прометей
Небесный дар Элладе дан.
Толпы рабов бегут, бледнея,
Пред горстью доблестных граждан.

Но одного этого западного начала не довольно для человечества.

Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви.

Новое духовное содержание даст Европе также Восток, но не Восток Ксеркса, а противоположный ему Восток Христа. Тогда падет и противоположность Запада и Востока, ибо свет Христов есть свет примирения.

О, Русь! в предвиденьи высоком
Ты мыслью гордой занята.
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Так, не изменяя основной идее славянофильства, Соловьев поправляет его заблуждение. Византии Диоклетиана¹³, представляющей разложение римского конституционного государства азиатским деспотизмом и раболепием, он противопоставляет христианскую Византию Златоуста. Культ азиатского деспотизма смягчался у славянофилов их романтическим народничеством, их преклонением перед самостоятельностью крестьянской общины. Нельзя забывать, что славянофилы были энергичными деятелями эпохи великих реформ. За преданиями византийско-московского периода проступают черты более прогрессивной Киевской эпохи.

Константин Леонтьев взял на себя труд стереть эти последние следы гуманизма, и в его талантливой обработке славянофильство надело турецко-византийский костюм. Россия Ксеркса получила религиозную санкцию с Афона. Подлинное христианское учение любви было объявлено «розовым», «сентиментальным». В понимании культуры забрезжили идеи Ницше. Культ сверхчеловека, оправдываемый у Ницше цельностью и

трагичностью его мирозерцания, не имел такого оправдания у христианского писателя. Ницше слишком хорошо понимал, что христианство — самый страшный враг его идеала. Он бы не поверил, что в России есть писатель, для которого этот самый идеал является христианским.

В противоположность славянофилам и Леонтьеву, Соловьев утверждал, что Россия для осуществления своего религиозного идеала должна идти тем же путем культуры в жизни общественной и государственной, каким шла Западная Европа. Нет никакого замкнутого греко-российского культурного типа. Христианский идеал России не должен мешать ей идти по пути общественного прогресса. Россия должна стать правовым государством западноевропейского типа. За эти идеи боролся Вл. Соловьев со славянофилами в первом выпуске «Национального вопроса». В этой книге, как и в приведенных стихах «Ex oriente lux», он еще сохраняет свою веру в святую Русь. Он обличает неправду славянофилов во имя их же правды. Потому и борется он с Россией Ксеркса, что всей душою верит в Россию Христа. Дело же Христово есть прежде всего дело любви и примирения, оно требует отречения от национального эгоизма.

Но полемика со славянофилами заводит Соловьева дальше. Понемногу самая вера в Россию исчезает. По мере возрастания обоюдного раздражения спорящих сторон, полемика делается все более и более парадоксальной. Наконец, во втором выпуске «Национального вопроса» и французском сочинении «La Russie et l'Église universelle» Соловьев совершенно отрекается от России. Вся оригинальность русской литературы сводится здесь к озлобленной сатире Щедрина. Цель «La Russie» доказать превосходство католичества над православием и содействовать унии церквей под главенством Римской курии. Соловьев с горечью покидает славянофильствующую Москву, написав ей стихотворную отповедь:

Город глупый, город грязный,
Дух Каткова, квас, кутья,
Царство сплетни неотвязной,
Скука, сон, галиматья.

После продолжительного пребывания за границей, в Загребе и Париже, Соловьев окончательно поселяется в Петербурге, заключив союз со Стасюлевичем¹⁴ и кружком «Вестника Европы». Стасюлевич печатал даже мистические стихотворения Соловьева в благодарность за то, что уж очень солоно пришлось от него славянофилам. Увы! не одних славянофилов задела по-

лемика Соловьева: она больно оскорбила заветные чувства Православной Церкви, видевшей в Соловьеве своего верного сына и апологета.

Как произошла эта путаница? Какая темная сила временно отняла Соловьева от родной земли и Церкви? Не та же ли самая Сила, которая разбила его личную жизнь?

Власть ли роковая, или немощь наша
В злую страсть одела светлую любовь?

XIII

Следуя католическим богословам, Вл. Соловьев в основу своих доказательств первенства римской Церкви над Восточною кладет примат апостола Петра. Но у великого учителя Западной Церкви Августина, в его комментарии к Евангелию Иоанна, подробно развивается мысль о примате пути Иоаннова над путем Петровым. Жизнь в Петре называется *bona*, жизнь в Иоанне — *melior et beata*¹⁵. Ясно, что Христос считал первым из апостолов Иоанна, ибо возлюбил его, ибо Иоанн возлежал на персях Его за Тайной Вечерей, и, как говорит Августин, «*Ex Illo rectore in secreto bibebat*»¹⁶. Завещание Христа Петру «паси овец моих» указывает лишь на то, что Петр, по характеру своему, был более склонен к активному, деятельному служению, тогда как Иоанн к любви и познанию. Мысль об Иоанне как патроне православия всегда тайно жила в Восточной Церкви.

Сам Вл. Соловьев проводит ее в «Повести об Антихристе». Но в «*La Russie et l'Eglise universelle*» он как бы намеренно умалчивает об Иоанне, делая патроном Православной Церкви Андрея Первозванного.

После указания на примат Петра, идет ряд ссылок на византийских отцов Церкви первых веков, признававших главенство римского первосвященника.

Прежде чем сравнивать православие с католичеством, надо условиться, какую именно эпоху того и другого берем мы для сравнения.

Католические богословы и Соловьев обыкновенно поступают так: берут эпоху расцвета римской Церкви, эпоху Августина и Иеронима и противопоставляют ей византийский упадок XI века. Они говорят: Церковь Златоуста признавала папу главой Церкви, и мы признаем Церковь Златоуста. Мы не признаем только Церковь Фотиев и Керуллариев¹⁷.

Можно подумать, что изменения происходили только в Восточной Церкви. Златоустов сменили Керуллarii, а на Западе все продолжали появляться Августины. Вл. Соловьев, верно указав на упадок византийского христианства, которое, перестав быть делом жизни, ограничило себя созерцанием отшельников Афона, совсем не говорит о том, что происходило в это время в Риме. А в Риме происходило следующее. Языческая старина Рима делала все более и более завоеваний. Под видом культурного возрождения в Ватикане возрождалось язычество, и могучий дух Ренессанса торжествовал свою победу над христианством. Появились папы-гуманисты, окружавшие себя всеми соблазнами язычества; появились кардиналы, не читающие апостола Павла, чтобы не испортить себе слога варварским языком; херувимы превратились в амуров; вся церковная живопись устремилась к натурализму с нескрываемым эротическим оттенком. Этот-то дух языческого Ренессанса почувствовали отцы Восточной Церкви в его первом зародыше, от него хотели они уберечь чистоту восточного христианства.

Можно упрекать византийский аскетизм в односторонней созерцательности, но ясно и то, что эта односторонность не есть еще отрицание христианства. Как ни были тяжелы грехи Византии, мы не находим в ней ничего близкого к тому падению христианства, которое началось в Риме в XV в. и торжествовало свою победу в веке XVI. Недаром образ римского первосвященника, утопающего в языческой роскоши Ренессанса и торгующего индульгенциями, показался монаху Лютеру образом антихриста.

Соловьев обвиняет еще православие в цезарепапизме. Как ни справедливо это обвинение, несомненно и то, что никакое принижение первосвященнической власти перед царской не вредило Церкви так, как соединение светской власти и духовной в одном лице, как это было в Риме, где стерлась грань между царством земным и небесным, между дворцом и храмом. Это обмирщение сначала сознавал и сам Соловьев, когда применял к римской Церкви стихи:

Она небес не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла.

Впрочем, Римская курия в эпоху Ренессанса уже окончательно забыла небеса.

Итак, если сравнить византийскую Церковь XV в. с римскою Церковью того же времени, то не может быть сомнения в

том, что византийская Церковь, при всех своих пороках, была ближе к апостольской, чем Церковь римская.

Если несправедливы упреки Вл. Соловьева по отношению к Церкви византийской, они еще несправедливее по отношению к Церкви русской. Ясного различия православия византийского от православия русского в книге Соловьева мы не находим. Мы имеем дело только с какой-то фикцией восточного православия, все пороки которого рассматриваются в увеличительное стекло и сравниваются с добродетелями римской Церкви IV века, пред которою преклонялась и Церковь Златоуста. Между тем, характер православия русского существенно отличается от характера православия византийского.

Прежде всего, русское православие носит характер жизненный и деятельный, в противоположность догматическому и созерцательному характеру Византии. Русская Церковь не создала ничего подобного византийскому богословию, но она дала таких подвижников деятельного типа, как Сергей Радонежский, митрополит Филипп. Следовательно, если можно противопоставлять византизм католичеству, как религию созерцательную — религии деятельной, и утверждать, что для полноты христианства византизм нуждается в восполнении со стороны католичества, то противопоставлять русское православие, с его жизненным и деятельным укладом, действительному католичеству и утверждать, что русское православие нуждается в католичестве для полноты христианства — невозможно.

Этот взгляд на синтетичность русского религиозного сознания находим мы и у самого Соловьева в «Трех силах». Если Россия может примирить Восток и Запад, то ясно, что она не нуждается в религиозном восполнении со стороны Запада. Соловьева всего лучше опровергает он сам. Если католичество — Запад, византизм — Восток, то Россия — не Запад и не Восток, не католичество и не византизм, а возможность полноты вселенского, кафолического, православного христианства. Но может ли она осуществить эту полноту, если, по совету «*La Russie et l'Eglise universelle*», ей следует отречься от своего восточного начала и, как ручью, влиться в великую реку Запада?

XIV

В стихотворении «Панмонголизм» Вл. Соловьев говорит, что Россию постигнет Божья кара за горделивое признание себя Третьим Римом. Между тем, идея Москвы как Третьего Рима,

развитая в русской литературе XVI в., исходит из той же критики византизма, какую мы находим у Соловьева. Идея Москвы как Третьего Рима не была созданием языческой национальной гордости. Это было сознание своей теократической миссии, соединенное с уважением к древней культуре. Второй Рим — Византия — пал за свои грехи. Это именно то, что утверждал Соловьев. Теперь православие, истинное апостольское христианство хранится в Москве, в России. Это же утверждал и Вл. Соловьев, указывая на мессианическое значение России.

Значит, нет греха в сознании себя Третьим Римом, а за грехи русской политики, давно отдалившейся от христианства, нельзя карать русский народ. Этого-то слона, русского народа, и не заметил Соловьев при своем стремлении к унии. Он забыл, что через всю русскую историю красной нитью проходит ненависть всего народа к латинству и унии. Он не сознавал, что эта ненависть не есть плод невежества и суеверия, а глубокого христианского инстинкта, чующего языческое обмирщение римской Церкви; готовность отдать последнюю каплю крови для защиты своего христианского идеала. Близкий к народу в юности своей, Соловьев все дальше и дальше отдалается от него, перестает слышать его, ибо не может проникнуть голос народа в среду петербургской аристократии и интернациональной журналистики, где Соловьев стал своим человеком.

Думая, что он борется только с официальной Церковью, с обер-прокурором Святейшего Синода, Соловьев действительно боролся с вековой верой русского народа, имевшей своих мучеников и исповедников. Боролся он и с подвижниками Афона, перед религиозным авторитетом которых преклонялся. Между тем, именно от них, старцев Афона, исходила оппозиция католичеству в XV веке.

Угрожаемые исламом Палеологи постоянно искали союза с папой, они готовы были купить военную помощь Рима ценой унии. Но против унии было общественное мнение Византии, направляемое старцами Афона. Оттуда вышел знаменитый лозунг: «Лучше чалма, чем тиара». И старцы Афона оказались правы. Сохранив в чистоте свою веру под властью магометан, Византия передала ее новому победоносному народу, и византийский крест вознесся над магометанской луной. Тиара действительно была опаснее чалмы.

Что же касается до второго греха Византии, до цезарепапизма, то от этого греха русская Церковь до Петровского периода почти свободна. Когда при Алексее Михайловиче был созван Собор для суда над Никоном, речи восточных патриархов, про-

никнутые духом цезарепапизма, неприятно поразили не только русских иерархов, но и самого царя. В России к таким вещам не привыкли.

Несмотря на отличие русского православия от византийского, мы не можем без крайнего удивления читать в «*La Russie et l'Eglise universelle*»: «Что общего у русской Церкви и греческой? Ничего». Как? А догматы, чин богослужения, иконы? Все, поддающееся точному определению, общее. Разница только в характере религиозного чувства. Попытка освободить русскую Церковь от ее византийской основы была в расколе и, логически развиваясь, привела к подмене вселенской религиозной идеи — национально-бытовой и возрождению народного язычества. Истинное понимание греко-русского православия находилось между чистым византизмом Никона и дикой, народной религией Аввакума.

Основа русского православия — чисто византийская и свято-отеческая. Но Россия внесла новый дух в православие, догматическую глубину и сложность богословия она заменила новым чувством природы, не нарушающим аскетической основы мировосприятия, радостью о земле и всякой твари, духом любви и милосердия. В России православие приблизилось к настроению евангельских времен.

Аналогичное этому явление произошло и в католичестве, когда вдали от Рима с его языческими традициями, в тихих холмах Умбрии раздалась проповедь бедняка во Христе, Франциска Ассизского. Это было чистое откровение галилейского духа. Святой Франциск, казалось, сам слышал слова Галилейского учителя: «Взгляните на полевые лилии? Взгляните на птиц небесных!» Это христианство Франциска особенно близко русскому народу, как и райская иконопись тосканского монаха Фра Беато Анжелико¹⁸.

ХV

В статье «Византизм и Россия» Соловьев исходит из понимания византизма как цельного злого начала, как религии Навуходоносора, человекобога. Этот византизм есть мирозерцание Московской эпохи русской истории, и самым ярким носителем этого византизма является Иоанн Грозный.

Для князей Киевской Руси христианство было положительной нравственной силой, оно обязывало к делам правды и милосердия. Владимир Святой, по принятии христианства, преоб-

разился внутренне, стал другим в отношении к своим подданным и чужим народам. Для царей московского периода, наоборот, религия лишена своего нравственного смысла, религия более не обязывает к делам добра.

Это было бы совершенно верно, если бы Соловьев слово «византизм» заменил словом «грехи византизма» и различал культурно-религиозный византизм от политического. Но, подобно К. Леонтьеву, Соловьев берет византизм как цельное явление, он не хочет отличить византийского кнута от византийской лампы. Разница с К. Леонтьевым в том, что Леонтьев принимает этот цельный византизм как культурно-политический идеал, а Соловьев его отрицает.

Но в самой Московской Руси было противоположение двух начал византизма: религиозно-нравственного и политического. Чисто религиозный византизм оправдал себя в лице митрополита Филиппа, павшего жертвой Навуходоносорова начала государственного самовластия, подобно защитнику народа, последнему римскому трибуну в сане епископа, св. Иоанну Златоусту.

Темные стороны Московского периода не столько объясняются влиянием Византии, сколько влиянием монгольского ига. Религия Ксеркса, Навуходоносора была воспитана веками унижения перед Золотой Ордой. Торжество византийских начал при Иоанне III было концом монгольского ига и началом культурных сношений с Западом. Византизм не только не явился силою, заграждающей нам путь на Запад, но, наоборот, сам пришел к нам из Италии, принеся нам искусство итальянского Ренессанса. Вновь при Алексее Михайловиче приходят к нам, вместе с творениями отцов Церкви, рукописи Гомера, Софокла, Феокрита. Через византизм мы приобщаемся античному эллинизму. Следовательно, византизм не был темной силой, отделившей нас от культуры Запада. Византизм дал нам эту культуру так же, как ему обязаны мы нашей религией.

Основное зло византизма, его Навуходоносорово начало, восторжествовало в России только после падения византизма культурно-религиозного, лишь после реформы Петра, поставившей во главе Церкви «доброго человека из офицеров, который бы синодское дело знал и смелость имел».

С реформ Петра кончается византийский период русской истории, нарушается ее естественный культурный путь. Культура становится безрелигиозною, религия бескультурной, духовенство дичает, обезглавленная, лишенная патриарха Церковь обращается в одно из ведомств, в одно из колес бюрократ-

тической машины Петербурга, устроенной на немецкий манер. Если б Соловьев направил свою полемику против этого порядка церковной жизни, за него встала бы большая часть русского духовенства, принужденного после Петра служить орудием политического интереса.

Но Соловьев пытается оправдать церковную реформу Петра. Она обуздала власть патриархов; благодаря ей мы имеем поэзию Пушкина; ее последствием явилось освобождение крестьян. Удивительно, что Соловьев, всю жизнь отстаивавший не только духовные, но и светские прерогативы церковной власти перед гражданской, вдруг высказывается за обуздание власти первосвященника властью царя! Ответ на это один: священна власть только римского первосвященника, даже власть светская лучше, чем власть первосвященника русского! Но это слишком слабо, чтобы заслуживать опровержения. Отменив патриаршество и подчинив синодальную коллегия офицеру, Петр не только положил конец стремлению патриархов к светской власти, он уничтожил самый духовный авторитет Церкви, уничтожил посредника между царем и Богом.

Соловьев в оправдание Петра говорит, что прежде чем убить сына, он совещался с иерархами. Но ведь это совещание было комедией, после того, как сам Петр уничтожил самостоятельность этих иерархов. Конечно, не только такие святые, как Филипп, но и другие свободные иерархи не допустили бы царя до сыноубийства.

Со времени Петра наша общественная жизнь порывает с христианством, а в Церкви торжествует казенно-протестантское направление, основателем которого был Феофан Прокопович. При сравнении с этим казенно-протестантским устройством Церкви, конечно, выигрывает католичество.

Едва ли можно выводить поэзию Пушкина и освобождение крестьян из Петровской реформы. Лучшее, что мы имеем в Пушкине: его народность, эллинизм и христианство было в нем не благодаря реформе Петра, а вопреки ей и с трудом высвобождалось из-под гнета Петровской эпохи.

Что касается до демократических реформ Александра II, то не они следовали за реформой Петра, а самая темная эпоха русской истории, эпоха временщиков, эпоха Бирона, эпоха самых страшных злодейств крепостного права.

Нельзя не возразить и против противопоставления Московско-византийскому периоду — Киевского периода. Влияние Византии на Киев было еще прямее, чем на Москву. Вспомним брак Владимира с греческою царевной Анной; вспомним, что

киевские митрополиты были греками. В Киевском соборе святой Софии до сих пор сохранились греческие надписи под иконами. Живопись Киевской Софии представляет образец чистого византизма, в противоположность итальянской живописи и архитектуре соборов Московского кремля.

Но, с другой стороны, в Киеве было сильное влияние скандинавской культуры и западного рыцарства. Этот Киев викингов и рыцарей был дорог душе Вл. Соловьева.

В Москве русская культура теряет свой норманский и рыцарский характер, византизм смягчается итальянским влиянием, вырабатывается свой, отличный от византийского, идеал русской святости. Этот-то характер чисто русской святости был чужд рыцарю Мадонны Вл. Соловьеву.

XVI

Мы уже говорили, что Вл. Соловьев более унаследовал украинско-польскую кровь матери, чем великорусскую кровь отца. И с юности его тянуло к Украине, где скитался его предок, украинский казак Сковорода; к Польше, где цвел католический культ Мадонны.

Последнее всего более влекло Соловьева к католичеству.

Когда читаешь стихи Вл. Соловьева, невольно приходит вопрос: почему этот христианский поэт почти не говорит в стихах о Христе? Он воспевает только одно Божество, один «образ женской красоты», Софию, Богородицу. Это поглощение всей религиозной жизни служением Пресвятой Деве и привязывало Соловьева к католичеству, где Пресвятая Дева почитается выше Христа в особом богословском течении — марианизме, где вековое почитание Богородицы наравне с Христом окончилось догматом *Conceptio immaculata*¹⁹, провозглашенным на Ватиканском соборе Пием IX. Вл. Соловьев методически оправдывал этот догмат.

В русском народе почитание Богоматери не слабее, чем в католичестве, но носит иной характер: оно является преимущественно как почитание многострадальной матери, утешающей печали. Православное чувство ужаснулось бы от наименования Богородицы «богиня». Между тем, это наименование, постоянное в стихах Соловьева, не оскорбит слух католика. Богородица Ватиканского собора действительно богиня. Вот то тайное, что связывало Соловьева с католичеством:

Этой sancta Rosa не находил он в Московском периоде нашей истории, и потому отрицал его. В Киеве, осененном куполом Софии, рядом с католической Польшей он почувствовал родной воздух. Недаром дано ему было имя христианских князей Киева: Владимир Святой и Владимир Мономах были его любимыми героями в русской истории. На авторитет Владимира Мономаха ссылается он при защите войны в своем последнем сочинении «Три разговора».

На молодых портретах Вл. Соловьева проступают ясно малороссийские черты. Он не любил оседлой, семейной жизни. За его любовь к кочеванию отец шутливо звал его «печенегом». Первые юношеские увлечения привели его в Харьков и его окрестности. Позднее он пережил много счастливых дней в украинском имении графа Алексея Толстого «Красном Роге».

Юность Соловьева протекла в Украине. Затем, покинув Москву, где у него ничего не оставалось, кроме тяжелых воспоминаний, он постоянно жил в Петербурге, Пустыньке, Финляндии. Суровая природа севера сродни его музе:

Где ни взглянешь, всюду камни,
Только камни, да сосна.
Отчего же так близка мне
Эта бедная страна?

Эта природа располагала его к таинственным снам и видениям, как природа Норвегии с ее фиордами и льдами воспитала другого великого духовидца — Сведенборга.

XVII

Все же Соловьев не зашел бы так далеко в своих католических увлечениях, если бы не повторил ошибку Чаадаева, не посмотрел на унию, как на единственный путь приобщения европейской культуре. В эту ошибку ввела Соловьева какая-то ассоциация по смежности: он боролся со славянофилами, которые одновременно были противниками католичества и противниками европеизма. Отсюда, по мере развития полемики, европеизм смешивается у Соловьева с католицизмом. Уния — единственный путь к соединению с Европой, которое обновит русскую культуру; папа решит социальный вопрос в христианском смысле. Однако возлагать на папу надежды социальной реформы нет основания. Католичество достаточно показало себя врагом социальной реформы, как дела антихристовы, а что

касается европейского просвещения, то все оно, со времени Реформации, шло против католичества. Приняв унию, Россия не только задушила бы себя религиозно, она задушила бы себя культурно, отделившись от европейской общественности и науки, возникших на развалинах католицизма. Потребовался бы новый русский Лютер, новая русская реформация для освобождения русской народности и приобщения ее научному и общественному движению Запада.

Было время, когда Лев XIII ожидал прибытия Соловьева в Рим. Штрессмайер писал кардиналу Рамполла, что в Рим придет «молодой русский писатель, по имени Соловьев, всем сердцем и душой католик и посвятивший всю жизнь и все славные труды свои на то, чтобы возвратить возможно большее число русских славян в лоно Св. Матери католической Церкви». Папа говорил о Соловьеве: «Вот овца, которая, надо надеяться, скоро войдет во двор овчий». Но, по собственному свидетельству Соловьева («Три свидания»), его передвижения часто обуславливались внутренним голосом. Тот же голос, который шепнул ему когда-то: «В Египте будь», по-видимому, шепнул ему теперь: «Не будь в Риме».

Может быть, Соловьев бессознательно боялся, что Ватикан разобьет его теократические надежды, и он убежит из Рима, как некогда убежал из него католический монах Лютер. А может быть, встал перед ним благословляющий образ деда, — священника и остановил его на дороге в Рим, обратив взор его к золотым главам далеких обителей родной земли.

Даже в самой католической своей книге «La Russie» Соловьев не мог отказаться от своей веры в мессианическое призвание России. На той же самой странице, где он решительно утверждает, что эта вера ни на чем не основана, есть примечание, отрицающее всю книгу: «Если Россия призвана возвестить новое слово миру, то это слово раздастся не из блестящей области искусства и литературы, не с гордой высоты философии и науки, а именно с величественных, но смиренных вершин религии».

Не есть ли это признак народа мессианического, нового Израиля?

XVIII

Уже в конце 80-х годов Соловьев начинает разочаровываться в католичестве. «Мои друзья иезуиты ругают меня за мисти-

цизм», — пишет он в письме к Фету. Его борьба с славянофилами из церковно-публицистической обращается просто в публицистическую. У него открылись глаза на некультурность России, на различные бедствия, последствия этой некультурности. С ожесточением пишет он о Толстом: «Нелепая проповедь опрощения, когда от этой простоты мужики мрут». В то же время у него появляется потребность внутренне освежиться, отдохнуть от напряженных религиозно-мистических переживаний, от бесплодных попыток соединения Церквей.

Эта эпоха конца 80-х годов характеризуется как эпоха крайнего европеизма. С репутацией неблагонадежного ренегата Соловьев покидает Россию и живет в Париже и на вилле своего приятеля Леруа-Болье. Его наружность в это время приобретает отпечаток европеизма и изящества. На портретах начала 80-х годов Соловьев имеет вид монаха, теперь в нем появляется какая-то подобранность, подстриженность, элегантность, легкость. В этой перемене внешней скрывается перемена внутренняя: Соловьев уходит во внешнее.

По возвращении в Россию он отчасти добивает славянофилов, в лице их эпигонов, отчасти пишет о внешних делах: о борьбе с голодом, засухой и т. д. Но все эти внешние дела продолжают быть только способами религиозного служения.

Свое разочарование в католическом идеале Средневековья он высказал в лекции «Об упадке средневекового миросозерцания». Здесь он обращает к католицизму Средних веков слова Христа сыновьям Зеведеевым, когда они хотят поглотить огнем с неба обидевших их самарян: «Не знаете, какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасти». Даже нехристианские деятели прогресса, как Вольтер, более исполнили заповедь христианской любви, чем деятели Средних веков: они подобны тому сыну евангельской притчи, который сказал: «не пойду», а пошел.

XIX

Но такое состояние отдыха во внешнем могло быть только кратковременным. Накопляются новые мистические силы, они требуют своего проявления. И тут в 92 году, как буря, охватывает поэта последняя страстная любовь, озарившая его жизнь обольстительно-прекрасным светом, но и разрушившая его и без того уже переутомленный организм. Из этой бури он вышел тем старцем, каким изображают его известные портреты. Но пока:

Пусть осень ранняя смеется надо мною,
Пусть серебрят мороз мне темя и виски;
С весенним трепетом стою перед тобою,
Исполнен радости и молодой тоски.

В конце 80-х годов, уходя в публицистику и практические заботы, Соловьев почти не пишет стихов. Теперь он становится поэтом более, чем когда-либо, и это поэтическое цветение возрастает до конца его жизни. Новая любовь Соловьева, вызвавшая наружу целые потоки оккультных сил, окрасившая мир волшебными красками поэтической грезы, создавшая новую теорию любви в духе Платонова «Пира», эта любовь в основе своей была страстью, и поэтому, разрушив поэта телесно, не оставила никаких следов в его душе, никакой связи с любимым существом. Через год он говорил о своем увлечении: это было что-то стихийное.

Никакая земная страсть не могла увлечь Соловьева, если не являлась ему окутанная ложным, но лучезарным светом мистики. Без этого озарения он не мог пасть со своей духовной высоты, но под чарами мистического Эроса он временно обессилел. Сначала у него еще есть сознание своего падения, отклонения от своего религиозного дела:

В трудах бесславных, в сонной лени,
Как сын пустыни я живу,
И к мидианке на колени
Склоняю праздную главу.

Но скоро сознание это гаснет:

И вдруг посыпались зарей вечерней розы,
Душа почуяла два легкие крыла,
И в новую страну неистощимой грезы
Любовь-волшебница меня перенесла.

Совершенно особый, магический характер этой любви, по сравнению с главной любовью поэта, мистически-церковной, будет ясен, если мы сравним прежние его стихи: «О, как в тебе», «Не по воле судьбы», «Бедный друг» со стихами, вызванными его новой любовью: «Был труден долгий путь», «Нет вопросов давно», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня», «Зачем слова» и т. д.

Здесь нет речи о сознательном союзе с любимой женщиной, здесь только стремление унести вместе на крыльях свободной, безрелигиозной магии. Если первая любовь Соловьева была в своей основе христианской, то эта любовь является тео-

софической. Там влек Соловьева «подвиг любви», здесь — «безумные песни и сказки», очарование Платонова Эроса. Так искушает зло только великих людей, для которых не существуют простые соблазны чувственного наслаждения.

Только теперь Соловьев делается вполне «поэтом». В юности это название оскорбило бы его. Тогда он хотел быть философом или, более того, пророком, подвижником. Каким презрением к «поэтам» полно письмо его к кузине Кате! (21-е <письмо>).

Теперь, чтобы пленить любимую женщину, Соловьев пишет стихи, наполняет ее альбом мадригалами и даже акростихами. Постепенно вовлекается он в омут светской интриги, где основная ложь прикрыта внешним изяществом, впадая в «обморок духовный», усыпленный мистическими чарами Эроса, опьяняющей музыкой любовной лирики.

Соловьев не мог не обосновывать свои переживания теоретически. Не ограничиваясь любовными стихами, пишет он оправдание своих чувств: «Смысл любви». Эта статья является, может быть, единственным нехристианским сочинением Соловьева. Здесь он не выходит за пределы платоновского мирозерцания, исходя из идеи эротического творчества. Во имя этой идеи он уничтожает два христианские идеала любви: любовь семейную и идеальную, рыцарскую любовь. Вместо мистического понимания брака как союза во Христа и во Церковь брак определяется теперь только как упорядочение физических отношений, как переход от первобытного состояния к гражданственности. Рождение детей прямо объявляется делом, недостойным любви. Но особенно достается любви рыцарской, с ее аскетизмом.

Однако в какие бы очаровательные краски и звуки ни облекалось злое начало стихийного Эроса, эти звуки и краски погаснут, обнаружив его гнилую и черную суть. И Соловьев начинает незаметно заражаться этой гнилью: он злоупотребляет вином, нескромными шутками и стихами. Это темное состояние духа выразилось в портрете Ярошенко.

Вл. Соловьев сам произнес строгий суд над этим периодом своей жизни и творчества. С автобиографической искренностью говорит он о родственном ему Платоне: «Он был временно затянута эротическим илом».

XX

«Обморок духовный» продолжался немного более года. Закончив счеты со своим увлечением, Соловьев едет в Шотлан-

дию. Море, любимый им север, шотландские горы, озеро Лох-Ломонд — все это быстро смывает с его души следы «эротического ила». Но то поэтическое цветение, которое вызвано было его страстью, не прекращается. Он привез из Шотландии богатый запас стихов.

Прежнее радостное чувство победы добра над злом с удивительной краткостью выражено в стихотворении «На палубе Торнео».

Солнце, солнце опять победило!

Из Шотландии возвращается он бодрый, хотя и состарившийся, полный энергии и новых замыслов. Теперь он возвращается к первому предмету своей любви, о котором тосковал и среди безумий своего последнего романа, что выразилось в стихотворении «Память». Но его отношение к любимой женщине принимает характер ровной, тихой дружбы. Это чувство нашло себе выражение в стихах «На новый год». Он расстался с любимой женщиной только за несколько недель до смерти, заранее избрав на ее земле место для своей могилы.

Узнав на опыте, как обманчива «волна страсти с ее кипучей пеной», заплатив за это знание своим телесным разрушением, но только окрепнув духовно, видя, что эта самая страсть делается предметом поклонения в современной философии и искусстве, Соловьев замышляет капитальный труд. Если в «Теократии» он хотел оправдать, веру отцов, то в «Оправдании добра» он хочет оправдать мораль отцов, восстановить аскетизм святоотеческого предания, противопоставив его нарождающемуся культу плоти.

Важный труд требует полной свободы и отрешения, удаления от мира. Для писания книги, где восстанавливается аскетизм сирийских пустынников, Соловьев сам удаляется в пустыню. Местом для своего пустынножительства осенью 94-го и зимою 95-го года избирает он озеро Сайму.

Теоретической работе, как всегда, соответствует созерцательно-поэтическая. Цикл стихов, посвященных Сайме, еще более «оправдывает добро», чем нравственная философия, непосредственно влияя на чувство. Сайма становится для Соловьева символом вечной и чистой красоты, противоположной бурному стремлению страсти:

Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем, дитя, не лови.
Вверх посмотри, на недвижно-могучий
С небом сходящийся берег любви.

Этот период аскетизма, находящий себе полное выражение в «Оправдании добра» и цикле финляндских стихов, отличается от церковного настроения «Теократии». Этому аскетизму можно поставить тот же упрек, какой ставил Соловьев аскетизму Афона. Это — мрачный аскетизм разочарования, отказ от всякого церковного дела. Тут Соловьев последователен. От полноты православной истины он переходит к католическому идеалу земной теократии; разочаровавшись в этом идеале, он временно становится как бы вне Церкви, ибо идея Церкви слишком долго сливалась для него с идеей соединения Церквей. Крушение одной идеи привело к крушению другой. Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвой своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем. Разбитый этим вихрем, он смиренно приходит к тесным вратам святоотеческого аскетизма. Но он уже не может отдать Церкви растроченный пыл своей юности, от живого церковного дела Августина и Златоуста он временно удаляется в аскетическое созерцание Исаака Сирина.

Потеря веры в церковное дело выразилась в стихотворении «Иммануэль»:

И многое уж невозможно ныне,
Цари на небо больше не глядят
И пастыри не слушают в пустыне,
Как ангелы про Бога говорят.

Вселенскому церковному делу, во главе которого должны были стать цари и пастыри (первосвященники) противопоставляется личный мистический путь:

И слово вновь в душе твоей родилось.

Не был ли именно этот путь, путь духовидца Сведенборга и сирийского отшельника Исаака исконным путем Вл. Соловьева?

XXI

В это время аскетического подвига на берегу Саймы особенной силы достигает у Соловьева всегда присущий ему дар пророческого ясновидения. Здесь написано им его пророческое стихотворение «Панмонголизм», где предсказывается «желтая опасность». Здесь впервые является у него предчувствие надвигающейся всемирной катастрофы:

Конец уж близок,
Нежданное сбудется скоро.

Та «вечная подруга», которая в детстве и юности явила себя Соловьеву в своей чистой сущности, «София», которая потом воплощалась для него в женских существах, причем от прикосновения с плотью и миром мутнела чистота ее образа, теперь является ему уже в почти освобожденном от плоти образе прекрасной Саймы:

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь.
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь.

Сайма была последней любовью Соловьева в этом мире, последним и наиболее чистым отражением вечной Софии. В это время начинают слабеть узы, связывавшие поэта с плотью. Растет его второе зрение, и мир духов и умерших делается ему ближе, чем мир реальный, мир живых. Это приближение, которое прежде пробуждало в нем тоскливое чувство страха:

То из края мертвецов
Вопли к нам несутся.
Сердце слышит и дрожит,
Слезы льются, льются... —

теперь наполняет его ликованием:

Что он пророчит мне, настойчивый и властный
Призыв родных теней?
Расцвет ли новых сил, торжественный и ясный,
Конец ли смертных дней?

Он пророчил и то и другое: высший расцвет его духовных сил, являвшийся подготовлением к переходу в Вечность. София приближается к нему, как в детстве. И днем и ночью он чувствует ее присутствие. Ему уже не надо внешнего образа для ее созерцания, достаточно углубиться в собственную душу:

Лишь забудешься днем, иль проснешься в полночи,
Кто-то здесь, мы вдвоем.
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.
Таает лед. Расплаваются хмурые тучи,
Расцветают цветы,
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Года материального плена, года разлуки кончены. Наступает уже не свидание, а вечное единение с Божественной подругой.

XXII

Деятельность Соловьева в последний период его жизни направляется по двум руслам: по руслу эстетико-теософскому и церковно-апологетическому. Одно выразилось в «Das Ewig Weibliche» и «Трех свиданиях», другое — в «Повести об Антихристе» и «Воскресных письмах». В стихотворении «Das Ewig Weibliche» Соловьев пророчествует о наступлении новой религиозной эры, царства «Вечной Женственности, восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты».

Знай же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет,
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Если сопоставить это пророчество с другими пророчествами о близком возрождении христианства, которого жаждет душа современной женщины, готовой явиться новой женой-мироносицей (Воскресные письма), то ясно, что новая грядущая религия Вечной Женственности есть только новый фазис христианства. Здесь теософия Соловьева принимает апокалипсический характер. Новая богиня не кто иная, как являющаяся в пророчестве Иоанна апокалипсическая «Жена, облеченная в солнце», определяемая, с одной стороны, как Богородица, «поправшая главу змия», с другой стороны — как Церковь, сначала убегаящая от антихриста в пустыню, потом побеждающая его:

А с неба тот же свет и Деву Назарета,
И змия тщетный яд пред Нею озарял.

Для теософии Соловьева это же начало определяется как красота. Красота есть материя, просветленная духом, церковное тело, Невеста Агнца. Созидатели красоты, поэты и художники, созидают это нетленное тело; красота есть только ощутительная форма добра и истины. Таким образом, искусство служит делу нетления и предваряет будущее воскресение мертвых,

Безумье вечное поэта,
Как свежий ключ среди руин,
Времен не слушая запрета,
Он в смерти жизнь хранит один.

Вот почему эстетике Соловьев в это время отводит первое место и эпиграфом к статье «О красоте в природе» берет слова Достоевского: «Красота спасет мир». Вот почему он так оплакивает в стихах смерть Майкова и Полонского; приветствует новую книгу Случевского; неотступно думает о Фете, слугителе чистой красоты. Загробный голос Фета постоянно слышится Соловьеву; он с «тяжкой тоскою» шепчет ему: «Вспомни обо мне». Эта тень неотступно стоит над его душою во время путешествия по Архипелагу в 1898 году.

Соловьев потому так оплакивает уходящих из жизни поэтов, «души заключавших в звонкие кристаллы», что сознает роковой поворот, уже начинающийся в искусстве; он видит, что искусство начинает служить как раз обратному делу: растлению и смерти.

Соловьев готовится к новой борьбе, к борьбе с новым мистицизмом, с начинающимся «декадентством». Первые ницшеанцы группировались около «Северного вестника», потом около «Мира искусства». Уже зарождалось бодлерьянство, заговорили о «красоте зла».

Боровшемуся всю жизнь за право мистики Соловьеву сначала казалось возможным заключить союз с группой «Мира искусства», где эти права мистики открыто признавались. Искать новых союзов и органов печати вынуждала его и необходимость: хотя Стасюлевич продолжал печатать даже такие его стихотворения, как «Нильская дельта», «Das Ewig Weibliche», но ясно было, что есть мера терпению либерального редактора. Либеральная благонадежность Соловьева лопнула по всем швам с появлением его апологии войны, отрицания прогресса, признания демонического характера современной цивилизации. Оставаться в «Вестнике Европы» было невыносимо, Стасюлевич не мог напечатать «Три разговора».

Удаленному из «Вестника Европы» за мистицизм поэту естественно было попробовать заключить союз с той группой писателей, которые проповедуют именно мистицизм, с группой «Мира искусства». Но сейчас же выяснилось, что с этим мистицизмом никакого союза у Соловьева быть не может. В ответе Философову он говорит о Божестве новых мистиков и эстетов: «Хотя служение этому божеству прямо ведет к немощи и безобразию, хотя его реальный символ есть разлагающийся труп, они сговорились называть это “новой красотой”, которая должна заменить устарелые идеи истины и добра» (Против исполнительного листа).

Искусство и красота — самые могучие орудия добра. Зло для своего окончательного торжества в мире должно отнять у добра именно это оружие и использовать его для своих целей. Перед пришествием антихриста искусство превращается в антихристианскую магию.

Следовательно, нельзя искать спасения в искусстве. Оно не помогает антихристу совершить свое дело, оно уже начинает само служить делу антихриста. Где же искать спасения, где найти оружие для охраны чистоты «риз Христовой». Там, где София впервые явилась своему служителю — в Церкви.

XXIII

Церковный характер служения Софии ясен из той обстановки, в которой было Соловьеву его первое видение. Девяти лет, когда он впервые почувствовал волнение страсти и ревности, вплоть до наивного, но все же злого стремления к дуэли, к убийству, София впервые является своему избраннику, чтобы оградить его от соблазна.

Дуэль! дуэль! Обедня в Вознесенье.
 Душа кипит в потоке страстных мук.
 Житейское... отложим... попеченье —
 Тянулся, замирал и замер звук.
 Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
 И где толпа молящихся людей?
 Страстей поток, — бесследно вдруг иссяк он.
 Лазурь кругом, лазурь в душе моей.
 Пронизана лазурью золотистой,
 В руке держа цветок нездешних стран,
 Стояла ты с улыбкою лучистой,
 Кивнула мне и скрылась в туман.

Каким же делом завершит Соловьев свое служение Софии? Чем докажет ей свою верность? Тем, что уже слабеющей рукой до конца оправдает, защитит и прославит веру отцов.

Если вера в воплощение Софии в мире, в наступление царства Вечной Женственности — есть положительный полюс в предсмертном настроении Соловьева, то ожидание Антихриста — его отрицательный полюс. Все миросозерцание Соловьева переживает острый кризис. Гаснет и вера в эволюцию, в естественный прогресс культуры; остро сознается демонический характер современной цивилизации.

В паре парохода видит он демонов: «Гневом дышит темный пар»; поезд «мчится и грохочет мертвыми громами»; голос дьявола, явившегося антихристу, «странный, глухой, точно сдавленный, но в то же время отчетливый и совершенно бездушный, вроде как из фонографа».

Надвигается мировая катастрофа — Deus ex machina. Соединенные силы Китая и Японии сначала разрушат христианскую культуру Европы: затем наступит пришествие Антихриста, «конец мира». Китайское знамя «дракона» является символом дракона, предсказанного в Откровении Иоанна. Ему противопоставлен вождь христианских ополчений Зигфрид, германский император Вильгельм.

Вот слабое место этой апокалипсической концепции. Что такое Вильгельм*, чтобы быть противопоставленным апокалипсическому зверю? В Апокалипсисе этому зверю противопоставлено одно: «Жена, облеченная в солнце» — Церковь. Но можно ли всерьез делать Вильгельма символом Церкви? Если мы вспомним, что Достоевский понимал вод «Женой, облеченной в солнце» Россию, что сам Соловьев признавал мессианскую миссию России и что Россия, уже по своему географическому положению, первая подставлена ударам китайского дракона, если сопоставить все это, то не естественно ли предположить, что силой, противопоставленной апокалипсическому зверю Китая и Японии, может быть только русская Церковь? Политическое германофильство не дало Соловьеву сделать этого вывода.

Но в изображении последней борьбы соединенных сил христианства с антихристом он, не оставляя идеи соединения Церквей, во главе этих сил поставил православного старца Иоанна, о котором говорили в народе, что это — настоящий старец Иоанн, т. е. апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последнее время.

Так замыкается круг, и конец деятельности Соловьева совпадает с его началом, ибо первым его юношеским сочинением был «Комментарий на учение апостола Иоанна о Логосе».

XXIV

В 21-й главе Евангелия Иоанна повествуется, что при явлении Христа ученикам на море Тивериадском, они не узнали

* Это писано мной летом 1913 года.

Его. Первый Иоанн сказал Петру: это — Господь. Тогда Петр опоясался одеждою, бросился в море и поплыл ко Христу.

Это место Евангелия, очевидно, имел в виду Вл. Соловьев при распределении ролей между преемником Иоанна, епископом Церкви Восточной, и преемником Петра, епископом Церкви Западной, в деле борьбы с антихристом.

Иоанн первый узнает антихриста, восклицая: «Детушки! антихрист!» Затем уже Петр совершает то, что непосредственно следует из этого узнания: отлучает антихриста от Церкви и анафематствует. Здесь выдержан характер Иоанна как гностика, обладающего исключительным знанием о Христе, возлежавшего на персях Иисусовых и постигшего Христа в том, что было закрыто для других: в его вечном состоянии как Божественного Логоса. Это знание о Христе показал Иоанн на море Тивериадском, сказав это Господь, и это же знание показывает он на последнем Вселенском Соборе в Иерусалиме, когда, вглядываясь в великого человека, говорит: это — не Господь: детушки! антихрист!

Выдержан также характер Петра. Не обладая в той мере, как Иоанн знанием о Христе, он обладает даром исповедания Христа и действия во имя этого исповедания, почему Христос и поставил его камнем Церкви.

Созданием Иоанна Соловьев ответил на поставленный им когда-то вопрос: что общего у русской Церкви с греческой? В нескольких словах речи Иоанна он выразил два начала православия: одно греческое, теологическое, начало правильного знания о Христе, другое русское — начало любви и смирения. При этом художественный гений Соловьева органически слил эти два начала в одном лице старца Иоанна. Как будто та цельность Логоса и Любви, которая была в Иоанне, разделившись в Церквях греческой и русской, опять восстанавливается в живом лице последнего православного епископа, старца Иоанна. Живая личность сына Зеведеева постоянно проявляется и в том слове, каким называет старец Иоанн своих пасомых: детушки. Это любимое обращение апостола Иоанна к своим ученикам в посланиях — *τεχνία, παιδία*²¹ — чадца!

Если все положительные силы христианства сосредоточились в представителях трех вероисповеданий: Иоанне, Петре и докторе Паули, то противоположные силы сосредоточились в антихристе и его соратнике маге Аполлонии.

Антихрист, в представлении Соловьева, — не открытый враг Христа, тем более не враг религии. Он устраивает Вселенский Собор в храме «единения всех культов»; себя самого объявляет

доктором теологии. Это человек — высокой нравственности, великий филантроп и философ, вегетарьянец, запретивший висекцию и учредивший надзор за бойнями. Он признает Христа, но только как своего предшественника. Окончательное осознание себя антихристом и сочетание Сатане происходит в ту минуту, когда он отрицает воскресение Христа: «Не воскрес! не воскрес! не воскрес!»

Сотрудник его маг Аполлоний — «полуазиатец, полуевропеец, католический епископ Востока». Своей магией он убивает вождей христианства.

Нельзя не смотреть на «Повесть об Антихристе», как на возвращение Соловьева к православию. Хотя он не оставляет идеи соединения Церквей, однако в этом соединении русскому епископу принадлежит роль или равная с католическим, или даже первенствующая. Об унии, в смысле подчинения русской Церкви папе, не может быть и речи. Почин исходит от Иоанна, опознавшего антихриста. Далее, самое признание апостола Иоанна патроном Церкви православной, от которой Соловьев был так далек в эпоху «*La Russie et l'Eglise universelle*», ведет за собой, как неизбежное последствие, признание примата православия, как Церкви Иоанна, возлюбленного ученика Христа.

Наконец, Соловьев дает оправдание мистическому страху русского народа перед латинством, облакая в кардинальский пурпур сотрудника антихристов — мага Аполлония.

XXV

Соловьев задолго предчувствовал свою кончину. В предисловии к «Трем разговорам» он говорит, что «бледный» (постоянный эпитет к слову «смерть» у Соловьева: Владыка смерти бледный), образ смерти советует ему не откладывать дела изобличения антихриста. Соловьев был единственным из русских писателей, для которого смерть всегда, неизменно представлялась, как радостное освобождение, возвращение в отчизну. Это и понятно, если здешний мир был для него чужбиной.

Пройти мне должно путь земной, тоскуя
По светлом небе родины моей.
Жалкий изгнанник я в мире земном,
В мире мне чуждых людей.

Результатом этого ощущения мира как чужбины была трудная приспособляемость к условиям жизни в этом мире. Жизнь

Соловьева — это ряд столкновений его души, которая, не от мира сего, со злом мира сего. Мир мстит тем, кто не от мира, кто избличает его зло. Отсюда ряд столкновений с миром и тяжких ударов. Эти удары не могут изменить преобладание жизнерадостности в настроении Соловьева. Пусть он в чужом мире, но ведь он вернется в отчизну; кроме того, для него, как для христианина, его вечная отчизна не противопоставляется временной чужбине: в конце концов, и эта чужбина освящена явлением Христа, и этот мир, хотя и искаженный, но все же действительный «отзвук» Бога.

Но бывают у поэта и минуты упадка и уныния, у него вырываются горькие признания:

Не жди ты песен, стройных и прекрасных.
У темной осени цветов ты не проси!
Не знал я дней, сияющих и ясных,
А сколько призраков, недвижных и безгласных,
Покинуто на сумрачном пути.

Однако, подводя итог своей жизни, Соловьев с последней искренностью восклицает:

Нетронуты в душе все лучшие надежды.

Да. Потому, что его лучшие, первые надежды не были связаны с осуществлением этих надежд в земной жизни. Личное счастье, соединение Церквей — все это было только вторые надежды; они погибли, но с тем большей силой вырастают «лучшие» надежды, надежды на конечное торжество добра в мире, торжество духа над плотью, радостное сознание своего бессмертия.

Сократ в Платоновом «Федоне» говорит, что лебеди поют пред смертью потому, что будучи священными птицами Аполлона, ликуют, празднуя свое возвращение к Богу. Такой лебединой песнью Соловьева, полною ликования и сознания, что душа его возвращается к Богу, была поэма «Три свидания», с ее несколько раньше написанным прологом-эпилогом:

Я с первых лет привык не верить миру,
И под корой тяжелой вещества
Я прозревал нетленную порфиру,
И узнавал сиянье Божества.
Предчувствием над смертью торжествуя,
И время все любовью одолев,
Подруга вечная, Тебя не назову я...

XXVI

Это сознание своего бессмертия, которое было и у мудреца языческого мира Платона, не есть еще окончательная победа над смертью. Человек не может примириться с тем, что его тело, являвшееся органом его духа, воплощавшее в себе лучшие движения духа, станет добычей тления. Как философ-христианин Соловьев не только верит в бессмертие, но и в воскресение мертвых. Разложение тела не есть явление нормальное, тление есть результат нарушения нормальной жизни тела, результат греха. Приобщаясь делу Христова искупления, мы через Христа, а не в силу своей личной добродетели, достигаем победы над грехом и освобождаемся телесно от его последствия смерти. К данному во внутреннем опыте ощущению своего бессмертия Соловьев присоединяет веру в общее воскресение мертвых, как последствие Христова Воскресения: «Если бы Христос не воскрес, то кто же бы мог воскреснуть? Христос Воскресе!» — так заканчивает Соловьев пасхальное письмо, подписанное 13 апреля 1897 года.

«Воскресные письма» — это как бы ряд проповедей на каждое воскресение Цветной Триоди, от Пасхи до «Недели Отцов в Никее», где решаются вопросы современности в духе святоотеческого православия. В первом письме Соловьев объясняет религиозную необходимость воскресения Христа. Веру в воскресение Христа как в исторический факт он делает краеугольным камнем христианства. За отвержение Воскресения Христова он восстает на Толстого, с непобедимой силой обличая ложность его морального христианства в «Трех разговорах» и в письме к Толстому (Письмо 3). В последнем письме на «Неделю Отцов в Никее» Соловьев объясняет значение догмата, прославляя отцов первого Вселенского Собора, которые, по словам церковного поэта, «носили ризу истины, истканную от вышнего богословия».

Основной дух «Воскресных писем» — это погружение в стихию апостольского и святоотеческого богословия византийской Церкви. Вместе с поэмой «Три свидания», «Воскресные письма» образуют один пасхальный благовест, при звуках которого душа философа-христианина радостно возвращается к Богу.

«Если Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть? Христос Воскресе!»

Предчувствием над смертью торжествуя,
И время все любовью одолев...

XXVII

Три направления борются теперь за Соловьева: теософия, католичество и православие. Всякое хочет выдвинуть его как своего вождя и пророка.

Все нами сказанное достаточно показывает, что о первом направлении не может быть и речи. Соловьев открыто заявил свой взгляд на теософию и оккультизм и воплотил эти начала в лице мага Аполлония.

Гораздо более прав на Соловьева имеет католичество. Связи Соловьева с католичеством не только продолжались до конца, но было даже время, когда он определенно предпочитал католичество православию, не идя, впрочем, дальше идеи соединения Церквей под главенством папы с сохранением обряда православного. Последнее, т. е. сохранение обряда, не отвергали и самые ярые приверженцы унии. Оставаясь до конца верным идее соединения Церквей, Соловьев в последние годы своей жизни явно склонялся к православию и вернулся к нему, как к основной стихии своего духа. Перед смертью он исповедовался и причастился у православного священника, покаявшись в своем догматическом заблуждении, как в грехе (Письма. III. С. 214—217). Иначе быть не могло, ибо византийское православие было основною стихией его духа, а католичество — только уклонением духа. Стоит ли доказывать, что Соловьеву был ближе умозрительный дух святоотеческой философии, аскетизм отцов Фиваиды и созерцательная любовь русского народа, чем тот практический, мирской дух римского католичества, защищать который он считал долгом справедливости перед односторонним аскетизмом восточного православия?

Вспомним и то впечатление, какое производил Вл. Соловьев в жизни, в наружности, в словах, в своем характере.

В годы раннего детства, я помню, как наша семейная жизнь озарялась иногда посещениями таинственного гостя, как бы приносившего с собой благословение из кельи Афона или Фиваидской пустыни. Дни его появления я могу определить одним словом: праздник, в христианском смысле этого слова. Праздник всего дома, начиная с прислуги, неизменно встречавшей его радостным восклицанием: Владимир Сергеевич! Дни нарушения всех обычных законов, всех правил. Сам стол менял свой характер, принимая характер монастырской трапезы: рыба, оливы, красное вино, неразрывно связанное в детстве с впечатлениями Церкви. И во главе стола, благословляющий трапезу, рассказывающий таинственное предание о каком-ни-

будь пустынноике, отменяющий все заботы дня, все ссоры, все будничные обязанности радостным, шумным и младенческим смехом — пришелец из Святой Земли. Бледное лицо постника, черная борода и роскошные серебряные кудри, громадные, светлые глаза, таинственно сияющие из-под нависших, как уголь, бровей. Запах скипидара, единственного, как он сам говорил, «благовония», которое он употреблял при всяком случае, которым были пропитаны все его вещи, книги, одежды, этот запах напоминал запах ладана. Простые люди говорили про него: «этот монах», «этот поп».

Эти первые мои воспоминания относятся к эпохе создания «Теократии». Что же могло быть в этом человеке «католического», когда весь он был как бы выходцем из монастыря Византии, собеседником Никейских отцов, сподвижником Исааков и Ефремов? Говорить ли о том, что он был чистейшим цветом той Церкви, которая в течение двадцати веков не забывает слов Спасителя:

«Марфо! Марфо! Печешися и молвиши о мнозем, едино же есть на потребу. Мария же благу ю часть избра, яже не отымет-ся от нея».





С. Н. БУЛГАКОВ

Природа в философии Вл. Соловьева

М<илостивые> г<осударя>!

Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним мы ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами. Временем так же испытывается подлинное величие, как расстоянием — высота гор. Мы отошли всего на 10 лет со дня кончины Соловьева, и как изменилась уже историческая перспектива, как вырос он пред нашими глазами, какое место он начинает занимать в наших душах. Взамен высокомерно-пренебрежительного незамечания — из Назарета может ли что произойти! — полного почти игнорирования его философского творчества мы замечаем жадное всасывание, органическое усвоение основных начал его философии. Я не преувеличиваю, и посейчас все это остается еще слишком слабо и недостаточно. Но я помню хорошо, что было 10 лет тому назад, когда философии Соловьева просто почти не знали и интересовались только его публицистикой. Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина и Лермонтова, как романы Достоевского и Толстого, как творчество Тургенева и Чехова. Растет число лиц, сознающих, насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей. Благодаря многомотивности его философии имя Соловьева объединяет людей с разным духовным прошлым и настоящим — философов и поэтов, социологов и естествоведов, марксистов и декадентов, священников и мирян, правых и левых. Каждый находит *свою* к нему дорогу, получает от него от-

веты на *свои* вопросы, выделяет свой излюбленный мотив из полнозвучного аккорда. Мне тоже хочется сегодня выделить один из жизненных мотивов философии Соловьева, именно поставить пред вашим духовным взором лик природы, как видел его Вл. Соловьев.

Два кошмара угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни. Оба эти направления мысли, философия чистого объекта и философия чистого субъекта, материализм и субъективный идеализм, практически объединяются, однако, в механическом мировоззрении: для обоих нет живой природы, а есть лишь механизм, проецируемый или в объекте, или в субъекте. Между этими двумя полюсами и мечется смущенный дух. Материализм есть, в известных пределах, естественная и неустранимая форма человеческого самочувствия в его наивной непосредственности, и этого практического материализма не в состоянии уничтожить никакой идеалистический гипноз. Человек чувствует себя природным существом, чрез свое тело связанным со всем природным миром. Эта связь есть слишком элементарный и несомненный факт жизни, чтобы можно было надолго о нем забывать, и разные материалистические теории — философский материализм, экономический материализм, новейший «монизм» — представляют собою лишь попытки философски посчитаться с этой непосредственной данностью, ее истолковать. Этот естественный уклон мысли в сторону материализма, как бы ни были неудовлетворительны материалистические теории, не может быть побежден просто идеалистическим отрицанием материи. Легко диалектически разрешать материю в наше представление или в иллюзию, как бы в сон, лишая ее всякой теплоты и красочности, но эта идеалистическая критика, сильная в тиши замкнутого кабинета, не обладает, однако, жизненной убедительностью и безмолствует пред лицом голода, болезни, рождения, смерти. Кроме того, это идеалистическое пренебрежение к материи должно считаться и с ее способностью к просветлению в созданиях искусства, в красоте природы, в возможном благородстве и красоте человеческого тела. Проникновенно говорит об этом У. Джемс: «Для человека, когда-либо смотревшего на лицо своего мертвого ребенка или отца, один тот факт, что материя *сумела* на время принять эту драгоценную форму, должен был бы сделать материю навсегда свя-

щенной. Каков бы ни был *принцип* жизни — материальный ли он или нематериальный, — но материя во всяком случае помогает ему и подчиняется всем целям жизни. Эта дорогая нам телесная оболочка находилась в числе возможных для материи воплощений» *. Отсюда понятно, что сухой, механический материализм у душ поэтических и нежных принимает форму религиозно окрашенного гилозоизма, последнее время с налетом гетевской пантеистической мистики. Тем не менее последовательный материализм неизбежно разлагается от внутренних противоречий. Сознание и познание, волю и действие, вообще всю жизнь духа с его запросами, идеалами, с его свободой не в силах объяснить материализм.

Однако тот, для кого материализм становится хотя и пережитым, но еще внутренне не превзойденным мировоззрением, кто, расставшись с ним, все же сохраняет в себе неизгладимую память об этом интимном переживании, найдет ли он успокоение в господствующих идеалистических учениях, чуждых всякого материализма, но именно поэтому бессильных его окончательно преодолеть? Ибо отвести глаза от предмета не значит еще его устранить и рассматривать мир из окна кабинета, откуда он представляется не живым, а лишь нарисованным, не значит еще возвыситься над ним. Идеализм, как он есть в господствующих течениях кантианства, фихтеанства и неокантианства, спасает духовную личность от материализма, но ценою обескровления мира, а вместе с ним и человека. Последний превращается в гомункула, замкнутого в реторте и наглухо отделенного от других людей и от мира. Этому гомункулу соответствует и «мир в карманном формате», как метко и зло выразился Шеллинг по адресу Фихте по поводу этого идеалистического мира. Возможно ли мировоззрение, стоя на почве которого можно было бы быть и материалистом, т. е. мыслить себя в реальном единстве с природою и человеческим родом, но вместе с тем утверждать и самобытность человеческого духа с его запросами, с его постулатами о сверхприродном, божественном бытии, освещающем и осмысливающим собою природную жизнь? Таков вопрос, который глубоко затаен в душе у многих и многих людей нашего времени. Именно этой потребности современного духа и идет навстречу учение Вл. Соловьева о природе, к которому он сам применил однажды характерное название «религиозного материализма» и которое, в более

* *Джемс У.* Прагматизм. <СПб., 1910.> С. 62—63.

строгом философском стиле, можно определить как конкретный натурфилософский спиритуализм или панпсихизм. Что же такое представляет собою этот религиозный материализм, не есть ли это явно противоречивое соединение несоединимых понятий? Напротив, он притязает быть их синтетическим единством. Религиозный материализм, вместе с материализмом, признает субстанциональность материи, метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром. Но в то же время, в противоположность материализму, он видит в материи не один только мертвый механизм атомов или сил с эпифеноменом жизни. В противоположность этой метафизике всеобщей смерти, абсолютного механизма он отстаивает первичность и всеобщность жизни, развивающейся в целемеханизме природы, и для него различие между живым и неживым остается не качественным, но количественным. «Последовательная мысль должна выбирать между двумя положениями: или ни в чем, даже в человеке, даже в нас самих, нет одушевленной жизни, или она есть во всякой природе, различаясь только по степеням и формам. Ибо нет никакой возможности, оставаясь на научной почве, *отделить* человека в этом отношении от остального мира... весь видимый мир... есть продолжающееся развитие или рост единого живого существа» *:

И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит...

Но кто делает подобное утверждение, будь ли то Шеллинг или Вл. Соловьев, не имеет ли против себя все научное естествознание? Не изучает ли оно природу только как механизм и не увенчивается ли это изучение колоссальным успехом? Однако что же дает право естествознанию его условное, методологическое отношение к природе, его рабочие гипотезы, которых притом столько же, сколько отдельных наук, превращать в общее учение о природе, утверждать, что природа *в целом* выглядит так же, как видит ее физика, химия, кристаллография, механика, что природа есть только механизм, а не целемеханизм, т. е. универсальный механизм? Не значит ли это смешивать гербарий и музей с храмом природы или лежащий на ана-

* Собр. соч. В. С. Соловьева. Т. VI. С. 468.

томическом столе труп приравнивать живому человеку? Не совершается ли при этом бессознательное природоубийство? Смотреть на природу непосредственно, наивно открытыми, детскими глазами теперь составляет двусмысленную привилегию поэтов. Беклину можно писать своих наяд и сказочных сатиров, и сами фанатики механистической философии не прочь на них полюбоваться в виде отдыха. Но всерьез принимать это оживотворение природы предоставляется только поэтам да детям. Что же, замечает по этому поводу Соловьев, «может быть, существуют две истины: одна для поэзии, другая для науки? Но наука тут не при чем; она не отвечает за ложные выводы, которые делаются из ее достоверных данных в силу одностороннего направления мысли, возобладавшего в известную эпоху. Наука никогда не доказывала — да, по существу дела, и не может доказывать, — что мир есть *только* механизм, что природа есть *только* мертвое существо. Различные науки исследуют природу *по частям* и находят между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая исследовала бы вселенную в ее единстве и целостности, вовсе не существует, а логика, обязательная и для наук, не позволяет от анализа частей и их внешней частичной связи делать окончательное заключение о всеобщем характере или смысле целого. Ведь и в теле живого человека все его части и частицы связаны между собой механически, — это не мешает ему, однако, быть одушевленным существом... Точно так же и механизм всей природы есть только слаженная совокупность для проявления и развития всемирной жизни». Ведь «и для микроскопических глаз мухи вовсе не существует целое гармоническое очертание человека или человеческого лица с его выражением, да и для нашего собственного глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическом исследовании в бесформенную массу грубых тканей и клеток, механически нагроможденных без всякой законченности и единства»*. Но этот лик природы, невидимый в микроскоп, открывается просветленному созерцанию святого и творческой интуиции мыслителя и поэта.

Механический монизм философии естествознания опирается на одну общую и априорную предпосылку, которая не может быть доказана в науке, ибо сама ее обосновывает; это именно предположение непрерывной закономерности, проникающей собою всю вселенную, или единого космического механизма.

* Там же. С. 466—467.

Исторически это убеждение зарождается в иудейско-христианском монотеизме, связано с верою в Единого Творца и Вседержителя единого мира. Эти религиозные корни науки иногда вскрываются и теперь. Так, например, Кристоф Зигварт прямо утверждает, что лишь монотеизм иудейской и христианской религии был почвой для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы науки*.

Античный мир, если не считать отдельных философских течений, остается чужд этому универсальному механизированию жизни; тогда все было «полно богов», силы природы мыслились как боги; и он изнемогал от своего политеизма, становившегося полидемонизмом. Мир был как бы разделен на обособленные сферы, находящиеся в ведении отдельных демонов, и сам великий Пан, всебог, был только одним из многих.

Нужно было освободиться от этого полидемонизма, для того чтобы человечество могло вступить на путь систематического и последовательного овладения природой, и этот экзорцизм, изгнание демонов, совершен был христианством. Однако, изгоняя демонов, христианство не превратило мир в бездушный механизм; вместе с великим Паном еще не умерла природа, напротив, она приобщилась — через воплощение Слова и таин-

* «Политеизм, видящий в мире лишь отдельные области независимых друг от друга сил, по своей природе чужд стремящейся к единству науке. Наоборот, монотеизм иудейской и христианской религии дал плодотворную почву для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы вселенской науки. Иначе в какой же другой форме могла впервые явиться идея, что небо и земля объемлются единой мыслью и что человек призван понять эту мысль, если не в вере в Единого Творца, создавшего небо и землю и сотворившего людей по образу Своему? В какой форме можно было выразить энергичнее, что нет ничего случайного и что вещи не кое-как переплетаются в своих запутанных путях, как не в мысли о Провидении, без воли которого не падает на землю воробей?.. Достаточно взглянуть на истинных основателей великих основоположений современного исследования, на Галилея и Кеплера, чтобы увидеть, чем была для них христианская идея о Боге. Исследование законов, в которых все определяется мерою и весом, имеет для Галилея смысл, лишь если мы верим в постоянство и непрерывную всеобщность законов природы, а эта вера имеет своим основанием веру во всемогущего и мудрого Творца, устроившего мир по определенным целям; равным образом суждения и вычисления Кеплера исходят из мысли, что в мире можно найти гармонию, которая должна быть делом бесконечного интеллекта». *Christoph Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 2-te Ausg. Freiburg i. B., 1889. Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft. 13—14.*

ства Церкви — к новой, благодатной жизни, взамен прежней одержимости она получила обетования обожения и грядущего прославления. Христианство в своем цельном подлинном учении необходимо содержит в себе то, что Соловьев назвал религиозным материализмом и что утрачено в современном философском сознании. Но в этой утрате сказались уже влияния новейшей философии, так называемого рационализма, имеющего два образа: материализма и субъективного (трансцендентального) идеализма. Эта двойственность рационализма выразилась уже в изначальном противопоставлении отца этой философии Декарта: *res cogitans*, мир познания, и *res extans*, мир вещей. Произошел незримый, но ощутительный разрыв человека с природным миром, породивший это расщепление субъекта и объекта. Философия перестала рассматривать человека в природе и жизнь как она есть в реальной, нерассеченной действительности, она предстала лишь как мир отношений, а не сущностей, как механизм причин и следствий.

Рационализм не мог, конечно, совершенно уничтожить более жизненной философии, достаточно назвать имена Лейбница с его монадологией, Гете, Шеллинга, Фехнера, Фр. ф. Баадера и даже Шопенгауэра и Гартмана, Лотце и Вундта, однако на стороне его стоит не только научный позитивизм и материализм, но и современная «научная» философия, т. е. гносеологический идеализм. Строго говоря, это есть не рационализм, не поклонение *ratio*, разуму, но *рассудочность*, построение философии по схемам научного разума, т. е. рассудка. В смешении этих глубоко различных понятий разума и рассудка повинен и сам отец критицизма Кант, который под именем критики чистого разума дал критику чистого рассудка. Различая и противопоставляя разум и рассудок, я вижу в них разные употребления мыслительной силы, присущего нам космического логоса. Но единство корня не устраняет между ними возможных и даже неизбежных столкновений; истины умознания, необходимые для разума, могут казаться совершенно неприемлемы для рассудка, и те, кто отождествляет разум с рассудком, объявляют все противорассудочные истины противоразумными (такое, напр<имер>, распространенное отношение к учению <о> триипостасности Единого Божества). Рассудок ориентирует нас в действительности на основе закона причинности как универсального начала, не терпящего ограничений. Мир для рассудка есть самозамкнутый механизм, который может быть выражен в идеальном пределе как единая математическая формула, символизирующая мировую закономерность. Таким же меха-

низмом, или машиной, является для рассудка и человек. Поэтому мировой механизм — это и есть сам рассудок, предписывающий, как сказано в кантовских «Прологоменах», свои законы природе. Рассудочна в этом смысле вся наука; научное постижение мира всецело основывается на этих предположениях рассудка, и выяснение этого *a priori*¹ составляет бессмертную заслугу критики чистого разума у Канта. Но при этом неизбежно возникает и дальнейший вопрос — о пределах рассудочности вообще. Есть ли она единственное правомерное употребление разума, и прав ли Кант, ограничивая законную, плодотворную деятельность разума рассудочностью? Возможно ли правомерное употребление разума поверх рассудочности и глубже ее? Иначе этот же вопрос можно выразить так: справедливо ли придается здесь основоположениям рассудка исчерпывающее онтологическое значение? являются ли рамки рассудочной гносеологии вообще границами постигаемого бытия? есть ли рассудочное, или научное, постижение мира и окончательное, или последняя истина о мире? На все эти вопросы давались и даются различные и даже противоположные ответы, и философски бесспорного здесь нет ничего.

Научное постижение ориентирует нас в мире как совокупности вещей, нами созерцаемых и имеющих сделаться предметом нашего активного воздействия. Пассивность, вещьность, чистая объектность и потому безжизненность этого мира составляют его неотъемлемое свойство. Рассудок знает лишь вещи, для него нет ничего живого, т. е. невещного. Даже явления жизни существуют для него только как эпифеномены механизма, но не как самостоятельные, несводимые к вещам начала бытия. Потому чисто рассудочная или, что то же, научная философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мертвой водой. Поэтому же у живых существ нет и не может быть до конца последовательной рассудочной философии: ненавистный «психологизм» оказывается в ней неистребим, даже Спиноза из мертвой пустыни своего вещного детерминизма спасается в *amor Dei intellectualis*², т. е. все-таки живое, ибо любовное, постижение мира, который оказывается поэтому *substantia sive natura, sive Deus*³.

И Кант спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой, разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность. И наиболее радикальные представители философии рассудочности неизбежно оставляют возможность «практически» устраиваться вне зависимости от нее.

Рассудочная ориентировка в жизни (идеал «чистого трансцендентализма», с исключением всякого «психологизма») мыслима только при полном упразднении живого человеческого существа в его конкретной целостности, т. е. предполагает такую действительность, которая по отношению к нашей теперешней действительности оказывается совершенно трансцендентной, иноприродной. Рассудочность, применяемая как онтология, есть поэтому самая радикальная метафизика трансцендентного, как бы ревниво она себя от этого ни оберегала. Человек все-таки не превращается в то бескровное, безличное единство чистой апперцепции, или гносеологический субъект, какого только и признает рассудочная философия. Он все-таки есть *живой* субъект, конкретное *я*, совершенно неразложимое и непостижимое как механизм схемами рассудка. Можно объявить это живое *я* несущественным «психологизмом», или пучком представлений, разлагающихся в механизм, рефлексом физико-химических процессов и т. д., и т. д.; но спрашивается, кто же это объявляет, как не то же самое живое, конкретное *я*, и как может *я* усомниться в *я*? Это невыполнимо даже в отвлечении и абсолютно невозможно — истина, почувствованная в философии Фихте. Поэтому Декарт в своей формуле: *cogito, ergo sum*, т. е. я пользуюсь рассудком и, следовательно, существую, уже выразил всю ограниченность и условность рассудочной философии, которая рассудком хочет обосновывать жизнь и бытие, между тем как сам он есть порождение жизни. Формула Декарта должна быть представалена: *sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo laboro*⁴. Можно принять метафизическую формулу: *amo, ergo sum*⁵, ибо в любви — высшее проявление жизни, но нельзя рассудочностью обосновывать бытие.

Поэтому рассудочная философия пред лицом великого, основного и непосредственного факта — жизни в ее конкретности — всегда останется отвлеченностью, о которой справедливо скажет Мефистофель:

Grau, theurer Freund, ist jede Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum⁶.

Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под

анатомический нож, ни под схемы рассудочности. Действительность гораздо глубже, богаче, таинственнее, нежели ее рисует нам рассудочность. По глубокомысленному сравнению Бергсона рассудок относится к жизни синематографически: то, что существует как единый и слитный акт жизни, он разлагает на бесконечное множество причинно связанных между собою моментов. При движении синематографической ленты они опять сливаются в цельное изображение, однако мы имеем уже отнюдь не живое единство, но лишь безжизненный синематограф.

Жизнь не потому только не исчерпывается рассудочным сознанием, что оно имеет дело лишь с обезжизненным содержанием, но и потому, что в ней осуществляется конкретное нераздельное единство воли, чувства и разума. *Я* существует не в раздельном виде как гносеологический субъект, по ведомству департамента гносеологии, или волящий — департамента этики, или чувствующий — эстетики, таковая триипостасность *я*, введенная Кантом и унаследованная от него неокантианством, есть условная фикция. Та действительность, которая нам непосредственно дана во внутреннем опыте, обладает основным качеством жизни, все обезжизненное и не-живое нами познается только в отношениях к жизни, в терминах жизни; механизм вещей в непосредственном опыте нам неведом. Живое *я* непосредственно находит себя в таинственном и загадочном единстве с *не-я*, или с природой, для него есть другое *я*, т. е. *ты*, оно способно чувствовать как *мы* и противопоставляет себе *вы*. В *я* дано не-я, ты, мы и вы, целый мир, живой и трепетный. Для рассудочно-механического, обезжизнивающего понимания он недоступен, живое для него не существует в своей самобытности и автономности; оно допустимо лишь как атрибут механизма, коему предоставлено влачить жалкое беспаспортное существование на правах психологизма и субъективизма за пределами *orbis terrarum*⁷ познания.

Ввиду явной недостаточности рассудочной философии, ее неадекватности жизненному опыту вопросы о том, что лежит за пределами рассудочности, т. е. вопросы метафизики, неизбежно возникают силою вещей, обладают неистребимой живучестью. Конечно, возможна и сейчас является наиболее распространенной чисто негативная метафизика, истолковывающая смысл метафизических вопросов по-кантовски, как паралогизмы, или недоразумения, или же вечные задачи разума. Но и отрицание метафизики или ее «разъяснение» представляет собою уже одно из метафизических учений, и кто же отважится

утверждать, кроме фанатиков рассудочности, что оно есть единственно возможное. По крайней мере, не история философии, которая на кантовское *нет* ответила величественным *да* метафизики Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана, и все говорит, что и теперь назревает новая творческая эпоха в метафизической мысли.

Разум познает сущее только в его отношениях, но не в существе; действительность является одновременно и разумной, причастной разуму, доступной ему как различение и связь, и запредельной, трансцендентной для разума, как воля, как чувство, как любовь. Граница мысли есть мысль, всякая философия рационалистична, мыслит в понятиях разума, но разум знает не глубину действительности, а только ее грани. Этим невыразимым и недомыслимым сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях и не должен никогда забывать об этом символизме. Но в отличие от рассудочности метафизика не уничтожает, не обходит, как опасных препятствий, этих явным образом алогичных областей, но, символизируя их в понятиях, стремится построить систему разума как схему этой действительности, живой и конкретной. Разум стремится дать философию жизни, рассудок знает лишь механизм. Для первой существует живой человек в живой природе, для второго — заводная машина в безжизненном механизме, «вертящийся вертел», «летающая стрела», мнящие себя свободными. Основное понятие философии есть, по моему убеждению, не *cogito, a vivo*⁸.

Бог есть Бог живых, а не мертвых.

Разум сталкивается с рассудком. Возникает вопрос о размежевании их компетенции; разум должен очертить область рассудка, обосновать возможность рассудочного, научно-опытного знания. Вопреки притязанию рассудочности подчинить философию науке, выражающемуся в идеале научной философии, необходимо философски объяснить факт науки, а не «ориентировать на нем» философию. Это есть проблема философии науки, философского наукословия, потребность в котором вновь заметно назревает в современной мысли (Бутру, Бергсон, Пуанкаре, прагматисты). И все отчетливее обрисовывается «прагматический» характер науки. Становясь по отношению к миру в научную позу, надевая на себя ледяную личину рассудка, решаясь «не плакать, не смеяться, но понимать», человек вырывает у природы если не ее тайны, закрытые холодному рассудку, то ее секреты, полезные для жизни. Рассудочность имеет глубокие корни в утилитарно-прагматическом отношении к

природе. И современный прагматизм только разгласил тайну рационализма, сделав своим боевым принципом то, что молча, потихоньку делала и делает европейская мысль в новейшую эпоху. И если уж искать истинного родоначальника прагматизма, а вместе и наиболее тонкого ее представителя, то это был Кант, обосновавший условность и относительность, антропоморфизм всего человеческого опыта, а вместе с тем пытавшийся замкнуть мысль в этой ограде субъективизма. И Шиллер с протагоровским «человек есть мера вещей» лишь договаривает не договоренное Кантом; но это же самое делается теперь и в неокантианстве. Однако, если прагматизм как научная практика представляет собой нечто естественное, необходимое и законное, то провозглашенный в качестве философии, он есть самоубийство рассудочности, как и всякий радикальный скептицизм. И неудивительно поэтому, что он вызывал против себя наибольшую враждебность именно среди тех, чью тайну он так прямодушно разгласил.

Тем не менее наука или вообще рассудочная мысль при всей относительности и условности своих истин и понятий есть прежде всего факт, требующий своего объяснения. И это объяснение может быть дано только на основании онтологического предположения, совершенно выводящего за пределы рассудочной философии, именно что логическая связь вещей, устанавливаемая в разных ракурсах деятельностью разума и рассудка, не субъективна только, но объективна, принадлежит природе вещей, и познание возможно только в силу причастности нашего разума к разуму вещей. Наше познание возможно лишь постольку, поскольку логична сама действительность и поскольку мы реально приобщаемся в нем к Логосу. Другими словами, наука обосновывается в метафизике.

На основании сказанного о характере рассудочной философии легко заключить, чем является в ней природа. Говоря словами Шеллинга, «общий недостаток всей новоевропейской философии начиная с Декарта в том, что для нее не существует природы, что у нее нет живой основы» *. Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка. Это тот иррациональный толчок, которым *не-я* стучится в *я* в системе Фихте и в некоторых доктринах современного неокантианства. Причем это понятие диалектически раз-

* Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. <СПб., 1908. С.> 24.

лагается на две противоположности, представленные в двух основных направлениях рассудочной философии: идеализме и материализме. Природа в рассудочной философии познается только как механизм, сплошная цепь причин и следствий. «В природе можно без удивления видеть (говорит Кант в первом издании «Критики чистого разума») одну лишь коренную способность всего нашего познания, именно трансцендентальную апперцепцию, то единство, только благодаря которому она и может быть названа объектом всего возможного опыта, т. е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство *a priori*». Следовательно, природа есть лишь зеркало нашей познавательной субъективности, нечто «метеорическое». В такой призрак превращается природа у Канта, а еще больше у Фихте и в новейшем неокантианстве радикально-идеалистического направления. С другой стороны, рассудочная философия, не искушенная критицизмом, впадает неизбежно в механический материализм. Она прямо рассматривает природу как связную, хорошо слаженную машину, как систему атомов или сил. В качестве рабочей гипотезы естествознания, по справедливому замечанию Ланге (в «Истории материализма»), эта точка зрения оказалась весьма пригодной, но отнюдь не в философии. В стороне от этого торного пути европейской мысли стоит лишь Шеллинг с его натурфилософией, генеалогия которой восходит не только к Канту, но и к мистической философии Бёме, Баадера и восточного христианского умозрения, да еще Фехнер, оказавший влияние на Вундта, и Гартман. Природа умирает в новой философии, и это несмотря на рост пантеистических настроений. Если видеть в механическом мировоззрении философскую истину, тогда придется сказать, что рассудочная философия совершила крупнейшее историческое дело, открыла действительно новую эру в истории сознания. И, наоборот, если видеть в его торжестве лишь аберрацию мысли, тогда необходимо признать, что в нем философия сделала шаг назад по сравнению с античной и средневековой мыслью или, выразимся точнее, перебаливает какой-то своей специфической болезнью, неведомой прежним эпохам. Природа, которая некогда была живою для человека, теперь для него омертвела, произошло как будто новое изгнание Адама из рая. Природа открыла свои секреты, но затаила свою тайну. Античный человек находит в природе целый сонм живых существ. В шелесте Додонского дуба он слышит божественный оракул, и ручей шепчет ему свою сказку. Также и философская спекуляция античности возвышается до величественных учений о мировой

душе у Платона и Плотина и о природном целемеханизме у Аристотеля, причем оба эти учения составляют драгоценнейшее философское наследие античности, переданное ею грядущим векам, поистине κτήμα εἰσότης⁹. Великий Пан умирает, когда над миром водружается Крест, но с ним не умирает природа. Освобожденная от чар вакхического оргазма и страшнувшая оковы полидемонизма, она возрождается к новой мистической жизни. Она вздымается навстречу приклонившемуся небу и приемлет воплощающийся Логос, выражая свое свободное согласие на Высшую волю. Устами непорочнейшего своего создания, пречистой Девы, говорит природа: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему». Материя становится богоматерией, из нее рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с ним начинается новая космическая эпоха. Природа в человеке через Церковь становится способной к обожению, и это получает явное свидетельство в таинстве Тела и Крови. Этот религиозный материализм проникает всю христианскую догму, формулируется в творениях отцов и учителей Церкви, — назовем хотя <бы> св. Афанасия Александрийского, — получает догматическое выражение на вселенских соборах и определяет церковную практику. Судьбы природы, стенающей и ожидающей своего освобождения, отныне связываются с судьбами человека, «покинувшего» ее; новое небо и новая земля входят уже необходимым элементом в состав христианской эсхатологии. Новые верования, связанные с новым религиозным опытом, находят выражение и в новых философских спекуляциях православного Востока и Запада, в творениях Оригена, блаженного Августина, св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита, И. Скота Эригены, а позднее средневековых и новейших мистиков, у итальянских натурфилософов эпохи Возрождения, в учениях Лейбница, Шеллинга, Баадера. И тем не менее надо констатировать, что с началом господства рассудочной философии, с века Декарта, Спинозы, Канта и новейшего критицизма и материализма, эта философская традиция резко обрывается. Получается впечатление, что произошел какой-то подпочвенный, мистический сдвиг, иссякли какие-то подземные источники, питавшие собою эту традицию. Как будто мертвящий ветер пронесся над тварью и поникли ее лики. В сознании это и выразилось в преобладающем влиянии рассудочной философии, в веяниях так называемого просветительства. Борьба с ним, естественно, должна выразиться в стремлении в такому философскому мировоззрению, которое, не умаляя значения

науки и вообще рассудочности, а отводя ей свое место, философски возвышалось бы над ней, снова восстановило бы связь человека с сердцем природы. Такова проблема натурфилософии, как она представилась уже философскому гению Шеллинга. И еще отчетливее ставится она в философии Соловьева: чрез природу как объект естествознания прозревать природу как сущее, в механизме увидеть организм, в бездушной природе познать Божию тварь — такова одна из самых центральных задач метафизики Соловьева, а его учение о природе и мировой душе есть одно из самых центральных его учений, притом особенно интересное именно для нашего времени. Мы вступаем в эпоху начинающегося кризиса рассудочной философии, едва ли не свершившей уже полный цикл своего развития. Не только в философии, но и в самом естествознании нарождаются и крепнут течения, которые, если мысленно продолжить их, приведут нас в русло античных идей о мировой душе или христианского учения об обожаящейся твари. Твердыня механического материализма научно поколеблена. В религиозном сознании наших дней также заметна неудовлетворенность односторонним пониманием христианства лишь как индивидуально-этического учения, снова нарождается потребность в христианской натурфилософии. Наконец, и в действенном, практическом сознании человечества по-новому ощущается проблема об отношении человека к космосу. Мы живем в век небывалого и, по-видимому, еще находящегося только в начале хозяйственного овладения природой. Мир пластичен, он послушен нашей воле, провозглашает современный прагматизм, и в этой пластичности нас убеждает каждый новый шаг в покорении природы, в этом непрерывном ее очеловечении. Да, мир пластичен, но что же значит эта пластичность, можно ли ее философски понять, объяснить возможность, установить пределы? Это ставит пред философским сознанием совершенно новую — или, по крайней мере, в такой форме никогда еще не стоявшую — проблему *философии хозяйства**. И все эти проблемы связаны с общей философией природы. Это — вопросы, которые выходят за пределы научного естествознания в область метафизики природы. Это грандиозное по замыслу учение о природе никогда не было проработано Соловьевым в завершенную систему. Мы имеем не рисунок, а скорее чертеж, хотя и сделанный рукою мастера, но местами не законченный

* Ср. наш очерк «Проблемы философии хозяйства» (Вопросы философии и психологии. 1910. IV).

и не раз переделывавшийся в частностях. В разные эпохи и в разной форме возвращается он к этому учению: в философских трудах, в критике и публицистике, в поэзии и, как мы теперь знаем, в частной переписке. Везде предносится пред ним Она, Вечная Женственность, Божественная София, Душа мира. И это делает изложение и истолкование этого учения, в особенности с его вариантами, вообще довольно затруднительным. Наиболее систематическое выражение оно получает в «Чтениях о Богочеловечестве» и во французском трактате («La Russie et l'Église universelle»); но и между ними имеются немаловажные варианты (напр<имер>, в изображении творения мира Богом). Это учение вводит нас притом в центральный лабиринт соловьевской мысли. Поэтому я должен заранее отказаться от мысли сделать его здесь общедоступным и ограничусь лишь кратким указанием на его основные черты.

В рассматриваемом учении Соловьева мы видим переливы и отражения многих предшествовавших философских учений, которые он объединяет в широком синтетическом охвате: здесь чувствуются Платон и Плотин, Аристотель и христианское богословие, Лейбниц и Кант, Шопенгауэр и Шеллинг. Можно с полным убеждением сказать вместе с кн. С. Н. Трубецким, что едва ли можно назвать «в новейшей истории мысли синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело» *. И если теперь иногда раздаются голоса, которые отрицают философскую оригинальность Соловьева на том основании, что его творчество находится в ясной и несомненной связи с историей мысли, продолжает мировую философскую традицию, то этим только обнаруживается непонимание задачи и пределов индивидуального творчества. Ближе всего Соловьев в рассматриваемом учении стоит, бесспорно, к Шеллингу второго и третьего периода, в отдельных пунктах соответственные учения Шеллинга глубже и гениальнее, но даже поставленный рядом с этим удивительным мыслителем, наш философ не теряет своей индивидуальности, а, кроме того, отличается от него более поздним историческим возрастом и, следовательно, большей широтой синтеза. Природа есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отождествляющего ее с Божеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении

* Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого. Т. I. <М., 1907. С.> 348.

Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь. Вместе с Бёме, Баадером и Шеллингом Соловьев учит о природе в Боге, имеющей потому вневременное и предвечное существование. Божеству принадлежит положительное всеединство, потенциальная множественность идей или существ, связываемая единым началом Логоса, второй ипостаси. Этому произведенному единству Соловьев усваивает библейское название Софии: «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство, Христос как целый божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София» (III, 106). Это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет свое бытие только в нем, само по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μὴ ὄν).

«Божество <...> эту потенцию бытия вечно осуществляет, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную» (III, 124—125). Но в каждой из частных сущностей, входящей в это всеединство и составляющей собой не все, а лишь частное, одно из многого, и не могущей быть непосредственно всем, «абсолютная полнота бытия <...> открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света огонь жизни» (125), как беспредельное (ἄπειρον), «...это беспредельное, которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое, или от века удовлетворенное, стремление), здесь — в частных существах — получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μητὴς τῆς ὁμής)» (125). В «распаленном колесе жизни» эта беспредельная слепая жажда, неугасающая первоволя, неумиренный, хотя и скованный хаос чувствуется как стихия ужасного, ослепляющая наше ночное сознание.

На мир таинственных духов,
Над этой бездной безымянной
Покров наброшен златотканый
Высокой волею богов.

Но когда ночь отбрасывает этот покров, то

...Бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,

И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна.

Соловьев мастерски сумел оценить и философски истолковать проникнутую этой стихией поэзию Тютчева, которой посвятил глубокомысленный этюд. И с особенным проникновением останавливается он над вещими стихами Тютчева о темном корне мирового бытия, о первобытном хаосе, на этом ясновидении философа-поэта.

О чем ты воешь, ветер ночной,
О чем ты сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой
То глухожалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки.
О, *страшных* песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с *беспредельным* жаждет слиться...
О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!..

Свет освещает тьму, но в то же время и предполагает ее, и победа над хаосом являет его положительное преодоление, вот почему корни бытия глубоко погружаются в темные недра.

Свет из тьмы: над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их.

Положительное всеединство есть организм живых идей или, как можно выразиться с Лейбницем, монад. Но если у Лейбница монады «не имеют окон» друг для друга и общаются лишь на основе предустановленной гармонии, то у Соловьева они соединены узами любви *, представляющей собою основное кос-

* Я не останавливаюсь здесь на том философском истолковании, которое Соловьев дает сотворению природного мира. Он колеблется притом между, по крайней мере, двумя вариантами этого истолкования: в «Чтениях о Богочеловечестве» творение описывается так, что Божество сопрягается актом своей воли (первая ипостась) с

мическое начало. В мире душ, т. е. в нашем природном мире, центральное место принадлежит человечеству. «То, второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный, или нормальный, человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек или, по выражению Священного Писания, второй Адам» (111). Хотя человек появляется в природе на определенной ступени ее развития и ведет временное и эмпирически изменчивое существование, но как умопостигаемая сущность он предвечно есть, и допущение «бесконечного существования» *после смерти* никак не вяжется с ничтожеством *до рождения*» (117). И, наоборот, рассматривать человека исключительно как результат эволюции и трансформации, т. е. в конце концов сводить его происхождение к абсолютной случайности, конечно, противоречило бы основам метафизики Соловьева. Но в то же время идея эволюции, последовательного развития во времени, составляет необходимую часть системы Соловьева, однако эту эволюцию он понимает не как дело абсолютного случая или творчество из ничего, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологичекий. Отмечу кстати, что в этом пункте чрезвычайно приближается к Соловьеву Ch. Renouvier¹⁰ в своем интересном трактате «Le personalisme», 1903, излагающем учение о мире как творении Божиим и о его эволюции как о процессе, возвращающем лишь вложенные в мир семена.

Человек в его вечном и доприродном состоянии рассматривается Соловьевым не как индивид, или особь, и не как агрегат их, или общество, но как «цельный, универсальный и индивидуальный организм» (116). В человеке находит сознание и единство все, и в этом смысле человечество есть мировая душа, «она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее

идеями, из которых каждая воспринимает этот акт по-своему и становится «в душу живу». Во французской же книге «La Russie et l'Eglise universelle» творение состоит в том, что Божество воздерживается от осуществления своего всемогущества и, освобождая от своей воли, дает свободу самостоятельному существованию твари. Так же колеблется Соловьев и при согласовании этого учения с библейским рассказом о сотворении мира, наиболее приближаясь к нему во французской книге и «Судьбах теократии». Нельзя отделаться, однако, от того впечатления, что полной внутренней устойчивости в этом вопросе Соловьев так и не достиг.

жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму жизни» (129). «Заклучая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною...» (ibid.). Но если в божественном мире все находится в единстве и гармонии, то откуда же зло, дисгармония, муки этого мира? Откуда в нем временность или процесс, т. е. разорванность, частичность, дискурсивность, наконец, смерть? Не станет ли существование этого мира еще более загадочным и непонятным, если принять учение о природе в Боге, о вечном существовании человечества как мировой души? Соловьев отвечает на эти вопросы так: «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особенных существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии входят в состав мира божественного... природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» (122). «Один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом; другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)» (122). Происхождение зла, составляющего общую болезнь мира, необъяснимо причинами физическими, оно может найти только метафизическое объяснение в премирном отпадении мировой души от Бога и утрате ею вследствие этого способности быть единящим центром творения. «Мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловной целью и средоточием своего бытия...» (130). Но, как свободная, мировая душа может изменить центр своего стремления. «Обладая всем, она может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т. е. может захотеть обладать им *от себя* как

Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, — что ей не принадлежит. В силу этого мировая душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждаться вне Бога» (131). Но, «останавливая свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, сама становится лишь одним из многих. Единство мироздания распадается тогда на множество отдельных элементов, всемирный механизм обращается в механическую совокупность атомов... частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суе и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни» (131). «Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве*. <...> Вытекающая из механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества*», и «постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом *во времени*» (132—133). Душа мира, потеряв первоначальную единящую силу, становится лишь потенцией и смутным стремлением к такому единению. Действующей силой единения становится уже само божественное начало. «Здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи, или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма» (134). Но это воссоединение может совершиться только на основе *свободы*, а следовательно, продолжительным и мучительным историческим процессом. Сначала устанавливается внешнее единство — в законе тяготения, затем последовательными ступенями развитие мира достигает жизни органической и, наконец, появления человека. «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства» (138). Поэтому «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединя-

щего божественного начала в стихийную множественность — устройтелем и организатором вселенной» (138). Как и мировая душа, он имеет свободу выбора — он волен утверждать себя отдельно от Бога и повторяет в себе изначальное грехопадение мировой души, становится благодаря ему вместо центра снова периферией *. Единство его сознания превращается в пустую форму, ждущую своего наполнения. «Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного, подчиненного мировому порядку человечества» (140). Здесь понятие о мировой душе приближается к понятию кантовского трансцендентального субъекта, устанавливающего своими категориями объективность познания. (Впрочем, это отождествление его с мировой душой сделано было лишь кн. С. Н. Трубецким, но вполне в духе Соловьева.) Начинается исторический процесс. Божественное начало действует в человеческой истории как подавляющее темные силы, просветляющее и, наконец, перерождающее. Для этого «божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек» (147). Иисус Христос, второй Адам, — не только индивидуальное, но универсальное существо, «обнимающее собой все возрожденное, духовное человечество» (151). «Человечество, воссоединенное со своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть Церковь, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном, происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в Богочеловеческой личности Иисуса Христа» (159). Но достижение этой полноты в человечестве «обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т. е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству» (160). Пределом этого процесса является восстановление изначального всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невесты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано с преображением твари и с всеобщим воскресением, предваряемым воскресением одного, Первенца из мертвых. Это воскресение Соловьев рассматривает не только как постулат веры, но и как заключительное звено мировой эволюции, как внутренне необходимое ее завершение (он колебался в разные времена жизни относительно степени участия в нем

* Этот пункт особенно темно изложен у Соловьева и, очевидно, не достиг в его мышлении полной ясности.

самого человечества, мысля его то как воскрешение силами объединившегося, овладевшего природой человечества — под влиянием Н. Ф. Федорова, то как творческий акт Божией воли). Но он не мирился с тем представлением, которое глубоко залегло в современных теориях земного прогресса, с забвением отцов со стороны счастливых потомков, унаследовавших блага прогресса. «Каким образом, — спрашивает он в «Смысле любви», — окончательное и высшее состояние может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия». «Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира, — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи» (VI, 410—411). Бессилен подвиг Пигмалиона, изваявшего из мрамора божественное тело, и не спасет Эвридики от мрака Аида победа Алкида, спасает только Орфей, в образе которого в катакомбах изображается Христос:

Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает.

(«Три подвига»)

Здесь дана только общая схема метафизики природы у Соловьева. Я далек от того, чтобы видеть в имеющихся набросках Соловьева совершенно законченное учение, напротив, скорее это — тема для будущей разработки, гениальная интуиция. Но и в теперешнем виде эти идеи и темы представляют драгоценное наследство для русской философской мысли, для творческого их развития.

«Seid ihr, Brüder, der Erde treu»¹¹, — восклицает Ницше — Заратустра, но в качестве опоры для этой «верности земле» находит только убийственное по своей беспросветности учение об ewige Wiederkehr¹². Нельзя вырваться из этого распаленного круга жизни хотя бы в небытие или в нирвану, ни аскезой, ни резиньацией нельзя умертвить волю к жизни: вечное повторение, вечная тоска! Но верность земле проповедует именно христианство, которое так слепо и так страстно ненавидел Ницше в своем дневном сознании, хотя, быть может, не менее страстно влекся к нему в своем темном инстинкте. И верности земле учит и философ христианства Соловьев. Глубоко заблуждаются относительно христианства те, кто понимает его аскетику в

буддийском или же платоническом и неоплатоническом смысле, как мироотреченность и принципиальное осуждение плоти. Напротив, оно есть учение о «святой телесности»*, о святой плоти, навеки связанной с духом. Смерть сильна произвести только временное разделение, но оно снова преодолевается в воскресении. «И как некогда земля в силу действия на нее Духа Божия произвела из себя в лице Адама творение *сверхземное* — разумного человека, подобным же образом впоследствии сама человеческая природа в силу вновь нашедшего на нее духа Божия породила в лице Христа существо *сверхчеловеческое*. Адам — сын земли, но не просто земли, а, так сказать, *Богоземли*; Христос — сын человеческий, но не просто человек, а *Богочеловек*. Совершенный плод земли — больше, чем земля, совершенный плод человеческой природы — больше, чем человек...

И рвется все в божественной отваге
Себя перерастаи,
Стремится прах земной к небесной влаге,
Чтоб раем расцвести»**.

Но если земля в действительности есть Богоземля, то материальная природа есть не дьявол, и не временная темница, а лишь «недостроенная обитель богочеловеческого духа»***, и «верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее *Телом Божиим* (от этого пункта строится эстетика Соловьева). Истинный гуманизм есть вера в *Бого-человека*, и истинный материализм есть вера в *Бого-материю*»****. Можно поэтому упрекать материализм за недостаточность уважения к материи, которую он мыслит только как слепое и безжизненное начало, всецело подвластное законам механизма. Можно упрекать идеализм за недостаточность веры в идею, которой отводится место или в безвоздушном пространстве трансцендентального сознания, или же лишь на грани материального бытия, просветлять которое изнутри она не способна. Можно упрекать, далее, эволюционизм в том, что он так узко понимает свою собственную идею и ставит предел эволюции там, где должен совершиться последний и решительный шаг в мировом развитии. Можно, наконец, упрекать

* Ср. в статье Соловьева о еврействе. Т. IV. С. 138.

** Собр. соч. Т. IV. С. 555.

*** Там же. С. 133.

**** Собр. соч.. Т. III. С. 196.

гуманизм в неверии в человека, раз он отказывает ему в способности бессмертия и тем низводит его к временному и случайному явлению.

Но не звучит ли для нас все это учение о природе чем-то родным и сыздавна знакомым? Это — не Гете с его пантеизмом ясного дневного сознания, хотя и оживляющим природу, но чересчур погружающим в нее человека, и не Л. Толстой, в своем художественном самосознании также приближающийся к пантеизму гетевского типа, но об этом (о *матери* сырой земле) поет народная наша песня, но это Тютчев, Ал. Толстой, Фет, но это — Достоевский. «Любите все создание Божие, — поучает старец Зосима, — и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью».

«Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно и ненасытно люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным». И когда, верный заветам почившего старца, Алеша в эту великую и таинственную ночь своей жизни, отойдя от святыни его праха, повергается и плача целует грудь матери-земли, раскрывшейся принять дорогие останки, «как будто нити от всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным... И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты». И Вл. Соловьев также не был *только* философом мировой души. И он, как Алеша, пережил «такую минуту», познал ее мистическим опытом. Можно, конечно, этому и не верить или объяснять это как-нибудь «медицински», только несомненно, что мистические переживания, связанные с мировой душой, составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его душевной жизни, и он знал, о чем говорит, философствуя о мировой душе; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здесь он присоединяется к ряду мистиков, носителей опытного богопознания, о которых не может не знать всякий, приближавшийся к его истокам. В письмах Соловьева, уже опубликованных, в биографических материалах, отчасти еще не вполне опублико-

ванных, сквозит этот особый, своеобразный мистический опыт. Но важнейшее свидетельство о нем дает нам поэзия Соловьева. Для многих представляется случайным и не имеющим особенного значения то обстоятельство, что Вл. Соловьев был, кроме всего остального, еще и подлинным, Божьею милостью, поэтом. Но так можно смотреть лишь при условии, если видеть в поэзии эстетическую игру и отрицать в ней особое постижение истины, а следовательно, и внутреннюю связь между философией и поэзией. Но искусство, по глубокому замечанию Шеллинга, есть документ философии, и поэзия Соловьева также является документом его философии. В этой последней мы находим немало наносного, временного и случайного, и лишь то, что есть и в поэзии, получает неоспоримую печать и философской подлинности. Соединение даров философии и поэзии, мистики и спекуляции, взаимно восполняющих и усиливающих один другой, представляет собой исключительно редкое явление в истории человечества. Есть философы, силою мысли превосходящие или равняющиеся с Соловьевым, и немало поэтов, в огромной степени превосходящих Соловьева с его небольшим томиком стихотворений, хотя и состоящим в большинстве своем из поэтических перлов. Но для того чтобы найти аналогичную комбинацию этих дарований в одном лице, нам придется в истории мысли отступить глубоко назад, быть может, до Платона, философа, поэта и мистика, с которым недаром так интимно роднится дух Соловьева. И основной мотив поэзии Соловьева определяется все тем же мистическим переживанием природы как Мировой Души, как Софии. Она влечет его к себе во образе Вечной Женственности, облеченная красотой. Она, царица, открывается и в природе, и в любви, и в молитве. Она чувствуется и в хаотической стихии, и в покое бытия. Ее музыкой проникнута вся поэзия Соловьева, и это придает ей высокую оригинальность и совершенно особую, чарующую прелесть. С детских лет и до последних знает он ее и рвется к ней навстречу.

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Серлце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

Или в другом стихотворении:

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,

Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь!

А в известном стихотворении, в котором он рассказывал свои «Три (мистические <.— *примеч.* С. Б.>) свидания», так описывается видение в Сахарской пустыне:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет вовеки —
Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне одна лишь Ты.
О лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал меня житейский вал.

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества.

Да, он прозрел ее и передал нам, слепорожденным и слепотствующим, это свое прозрение, как драгоценный дар, и неужели мы не примем благочестиво этого дара или же лишь тупо насмеемся над ним? Да не будет!

М<илостивые> г<осудари>! Сегодня, в десятилетние поминки Вл. Соловьева, мы празднуем именинный день русской философии, и потому не неуместно обратиться мысленным взором к ее задачам и призванию, которое целиком в будущем, но все же имеет некоторое, хотя и небольшое, прошлое. И в этом прошлом уже обнаружились ее черты, определяемые ее особыми задачами и проблемами. И это своеобразие ее тем и задач отразилось и на характере учения Вл. Соловьева о природе с его религиозным материализмом или конкретным натурфилософским спиритуализмом. И именно в этом направлении яснее всего обнаруживается ее отличие от современной западной философии, в которой наряду с материализмом преобладает отвлеченный идеализм. Всего рельефнее это выражается в новейшем протестантском (ричлианском) богословии, которое

понимает Бога главным образом как нравственный миропорядок, а религию — преимущественно как этику, в Христе же видит равви Иисуса, показавшего на себе, какова должна быть истинная религия, и лишь в этом смысле имеющего сверхисторическое значение. Вся религиозная космология и мистика выбрасывается за борт, другими словами, природа передается в безраздельное ведение естествознания, мир религиозно опустошается. Из поля зрения западной философии, вскормленной в лоне протестантизма, после Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная в этих величественных словах: *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, и Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14). И не случайно, что эта тема как предмет философского умозрения проявилась уже при первых самостоятельных шагах русской философии, в частности в системах Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Учение о воплощенном Слове, в качестве религиозного догмата преимущественно вверенное православному Востоку и определяющее его религиозную стихию, было уже однажды победоносно раскрыто и защищено греческим Востоком в творческую эпоху вселенских соборов. Ныне оно снова должно быть раскрываемо и защищаемо русским Востоком в философском умозрении и в художественном творчестве, и по этому пути пошли уже первые зодчие русской культуры, одного из которых мы ныне поминаем. Задача эта нелегка при современном состоянии философии и науки и господствующих в них течениях. Трудна она и как наиболее поздняя, а потому и наиболее синтетическая задача, посильная, может быть, лишь отдаленному будущему. Но, глядя поверх сумрачного настоящего и обращаясь лицом к этому туманному будущему, в которое можно только верить и надеяться, мне хочется повторить призывный клич одного из выразителей русского культурного самосознания, чью память мы также благодарно творили в истекшем году, А. С. Хомякова:

Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!





С. Н. БУЛГАКОВ

Владимир Соловьев и Анна Шмидт

І. СТИХОТВОРЕНИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Уже шестым изданием выходят стихотворения Вл. Соловьева *. Для ценителей его поэзии новое издание имеет нарочитую ценность ввиду того, что в нем помещен, в числе посмертных, целый ряд стихотворений, не появляющихся в печати, и среди них имеются представляющие немалую поэтическую и религиозно-философскую ценность («В час безмолвного заката», «От пламени страстей нечистых и жестоких», «Близко, далеко, не здесь и не там» — примечательное стихотворение из «софийного» цикла). Известную ценность представляют здесь примечания, содержащие хронологические и биографические комментарии и варианты, — нельзя не быть благодарным за них редактору издания. Наконец, к нему приложен обширный биографический очерк, который, несмотря на некоторые упрости-тельные и апологетические тенденции при истолковании сложной, противоречивой и в существе своем все-таки загадочной личности Вл. Соловьева, читается с интересом и содержит ценные фактические указания. Наконец, к изданию приложены два новых и интересных портрета Вл. Соловьева.

Поэзии Соловьева уже принадлежит настолько бесспорное место в русской литературе, что излишне об этом и говорить: ее чарующая свежесть и благоуханность притягивают к себе неотразимо, и отраднo время от времени погружаться душой в

* *Владимир Соловьев. Стихотворения. Издание 6-е, значительно дополненное, с вариантами, библиографическими примечаниями, биографией, факсимиле и 2-мя портретами. Издание Сергея Соловьева. М., 1915 г.*

этот благородный источник. Очевидно уже и теперь то огромное влияние, которое поэзия эта оказала и оказывает на современных поэтов: А. Блок, Андрей Белый, Вячеслав Иванов и более молодые поэты вышли в известном смысле от Вл. Соловьева, влияние которого в поэзии соединилось, быть может, с Новалисом, Гете и Тютчевым. И в сущности приходится признать, что поэтическое влияние Соловьева неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, нежели чисто философское. Правда, в ряду современных представителей религиозно-философской мысли в России найдется, конечно, не один из тех, кто чтит в Соловьеве философского «детоводителя ко Христу» в своем прошлом. Однако само по себе философствование Соловьева постепенно утрачивает и свою силу, и отчасти даже свою привлекательность для ее переживших. Но поэзия Соловьева неизменно сохраняет свой тонкий и благородный аромат, и в минуты вдохновенной тишины души сам собою раскрывается томик его стихотворений. И все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным, схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет страстной и несколько оппортунистической полемики со славянофилами, нет многоэтажного и рассудочного «оправдания добра». Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение «земле-Владычице», мистика любви, живая связь с отшедшими. Быть может, внутренняя справедливость по отношению к Соловьеву требовала бы излагать его мировоззрение, имея основой именно стихотворения, а «сочинения» рассматривать как философский к ним комментарий, но не наоборот, как делается это теперь. Недаром так скуп был Соловьев на стихотворения и в то же время так легко писал статьи на разные темы. Быть может, критика времени сама собой произведет эту переоценку и сохранит для потомства в Соловьеве философского поэта более, нежели поэтизирующего философа. С поэзией Соловьева неразрывно связана и его глубокая личная религиозность, и его личная мистика. Теперь уже ясно, что Соловьев как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом значительнее, оригинальнее и интереснее, нежели Со-

ловьев-философ. В самом деле, чем был бы для нас автор «Критики отвлеченных начал» без личной мистики Вечной Женственности, без каких-то таинственных отношений с «Софией», о которых так глухо и невнятно намекается философски в «Чтениях о Богочеловечестве» или в «La Russie et l'Église Universelle»¹, но так пленительно и жизненно рассказывается в стихотворениях? По-видимому, в этом отношении не все еще известно из того, что имеется или можно предполагать имеющимся в соловьевском архиве в качестве материалов для постижения его мистики. Во всяком случае, самая поразительная и загадочная черта в соловьевской поэзии и соловьевской мистике это — конкретность его отношений к «Вечной Женственности» или «Софии», его мистические встречи с нею. Притом имеют значение не только те основные встречи, которые описаны в «Трех свиданиях», но и более мимолетные, точно не датированные, сохранившие лишь беглое отражение в его поэзии. Софийная окрыленность Соловьева пробуждалась не только внешними романическими эпизодами его жизни (когда, по выражению Новалиса, чрез маленькую «Сонечку ему открывалась божественная София), но, очевидно, и без такого повода. В таком смысле его поэтическая эротика представляет собою, так сказать, род писем без адреса, на предъявителя или предъявительницу при полной, однако, конкретности чувства. В этом отношении поэзия Соловьева представляется в своем роде единственною. Перечитайте для примера хотя бы то дивное стихотворение, которое приложено к настоящему изданию в виде автографа:

Лишь забудешься днем, иль проснешься в полночи,
Кто-то здесь, мы вдвоем.

Стихотворения «софийного» цикла иногда имеют не только поэтический, но как будто и заклинательный характер. Это впечатление косвенно подтверждается и тем обстоятельством, что в 1874 г., когда Соловьев испытывал первый подъем софийного творчества (второй был в самые последние годы его жизни), в альбоме его записана следующая заклинательная «молитва об откровении великой тайны» (документ этот впервые опубликован в настоящем издании):

Во имя Отца и Сына и Св. Духа
An-Soph, Jah, Soph-Jah².

«Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи

силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей: да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретаем бесценную жемчужину Офира, и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской. Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченного и благодатного первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем». Конечно, эта «молитва» сама по себе отнюдь еще не говорит о собственном опыте*, но характеризует направление мысли и интереса.

Своими софийно-эротическими стихотворениями, как бы некоторыми мистическими призывами и заклинаниями, Соловьев, надо думать, рассеивал какую-то энергию, и его призывы могли быть и слышны софийно-одаренным натурам. Были ли они, действительно, кем-либо услышаны? Кто знает. Однако один факт в этом роде недавно сделался известен: А. Н. Шмидт в Нижнем услышала зов Соловьева и отнесла его к себе, сказала: это — я, я — то женское *alter ego*³ Соловьева, которого он ждал и искал. Эта мистическая встреча, даже если считать ее плодом мистической фантастики и недоразумения, представляет собой нечто в высокой степени интересное и отнюдь не случайное в биографии Соловьева. В этом можно видеть косвенное подтверждение мистического реализма его поэтической эротики.

В последний, предсмертный период жизни Соловьева эта мистическая атмосфера около него снова сгущается. К этому периоду относятся стихотворения: «Лишь забудешься днем»,

* С. 294—295. Редактор стихотворений считает эту молитву «составленную Вл. С<оловьевы>м», не приводя, однако, никаких данных, кроме того, что эта молитва записана Соловьевым в своем альбоме. На меня эта молитва определенно производит впечатление перевода какого-нибудь гностического текста, быть может, найденного Соловьевым во время занятий в Британском музее (особенно выразительна надпись), наприм<ер>, *офитов*. Кстати сказать, стихотворение «Песня офитов» этого же самого периода содержит ту же самую, типически гностическую символику.

«Три свидания», «Das Ewig Weibliche», «Les revenants»⁴. И вдруг туго натянутая струна лопнула. Происходит какой-то таинственный и очистительный отрыв, освобождение души от чар, катарсис. И звенит уже предсмертная песня подстреленной птицы в последнем и высшем вдохновении музыки Соловьева. Здесь происходит таинственное и чудесное перерождение слова, оно звучит как бы из другого мира. Тут нет уже никакой магии или заклинательных чар, то песня лермонтовского «Ангела», которую он сопровождает душу в этот мир и отзывает ее из мира. Вновь обступили ее ангельские цветы «белые колокольчики», и слышит сердце небесный их звон.

В грозные, знойные
Летние дни
Белые, стройные
Те же они.
Призраки вешние
Пусть сожжены,
Здесь вы, нездешние,
Верные сны.
Зло позабытое
Тонет в крови.
Всходит омытое
Солнце любви.
Замыслы смелые
В сердце больном,
Ангелы белые
Встали кругом.
Стройно-воздушные
Те же они
В знойные, душевные,
Тяжкие дни.

Четвертая строфа имеет вариант:

Замыслы смелые
Крепнут в груди,
Ангелы белые
Шепчут: иди.

Иди! То услышал поэт тихое приближение белого ангела смерти, освободителя из плена грозных, душевных, июльских дней жизни.

II. ИЗ РУКОПИСЕЙ А. Н. ШМИДТ

III. К ПРОБЛЕМАТИКЕ

С моим названием станут повторять
Твое: зачем им мертвых разлучать?

Лермонтов

А. Н. Шмидт с простодушной прямолинейностью, чуждой полутеней и двусмысленностей, хотела видеть во Вл. Соловьеве одно из воплощений Христа; в себе же она сыздавна, за много лет до встречи с ним, осознала личное воплощение Софии. Этот небесный «роман» так же, как и земное его воплощение, обосновывается и осмысливается всею ее мистической системой, теми «откровениями», которые для нее никогда не существовали в отдельности отличного ее самосознания. В себе она и не сомневалась с тех пор, как в ней пробудилось софийное ее самосознание. Соловьева же она для себя открыла: из смутного теоретического постулата, или только возможности, земное воплощение ее «Возлюбленного» стало конкретной действительностью, «геометрическое место точек» наполнилось реальным содержанием, и небесный «Возлюбленный» слился с определенным лицом, которое прописано по полицейскому паспорту доктором философии Владимиром Сергеевичем Соловьевым. Для этого он обладает и соответствующим мистическим паспортом. Таким удовлетворительным документом, устанавливающим особые мистические приметы, в глазах А. Н. Шмидт прежде всего являлось то, что оглашено было для всего читающего мира самим Владимиром Соловьевым в его стихотворениях и соответственным образом освещено было и в его философии. Имела ли основание А. Н. Шмидт ссылаться на эти самосвидетельства Вл. Соловьева для подтверждения своих странных к нему притязаний, или же она возвела здесь на него напраслину? Содержится ли в соответственных его нечто совсем иное по сравнению с тем, что она в них вычитала, или же ничего другого и на самом деле вычитать нельзя, если только читать с открытыми глазами и без всякой предвзятости? Теперь, после посмертного выступления А. Н. Шмидт, вопрос этот о действительном смысле и значении соловьевских стихотворений приобретает новую остроту и исключительную важность, а вместе с тем становится страшно ответственным и трудным. И однако от попытки посылить разобратся в этом вопросе не имеет уже права уклониться никто из тех, кто только придает серьезное значение жизненному делу Соловьева и

чувствует себя интимно с ним связанным. Поэтому, хотя окончательный ответ на вопрос о действительном смысле мистических событий, происшедших в жизни Соловьева и записанных им в стихотворениях, может быть дан только через религиозный опыт, однако нельзя уже нам не ставить для себя этого вопроса. Пусть тот, кто будет смущен или шокирован щекотливостью этой темы, знает, что в самих этих вопрошаниях выражается во всяком случае больше доверия, уважения и любви к Вл. Соловьеву, нежели в робком замалчивании опасных тем. Итак, что же рассказывает о себе Вл. Соловьев в определенной группе стихотворений софийно-эротического цикла?

1

Прежде всего надлежит здесь установить, что речь идет в них о романе, хотя и мистическом «сублимированном», отнесенном в трансцендентную область: одновременно и земном, и небесном романе. Можно сказать в духе Платона и самого Вл. Соловьева, что таков и всякий роман, в котором достойным образом переживается любовь с ее окрыленностью и ясновидением. Имеются в поэтическом дневнике Вл. Соловьева записи и о земных романах, вернее о романических эпизодах, доступных каждому смертному. Однако не об этих романах человеческих, но лишь об одном, — Романе κατ' ἐξοχήν, — сверхчеловеческом, хотим мы запечатлеть здесь свои наблюдения.

Сам Вл. Соловьев в очерке о поэзии Полонского (Сочинения. Т. VI. С. 618—619) говорит следующее по интересующему нас вопросу: «Самый вдохновенный из английских поэтов Шелли так говорит о начале своего творчества:

Есть существо, есть женственная Тень,
Желанная в видениях печальных.
На утре лет моих первоначальных
Она ко мне являлась каждый день,
И каждый миг среди лесных прогалин,
Среди замороженных диких гор,
Среди воздушных замков и развалин
Она пленяла детский жадный взор.
Меняясь в очертаньях несказанных,
Скользя своей стопой по ткани снов,
Она пришла с далеких берегов,
Из областей загаочно-туманных,
Красавицей нездешних островов,
И в летний день, ликующий и жаркий,
Когда небесный свод огнем блистал,

Она прошла такой чудесно-яркой,
Что я — увы! — ее не увидал.

Но и невидимая в своем собственном образе, она давала себя
чувствовать поэту во всем, что было от нее:

В глубокой тишине уединенья,
Среди благоухания цветов,
Под шум ручьев, под звонкое их пенье,
Сквозь гул неумолкающих лесов,
Она со мною тихо говорила,
И все дышало только ей одной,
Река с своей серебряной волной,
И сонмы туч, и дальние светила,
Влюбленный воздух, теплый ветерок,
И дождевой сверкающий поток,
И пенье летних птиц, и все, что дышит,
Что чувствует, звучит, живет и слышит.
В словах высоких вымыслов и снов,
И в песнях, и в пророчествах глубоких,
В наследии умчавшихся веков,
Отшедших дней и близких, и далеких,
В любви к другим, в желаньи светлым быть,
В сказаньях благородного ученья,
Что нам велит навек себя забыть
И познавать блаженный смысл мученья, —
Во всем она сквозила и жила
В чем правда и гармония была.

Все истинные поэты так или иначе знали или чувствовали
эту «женственную Тень», но немногие так ясно говорят о ней;
из наших яснее всех — Я. П. Полонский... Никто после Шелли
не указал с такой ясностью на сверхчеловеческий, «запредель-
ный» и вместе с тем совершенно действительный и даже как
бы личный источник чистой поэзии.

В дни ребячества я помню
Чудный отрочества бред:
Полюбил я Царь-Девуцу,
Что на свете краше нет.
На челе сияло солнце,
Месяц прятался в косе,
По косицам рдели звезды, —
Бог сиял в ее красе.
И жила та Царь-Девуца
Недоступна никому
И ключами золотыми
Замыкалась в терему.
Только ночью выходила
Шелестить в тени берез:

То ключи свои роняла,
То роняла капли слез.
Только в праздники, когда я
Полусонный брел домой,
Из-за рощи яркий, влажный
Глаз ее следил за мной.
И уж как случилось это, —
Наяву или во сне?!

Раз она весной в час утра
Зарумянилась в окне:
Всколыхнулась занавеска,
Вспыхнул роз махровых куст,
И, закрыв глаза, я встретил
Поцелуй душистых уст.
Но едва-едва успел я
Блеск лица ее поймать,
Ускользая, гостя ко лбу
Мне прижгла свою печать.
С той поры ее печати
Мне ничем уже не смыть,
Вечно-юной Царь-Девице
Я не в силах изменить...
Жду, — вторичным поцелуем
Заградив мои уста, —
Красота в свой тайный терем
Мне отворит ворота.

«Ясно, — прибавляет Соловьев, — что поэт здесь искренен, что это его настоящая вера, хотя бы порою он и колебался в ней...» Для его лучшего сознания красота и поэзия не могли уже быть пустым обманом, он, как и Шелли, знал, что это — существо и истинная сущность всех существ, и если она и является как тень, то не от земных предметов.

Мы привели, вместе с Соловьевым, свидетельства обоих поэтов, которые, по его мнению, были особыми избранниками «женского существа». Из них один, величайший, признается, что он, во всем чувствуя эту «женственную Тень», однако лицом к лицу ее все же не увидел, другой же, хотя и был ею отличен печатью «поцелуя», однако навсегда остался в вечном лишь ожидании Царь-Девы. Иначе говоря, оба поэта ведали Софию не в личном, а в космическом аспекте, будучи причастны софийности твари*, ее красе. Теперь сопоставим с этими признаниями записи самого Соловьева.

* Я пользуюсь здесь, как готовыми, понятиями, точный смысл которых дан в моей книге «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения» (М.: Путь, 1917).

К сожалению, мы не имеем возможности дать точный биографический комментарий к его любовным стихотворениям за отсутствием полных данных. Более того, есть ряд стихотворений, относительно которых приходится колебаться, имеют ли они отношение к какому-либо определенному объекту или же к «женственной Тени» из «запредельного» мира, или, наконец, сразу к обоим. Так двойится в наших глазах, напр<имер>, следующее, тонко завуалированное, стихотворение (1892):

О, что значат все слова и речи,
Этих чувств отлив или прибой
Перед тайною нездешней нашей встречи,
Перед вечною, недвижною судьбой?
В этом мире лжи — о как ты лжива!
Средь обманов ты живой обман,
Но ведь он со мной, он мой, тот миг счастливый,
Что рассеет весь земной туман.
Пусть и ты не веришь этой встрече,
Все равно, — не спорю я с тобой.
О, что значат все слова и речи
Перед вечною, недвижною судьбой?

Преднамеренно, быть может, двойственным по значению является и следующее, тоже важное для нашей цели, стихотворение (1892).

Вижу очи твои изумрудные,
Светлый облик встает предо мной.
В эти сны наяву, непробудные
Унесло меня новой волной.
Ты поникла, земной паутиною
Вся опутана, бедный мой друг,
Но не бойся: тебя не покину я, —
Он сомкнулся, магический круг.
В эти сны наяву, непробудные
Унесет нас волною одной.
Вижу очи твои изумрудные,
Светлый облик стоит предо мной*.

Нельзя также с полной уверенностью определить предмет и следующего стихотворения (1892):

* Заслуживает внимания, что для А. Н. Шмидт смысл как этого, так и других, не менее загадочных стихотворений, отнюдь не представляется сомнительным: «Обратите внимание (пишет она В. А. Т-ву), что он всю жизнь угадывал и ждал неизвестное лицо, где-то живущее свое женское alter ego, с двойным естеством, двойным духом, земным и небесным. Это особенно ясно в стихотворении “Не по воле судьбы, Вижу очи твои изумрудные, Зачем слова?”».

День прошел с суетой беспощадною.
 Вокруг меня благодатная тишь,
 А в душе ты одна, ненаглядная,
 Ты одна нераздельно царишь.
 Все порывы и чувства мятежные,
 Злую жизнь, что кипела в крови,
 Поглотило стремленье безбрежное
 Роковой, беззаветной любви.
 Днем луна словно облачко бледное
 Чуть мелькнет белизною своей,
 А в ночи — перед ней всепобедною
 Гаснут искры небесных огней.

Наконец, также не поддается точному определению предмет и следующего, столь значительного и загадочного, какого-то астрального, стихотворения (также 1892 г.).

Зачем слова? В безбрежности лазурной
 Эфирных волн созвучные струи
 Несут к тебе желаний пламень бурный
 И тайный вздох немеющей любви.
 И, трепеща у милого порога,
 Забытых грез к тебе стремится рой.
 Недалека воздушная дорога,
 Один лишь миг, — и я перед тобой.
 И в этот миг незримого свиданья
 Нездешний свет вновь озарит тебя,
 И тяжкий сон житейского сознанья
 Ты отряхнешь, тоскуя и любя.

Как ни странно, но такую же двусмысленностью отличается и мистический пейзаж «На Сайме зимой», хотя оно имеет определенный объект, не принадлежащий притом к человеческому миру. По своей манере зашучивать и отшучиваться в самых интимных вопросах Вл. Соловьев даже особо удостоверил в предисловии к 3-му изданию стихотворений, в ответе на подозрительность некоторых моралистов, что здесь имеется в виду лишь «одно северное озеро, небезызвестное в географии и полюбившееся мне *en tout bien tout honneur*»⁵. А между тем вслушаемся в это стихотворение (1894): конечно, речь в нем идет не об одном озере.

Вся ты закуталась шубой пушистой,
 В сне безмятежном затихнув лежишь,
 Веет не смертью здесь воздух лучистый,
 Эта прозрачная, белая тишь.
 В невозмутимом покое глубоком
 Нет, не напрасно тебя я искал.

Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея — владычица сосен и скал.
Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь!

Относительно всех приведенных стихотворений, хотя и нельзя с уверенностью сказать, что они относятся действительно к земному объекту, но во всяком случае можно это предполагать. Однако есть у Вл. Соловьева и такие эротические вдохновения, относительно которых и сама эта возможность как будто заранее исключена. Теоретически сам философ таким образом судит об этом (в очерке «Смысл любви»): «Предмет истинной любви не прост, а двойствен; мы любим, во-первых, то идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой, высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш идеальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации... Таким образом, истинная любовь есть нераздельно и восходящая, и нисходящая (*amor ascendens* и *amor descendens*), или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял

᾽Αφροδίτη Οὐρανία и ᾽Αφροδίτη Πανδήμος⁶

(VI, 405). Ну так вот для самого-то Соловьева истинная его любовь как раз и не имела этой двойственности, ей присущей, он знал и хотел любить прямо Афродиту Небесную, Божественную Софию, без всякого посредства, и, мало того, ощущал на себе, что он любим ею ответной любовью. Для него самого любовь, таким образом, имела одно направление, а не два. Первое место здесь должно занять известное стихотворение «Три свидания». Оно целиком и бесспорно посвящено этой любви к Афродите Урании*. Сам автор свидетельствует, что здесь описано «самое значительное» из случившегося с ним в жизни. К тому же, написанное менее, чем за два года до смерти поэта (в сентябре 1898), оно представляет собой совершенно зрелое и в высшей степени ответственное суждение поэта о грезах его юности, их торжественное подтверждение незадолго уже до

* Интересно, что на том же листке, на котором написано стихотворение «Близко, далеко», имеется и список задуманных стихотворений. Одно из них (2) называется «Софии Урании» (Стихотворения Вл. Соловьева. 6-е издание. Примечания. С. 350).

смерти. И этой серьезности исповедания не должен умалять шуточный тон стихотворения, переходящего порой в буффонаду: обычная манера Соловьева зашучивать серьезное, хотя и шокирует на первый взгляд, однако есть в сущности единственно возможная для этой своеобразной «песни песней». Иначе же Вл. Соловьеву осталось бы прямо заговорить в тоне «откровений» А. Н. Шмидт или перейти в псалмодию. Соловьев предпочитает смеяться сам, вместо того, чтобы подвергнуться риску оказаться в смешном положении. Начинается стихотворение личным и, в сущности, довольно интимным обращением к «вечной подруге».

Заранее над смертью торжествуя
И цепь времен любовью одолев *,
Подруга вечная, тебя не назову я,
Но ты почувешь трепетный (вариант: ласкающий) напев **.
Не трижды ль ты далась живому взгляду,
Не мысленным движением, о нет,
В предвещание, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

Итак речь идет о троекратном видении «вечной подруги», которая в мире языческом именуется Афродита Урания, в христианском же богословии, по крайней мере, в понимании самого Соловьева — божественная София. «Свидания» датированы в стихотворении совершенно точно: Москва—Лондон—Египет—1862—75—76. Первое явление еще 9-летнему отроку произошло в церкви во время пения Херувимской ***.

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

И замечательно, что детская любовь с ее «страстными муками», в результате этого видения, ему «чужою стала», *amor descendens* вытеснен был через *amor ascendens*.

Второе свидание в Британском музее в Лондоне сопровождалось тем, что в сущности Соловьев ее вызвал, после того, как ощущал ее близость в течение продолжительного времени сво-

*

** Какое самосознание!

*** Род переписки с Софией!

Интересно, что первое явление «Возлюбленного» А. Н. Шмидт также имело место, согласно ее дневнику, в церкви или в часовне.

их занятий, направляемых «тайными силами» (при этом дело было и не без ревности, потому что, в случае непослушания молодого адепта, «такие тут истории бывали, что я в смущеньи уходил домой»). И вот однажды к осени

Я ей сказал: о, божества расцвет!
Ты здесь, я чую — что же не явила
Себя глазам моим ты с детских лет?
И только я помыслил это слово,
Вдруг золотой лазурью все полно,
И предо мной она сияет снова, —
Одно ее лицо, — оно одно.

Однако видеть только одно лицо теперь уже показалось мало, последовала просьба и о большем:

Я ей сказал: твое лицо явилось,
Но всю тебя хочу я увидеть.
Чем для ребенка ты не поскупилась,
В том юноше нельзя же отказать.

Ответом был зов в Египет, где и произошло третье свидание в пустыне, описанное такими чертами: приехав в Египет,

Я ждал, меж тем, заветного свиданья,
И вот однажды, в тихий час ночной,
Как ветерка прохладное дыханье:
«В пустыне я — иди туда за мной».

Далее следует юмористическое описание путешествия в пустыню, над которым «смеялась, верно, ты», а с нею вместе и автор:

Смеюсь с тобой: богам и людям сродно
Смеяться бедам, раз они прошли.

Ночь в пустыне. Холод и звезды, — в борьбе со сном.

И долго я лежал в дремоте жуткой,
И вот повеяло; «Усни, мой бедный друг!»
И я уснул: когда ж проснулся чутко, —
Дышали розами земля и неба круг.
И в пурпуре небесного блистанья
Очами полными лазурного огня
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет веки —
Все обнял тут один недвижный взор...

Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было,
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.
О, лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.
Один лишь миг! Видение сокрылось, —
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Стихотворение заканчивается снова обращением к ней:

Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напев.

Уместно спросить, о каком же еще наименовании «вечной подруги» может идти речь, после того, как даны все признаки, явлен ее полный мистический паспорт? Если это имя есть София, Премудрость Божия, то оно названо десятки раз Соловьевым в его сочинениях, да к тому же разве это есть имя! Или же, наряду с ним, речь идет еще о собственном, личном имени описываемого женского лица, которое можно назвать или не назвать? Недоуменный вопрос так и остается без ответа, но на него по-своему отвечает А. Н. Шмидт: это имя — «Анна Маргарита».

В «Трех Свиданиях» дано наиболее явное, не подлежащее никакому перетолкованию повествование об особом, личном характере отношений, существовавших у Владимира Соловьева к Вечной Женственности, принимавшей для него черты ипостасной женщины. Повторные свидетельства о том мы находим в ряде его стихотворений. Ввиду важности вопроса приведем важнейшие из них полностью, или в отрывках.

Одно из первых мест занимает здесь недавно опубликованная (в 6-м издании стихов) пьеса, очевидно, из ранних (конца 70-х годов?).

Близко, далеко, не здесь и не там,
В царстве мистических грез,
В мире невидимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,
Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал.

Станным ребенком был я тогда.
Станные сны я видал.
В образе чудном являлася ты,
Смутно твой голос звучал,
Смутным сознанием детской мечты
Долго тебя я считал.
Ныне опять ты являешься мне
С лаской неожиданной любви,
Вижу тебя я уже не во сне,
Ясны мне речи твои.
Мне, оглушенному в мире чужом
Гулом невнятных речей,
Вдруг прозвучало в приветии твоём
Слово отчизны моей.
Голос отчизны в волшебных речах,
В свете лазурных очей,
Отблеск отчизны в эфирных лучах,
В золоте чудных кудрей.
Все, чем живет мое сердце и ум,
Все, что трепещет в груди,
Все силы чувства, желаний и дум
Отдал я в руки твои
.....
.....
Я и алтарь, я и жертва, и жрец
С мукой блаженства стою пред тобой.

О какой «богине» здесь идет речь и о какой «отчизне»? Быть может, еще некоторый свет прольют стихотворения (тоже 70-х годов) о «царице». В первом, более кратком, звучит воспоминание о свидании в Египте.

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

А вот какова эта «царица»:

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец,
В нем без счету камней дорогих.

Не ясно ли, что здесь дается прямой перифраз библейского текста О Премудрости Божией: «Премудрость созда себе дом и

утверди столпов семь» (Притчей Солом. 9, 1). Такая символика принята и в иконографии, именно в Киевской Софии. Тем поучительнее становится продолжение и особенно заключение этого стихотворения:

И в зеленом саду у царицы моей
 Роз и лилий краса расцвела,
 И в прозрачной волне серебристый ручей
 Ловит отблеск кудрей и чела,
 Но не слышит царица, что шепчет ручей,
 На цветы и не взглянет она:
 Ей туманит печаль свет лазурных очей,
 И мечта ее скорби полна.
 Она видит: далеко, в полночном краю,
 Средь морозных туманов и вьюг,
 С злою силою тьмы в одиночном бою
 Гибнет ею покинутый друг.
 И бросает она свой алмазный венец,
 Оставляет чертог золотой
 И к неверному другу, — нежданный пришелец, —
 Благодатной стучится рукой.

.....

И с любовью вечной в лазурных очах
 Тихо другу она говорит:
 «Знаю, воля твоя волн морских не верней,
 Ты мне верность клялся сохранить,
 Клятве ты изменил, но изменой своей
 Мог ли сердце мое изменить?»

Итак, любовь здесь взаимна, и «друг» находится под неусыпной, ревливой, заботливой охраной «царицы». Вслушаемся далее в признания 1884 г:

Под чужой властью знойной вьюги
 Виденья прежние забыв,
 Я вновь таинственной подруги
 Услышал гаснущий призыв.
 И с криком ужаса и боли,
 Железом схваченный орел,
 Затрепетал мой дух в неволе
 И сеть порвал и в высь ушел...

А вот запись от 1886 года:

Какой тяжелый сон! В толпе немых видений,
 Теснящихся и реющих кругом,
 Напрасно я ищу той благодатной тени,
 Что тронула меня своим крылом.

Но только уступлю напору злых сомнений,
Глухой тоской и ужасом объят, —
Вновь чую над собой крыло незримой тени,
Ее слова по-прежнему звучат.
Какой тяжелый сон! Толпа немых видений
Растет, растет и заграждает путь,
И еле слышится далекий голос тени:
Не верь мгновенному, люби и не забудь.

И еще более знаменательная запись 1898 года:

Лишь забудешься днем, иль проснешься в полночи, —
Кто-то здесь... Мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.
Таает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты...

На протяжении всей сознательной жизни Соловьева тянутся эти записи поэтического дневника о том, как избраннику «блещут очи одни».

Итак, несомненно здесь описывается любовь, личная взаимная, подающая порой любящим поводы к ревнивым сетованиям и венчающая их нездешним блаженством. Героя этого романа внешне мы знаем: это автор стихотворений, в земной и смертной своей оболочке д-р философии Владимир Соловьев. Героиня же — по мистической сущности своей — есть сама Вечная Женственность, Душа Мира, София; имеет ли она еще и земную оболочку, этого из стихотворений прямо не следует. Впрочем, возможность эта, быть может, и не исключается, так будет об этом уверять героя романа А. Н. Шмидт. Сам же он этого как будто не думает, хотя некоторый повод к иному заключению могут подать глухие намеки в таких двойственных и неясных по существу стихотворениях, как «О, что значит», «Вижу очи твои», «Зачем слова», «Не по воле судьбы», т. е. тех именно, которыми впоследствии подтверждала свои притязания А. Н. Шмидт, утверждая, что речь в них идет именно о ней самой, как женском alter ego Соловьева. Во всяком случае в первую очередь героиней «романа» здесь является сама Душа Мира, с этим фактом и надлежит иметь дело прежде всего при анализе.

В истории поэзии, мистики, умозрения Владимир Соловьев является единственным, который не только имел поэтические и философские созерцания относительно Софии, но приписы-

вал себе еще и личные к ней отношения, принимающие эротический характер, разумеется, в самом возвышенном смысле. Поэтому земную любовь он ощущал для себя, в общем, как некоторое падение или измену. Он не мог сделаться отцом или мужем, ибо чувствовал себя как бы обрученным (об этом косвенно свидетельствуют и статьи о «Смысле любви»). Конечно, здесь было нечто совсем другое, чем то, что описано в загадочной поэме Пушкина «Бедный рыцарь» *: не М. D., а S. было начертано на щите у Соловьева, и разница здесь не в инициалах, а в мистических сущностях. Благодаря внесению этого момента, — в свете этой, так сказать, эротической гносеологии, у Вл. Соловьева София впервые является не только метафизической сущностью, но и ипостасью, конкретной женской личностью, которая может назначать свидания, писать записочки (видевшие говорят, что в соловьевском архиве можно найти таковые, написанные через «автоматическое» письмо) и вообще «возиться» с своими адептами, по фамильярному выражению Вл. Соловьева **.

Своеобразие и в своем роде единственность мистического опыта Вл. Соловьева с наглядностью выступает при его сопоставлении с корифеями в этой области, к числу которых относится прежде всего Яков Бёме. София, несмотря на свое наименование *ewige Jungfrau*, в сущности вовсе не является у Бёме началом вечной женственности *** и уж тем более не есть лицо, которое могло бы быть «вечной подругой» и назначать хотя бы и мистические «свидания». Это есть принцип мироздания или совокупность творческих энергий в божестве. Если ее, с большими натяжками, еще и можно назвать Девой, то скорее для обозначения противоположности женщине. Вспомним, что руководящая мысль Бёме сводится не к предвечной половой полярности, но к ее преодолению в сверхполом андрогине «*mannliche Jungfrau*» ⁷. Таковым до грехопадения и был Адам, коего целостный образ восстановил в себе Христос. Едва же,

* Это сопоставление встречается в очерке П. П. Кудрявцева «Идея св. Софии» (Христ<ианская> мысль. 1916. № IX—X; 1917. № 1). Здесь указана отличительная черта поэзии Соловьева, — ее обращенность к Софии.

** «Все трое (Гихтель, Арнольд и Пордэдж) имели личный опыт, почти такой же, как и мой, и это самое интересное... Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое» (Письма В. С. Соловьева. II. 200).

*** Доказательства и подтверждения см. в моей книге «Свет Невечерний», особый экскурс в отделе II: «*Jungfrau Sophie* у Бёме».

начало женское, имеет лишь временное значение и подлежит преодолению, как связанное с грехом. Поэтому София в системе Бёме имеет значение метафизического принципа, выраженного на мистическом языке. Также и в личном опыте Бёме, насколько он поведен им самим и просвечивает через сложные его построения, нет ничего, что сближало бы его с соловьевским. Напротив, возможность мистического «романа» здесь также исключена, как, напр<имер>, у Гегеля с его идеей, представляющей собой метафизический коррелат бёмевской Софии. Сближение Бёме и Вл. Соловьева возможно лишь на одном определенном моменте, по миновании которого внутренняя диалектика уводит их в разные стороны. То же самое приходится повторить по поводу таких мыслителей, как Пордэдж, Сэн-Мартен, Баадер, которые в вопросе о Софии или прямо исходят из Бёме, или же его воспроизводят, и ни в каком культе вечной женственности или мистическом романе с Софией они неповинны. Останавливаться на частностях их учений нам здесь нет нужды*.

О вечной женственности заговорили новейшие поэты, имеющие родоначальников в Данте и Петрарке. Это — Шелли, Гете, Новалис. Но ни в одном из них мы не замечаем черт, присущих эротике Соловьева. И менее всего Данте с его апофеозом любви в образе Беатриче (как и Петрарка с Лаурой). Беатриче (как и Лаура) есть определенная земная женщина, отошедшая из этого мира и раскрывшая верующей любви ее небесное содержание. Эта любовь — софийна в высочайшей степени. Беатриче есть для Данте воплощение или лик Софии, и, однако, все же не есть София. Она имеет определенную земную биографию, которая продолжается на небесах.

* Особое место в этом вопросе занимает еврейская Каббала, которая, впрочем, является не индивидуальным произведением, но сокровищницей вековой мистической мудрости. Шехина, соответствуя женскому началу в Божестве, есть, так сказать, субстанция женственности, которую благочестивый иудей имеет в своей жене и через жену. Мужчина, собственно говоря, имеет две подруги: небесную и земную (Zohar, trad. de J. de Pauly. 1. 290). «Тайна эта состоит в том, что верующие люди должны направлять свою душу и мысли к небесной подруге в момент соединения с дольней, потому что это есть образ той». Шехина не оставляет дома вследствие присутствия в нем жены, но остается там. «Таким образом, мужчина здесь внизу окружен двумя женщинами по примеру высшего». Поэтому Каббала дает апофеоз земного брака и священного деторождения, между тем как мистическая эротика Соловьева отвращает от того и другого.

Чем является женственность у Шелли, мы уже знаем по характеристике самого Соловьева: здесь различие еще глубже. С новой силой о «вечно женственном» заговорил Гете в мистическом эпилоге к Фаусту. Этой речью он заговорил даже тех, кто и не хотел бы его любить. И, однако, как же он заговорил? То не она, но оно, *das ewig weibliche*, принцип софийности, женское начало. Это лучше, чем скрытое под маской «андрогинизма» бёмевское женоненавистничество, но это все-таки только «das», а не «sie»⁸. Конечно, и то есть уже мистико-поэтическое обретение, в свете которого осмысливаются по-новому и образ Маргариты, и женские сущности высших сфер около престола Богоматери. Здесь очерчивается сфера Софии, — софийность, но в ней сливаются неразличенными оба ее центра: Богоматерь и София. В изображении Гете именно Богоматерь, *Mater gloriosa*⁹, есть центр «вечно женственного», к которому притягиваются мужские и женские сущности, в числе их и *Una poenitentium, sonst Gretchen genannt*¹⁰, а за нею влечется и Фауст (любопытно при этом, что Гете повторяет здесь мистическую аберрацию пушкинского «Бедного рыцаря», сделавшего также «А. М. Д.» центром мистической эротики). Хотя это слияние Софии и Богоматери в известном смысле и имеет для себя достаточные основания, но на таких же основаниях требуется и различие, отсутствие которого не проходит безнаказанно. Следует упомянуть здесь, что различие это с безукоризненной четкостью и притом вполне в духе учения Соловьева было произведено А. Н. Шмидт в одной из «экзотерических» ее статей*. Соловьев же не только твердо различал оба мистические центра в своем философствовании, но совершенно ясно разделял их и в своей поэзии: свидетельством тому является, наряду с известными нам стихотворениями софийного цикла, его же великолепное переводное произведение: «Хвалы и моления Пресвятой Деве» (из Петрарки). Итак, приходится признать, что великий германский поэт в вопросе о вечной женственности превзойден и оставлен позади нашим созерцателем. И той, с кем имел «свидания» Вл. Соловьев, Гете ни поэтически, ни мистически не знал. Не знал ее и Новалис. «Голубая роза» немецкого романтизма, софийность женщины, просвечивающая через Сонечку благодаря любви, это напоминает Данте и Беатриче и стоит во всяком случае ближе к Гете, чем к Вл. Соловьеву. И у русских певцов вечной женственности, — у Лермонто-

* Замечание по поводу одной теософской статьи // Из рукописей А. Н. Шмидт. С. 16—21.

ва, а из наших современных поэтов — у прежнего А. Блока и Вяч. Иванова отсутствует совпадение с Соловьевым в этом решающем пункте. Они созвучны с ним, поскольку дело идет о вечной женственности под разными ликами: о небесной лазури, о прекрасной даме или незнакомке, о пышной мистической розе, но они чужды этого личного устремления непосредственно к «Софии Урании». Случай Соловьева пока остается все же единственным, по крайней мере, в литературе.

Чтобы положить последний штрих в этой характеристике, подвергнем интересующий нас мотив поэзии Соловьева самому острому реактиву, который вообще имеется в нашем распоряжении. Его дает нам все тот же Пушкин с его чудесным прозорливством. Не прошел он и мимо мистической эротики: сам ей внутренне оставаясь чуждым, он сумел как бы мимоходом, с легкостью и грацией, ему одному присущими, в уклоне, свойственном средневековому католицизму, опознать глубокую мистическую проблему. Говорю я здесь, конечно, о «Бедном рыцаре» в его первоначальной, неотделанной, но зато более обширной редакции. Здесь читаем:

Был на свете рыцарь бедный,
Духом смелый и прямой,
С виду сумрачный и бледный,
Молчаливый и простой.
Он имел одно виденье,
Непонятное ему
(вариант позднейший: непостижное уму)
И глубоко впечатление
В сердце врезалось ему.
(Раз) поехал он в Женеву,
Он увидел (у креста)
На пути Марию Деву,
Матерь Господа Христа.
С той поры, заснув душою,
Он на женщин не смотрел,
И до гроба ни с одною
Молвить слова не хотел.

.

Полон (детскою) любовью,
Верен набожной мечте,
Ave Mater Dei¹¹ кровью
Написал он на щите.
Проводил... целы ночи
Пред иконой Пресвятой,
Устремив к ней (томны) очи,
Тихо слезы лил рекой.

Петь псалмы Отцу и Сыну
 И Святому Духу век
 Не случилось Паладину —
 Был он странный человек.
 Возвратясь в свой замок дальний,
 Жил он, будто заключен,
 Все влюбленный... печальный,
 Без причастия умер.
 Как боролся он (с кончиной)
 Бес лукавый подоспел;
 Душу рыцаря сбирался
 Унести он в свой предел:
 «Он-де Богу не молился,
 Он не ведал и поста,
 Он за Матерью Христа
 Непростойно волочился.
 Но Пречистая сердечно
 Заступилась за него,
 И пустила в царство вечно
 Паладина своего.

Оставляя в стороне многосмысленный конец, могущий подать к разным толкованиям, мы видим, что здесь описан мистический роман, правда, направленный к недолжному объекту, но зато и без притязаний на взаимность. В случае Соловьева мы имеем подобный же мистический роман, только направленный на иной объект. А о том, каков этот объект, это явствует из всего учения самого Соловьева, а в частности и из следующего определения: «Человечество, соединенное с Богом в Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, принимающая имя Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении и сохраняющая свое собственное имя для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и жене Слова Божьего» *. Но если «вечная подруга», душа мира, есть Премудрость Божия, обращенная к становящемуся космосу и человечеству, то Соловьев, в отличие от Бедного Рыцаря, ни на что не притязавшего, кое на что притязал, так что и сам чувствовал потребность оградиться от возможных по этому поводу упреков. В предисловии к 3-му изданию своих стихотворений он говорит, что два произведения: «Das ewig weibliche» и «Три свидания» — «могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в самое Бо-

* Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. С. 369.

жество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу», Соловьев заявляет, что ни с «перенесением плотских животнo-человеческих отношений в область сверхчеловеческую», ни с «поклонением женской природе самой по себе», «ничего общего с этой глупостью и тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века восприимчившей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты». Под этим признанием мог бы вполне подписаться и Бедный Рыцарь, тем более что и он отвращался как от того, так и от другого, пребывая в созерцании «вечной женственности», «восприимчившей силу Божества». И в этом чувстве он допустил не только величайшее кощунство, на котором и хотел изловить его бес (и был прощен, быть может, только за чистоту своих мотивов), но и определенно вышел за пределы человеческого, отрицаясь всякой человеческой любви не во имя подвига отсечения, а из брезгливого высокомерия или же горделивого чувства своего избранничества. Во всяком случае, если отвлечься от конкретного содержания, можно сказать, что Пушкин в «Бедном рыцаре» дал формальную схему мистического романа*. Соловьеву же надо было бы давать объяснения, если уж пошло дело на объяснения, не о «теософском вопросе» о перенесении женского начала в Божество, но о характере и значении своего личного отношения к этому началу, о себе, как своего рода «Бедном рыцаре». Однако он предпочел обойти молчанием этот щекотливый вопрос и не облегчил нам разгадывания тревожащей теперь загадки.

Несомненно, «Бедный рыцарь» прегрешил, помимо дерзости эротического отношения к Божеству, тем, что он вос-

* Любопытно, что сам Пушкин в окончательной и сокращенной редакции «Бедного рыцаря», введенного в качестве песенки в «Сцены из рыцарских времен», чрезвычайно упростил первоначальный замысел. «Бедный рыцарь» стал символом платонической любви к «прекрасной даме», и так он воспринят был даже Ф. М. Достоевским, который дал ему соответственное место в «Идиоте» для характеристики кн. Мышкина (причем Аглая при чтении допускает даже бесвкусную замену инициалов на щите А. М. D. другими, — именем Настасьи Филипповны). Во всяком случае, вся мистическая острота этого замысла осталась скрыта и незамечена. И только теперь, после того как в 1887 году опубликован был полностью черновой набросок, мы постигаем, куда действительно здесь метил Пушкин, хотя, может быть, окончательная его мысль осталась и не вполне ясна даже для него самого (почему он и отказался от первоначальной, усложненной, редакции).

пылал этим чувством к Матери Божией, Коей Материнское сердце пламенеет любовью ко всему человечеству. Она есть и Мать всех, к Ней припадающих, в Ней раскрывается Материнство Церкви, и грехом мистического Эдипа является это извращение чувства у Бедного Рыцаря. В таком грехе неповинен Соловьев. (Впрочем, не следует забывать, что и то существо, которое он называл своею «вечною подругой», как Церковь, есть тоже в ином смысле всеобщая Мать чад своих, а в том числе и Владимира.)

Как известно, учение Софии, хотя и намеченное только в самых общих контурах, является, безусловно, наиболее оригинальной чертой философствования Соловьева. Чем же является София по смыслу его учения? Кроме ранее уже приведенного определения, припомним следующее:

«В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собой единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово или Логос. Единство второго рода, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии... которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство, Христос как цельный божественный организм, универсальный и индивидуальный вместе, есть и Логос и София» (Соч. Т. III. С. 106). Далее, это «второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества... идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе» (III), «организм всечеловеческий как вечное тело Божие и вечная душа мира» (116). Изъясняя значение новгородской Софии, Соловьев говорит: «Это великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божьим, 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, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов» (Т. VIII. С. 241). «Бог, как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что не Он сам, соединяет с собой это все, пред-

ставляя ей себе вместе зараз, в абсолютно совершенной форме, следовательно, как единое. Это другое... есть относительно Бога единство пассивное, женское... оно истинно есть как предмет любви Божией, как Его вечное другое... Для Бога Его другое (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий» (Т. VI. С. 404—405). Несомненно, о том же самом вопросе идет речь и в первом письме Вл. Соловьева к А. Н. Шмидт, которая прислала ему изложение своего учения. Хотя мы и не имеем подлинного ее письма, но, по ее словам, там речь шла «обо всех новых верованиях» ее, среди которых учение о Церкви занимает центральное место. «Прочитав с величайшим вниманием Ваше письмо, я рад был видеть, как близко подошли Вы к истине по вопросу величайшей важности, заложенному в самой сущности христианства, но еще не поставленному отчетливо ни в церковном, ни в общефилософском сознании, хотя отдельные теософы и говорят об этой стороне христианства. Мне приходилось много раз, соблюдая должную осторожность, касаться этого вопроса в публичных чтениях, статьях и книгах. Думаю на основании многих данных, что широкое раскрытие этой истины в сознании и жизни христианства и всего человечества предстоит в ближайшем будущем, и Ваше появление кажется мне очень важным и знаменательным». Это заявление Соловьева получает надлежащий смысл лишь при сопоставлении с идеями Шмидт, которая, впрочем, и прямо заявляет, что «о Духе Св. и Церкви устно и в письмах подтвердил». Во всяком случае учение Шмидт является здесь острым реактивом, разлагающим пленку уклончивости и позволяющим читать многое между строк. Приходится сказать, в результате этого экскурса, что, вследствие ли «должной осторожности» или других причин, учение Соловьева о Софии, хотя и является несомненным по общему смыслу, однако остается незаконченным и недоговоренным. Зато в поэзии своей он оставляет «осторожность» и договаривает: София оказывается не только душой мира, но и ... «вечной подругой». Своим стихам он мог спокойно верить свои мистические тайны, уверенно рассчитывая остаться непонятым. Этот одинокий и замкнутый человек внешне легко сходилась, имел много при-

ятелей в разных кругах и на разные, так сказать, специальностей, но друга сердца он, кажется, не имел, да и вряд ли чувствовал потребность иметь. Мог ли он рассчитывать здесь на понимание в самом основном и интимном? Думается, не раз он с горьким смехом слышал над собой приговор: «конечно, ум дает права на глупость», или «Володенька, ах, слишком он глуп!» Таково, ведь, только и могло быть, конечно, стилизованное общественное мнение относительно его автобиографии, которая, как не без коварной иронии замечает Соловьев, «понравилась (!) некоторым поэтам и некоторым дамам». Ну, самое большее, могло произойти недоразумение, над которым Соловьев так весело посмеялся по поводу озера Сайма: иные не поверили бы, что «хорошенькая женская головка» состоит только из световых лучей, а не находится в кровном родстве — хотя бы с теми бедуинами, которые сначала думали убить незнакомца, а затем приняли его цилиндр и крылатку за атрибуты божества. Или же легче всего было принять все это за «поэтический вымысел», рассказ «о том, чего никогда не бывает». Я не замечал, по крайней мере, чтобы кто-либо из соловьевистов серьезно запнулся об этот порог и почувствовал себя в некотором смущении по поводу того, о чем же это, наконец, рассказывает в стихах «сей неисправленный чудак»? В любви объясняется озеру? О, понимаем, это — космическое чувство, как у Шелли, у Тютчева. Романы свои рассказывает? — Тоже понимаем, философ не был недоступен нежной страсти. Беседует с «отшедшими»?.. Тоже понимаем, хотя и находим, что эти беседы слишком живы для одних лишь воспоминаний. С чертями беседует? Понимаем! Мы, мистики, все понимаем, пусть смеются над этим рационалисты, не признающие личного характера зла; это указывает лишь на мистическую одаренность философа, и разве не полны этим прологи и Четьи-Минеи, да и в Катехизисе это твердо признано. Ну, а насчет свиданий с «вечной подругой», романа «бедного рыцаря» с Софией? Что сказано об этом в прологах и Минеях Четьих, в житиях пустынножителей, подвизавшихся в этой же Фиваиде, имеются ли о сем указания у Филарета? Этого вопроса не заметили. А интересно было бы видеть, какую мину соорobili бы духовные отцы в Загребе и Риме, где торжествовали по поводу католических симпатий молодого философа, или те из ревнителей православия, которые не прочь были бы видеть «бедного рыцаря» в монашеском клобуке.

Итак, всей единственности этого вопроса о действительном смысле и значении соловьевских свиданий при жизни его, не-

видимому, никто не заметил и не оценил. Но лишь за несколько месяцев до его смерти с ним встретилаcь А. Н. Шмидт, которая все заметила и по своему поняла. Она и от Соловьева потребовала окончательных выводов из факта. Загадочные отношения эти прервались скорой его смертью. Во всяком случае тайна Соловьева была угадана, хотя и одним всего женским существом, слово произнесено. В странной своей корреспондентке он встретил, действительно, как бы женское alter ego. Нельзя отделаться от мысли, что встреча эта должна была обострить в нем его собственное самосознание. Последний год он и без того живет уже в предчувствии скорой смерти (см. предисл<овие> к «Трем разговорам»), и А. Н. Шмидт оказалась для него ангелом смерти, ибо спросила его о последнем, о чем спрашивает только смерть...

4

Теперь мы должны поставить вопрос резко и прямо, с беспощадной обнаженностью: если Соловьеву являлась «вечная подруга», о которой мы имеем его же собственное учение, следовательно, знаем, как он понимал ее сущность, то каково же при этом было его собственное самосознание? Кем он должен был почитать самого себя, счастливого избранника, удостоенного любви Софии и свиданий с нею лицом к лицу, без всякого посредства земной женщины? Не ставить этого вопроса перед собою он же не мог, — он вовсе не отличался наивной непосредственностью, да и слишком привык отдавать себе отчет в важнейших вопросах. И однако во всех томах его сочинений мы не находим никакого намека на ответ (если только не считать за таковой до известной степени автобиографическую и как бы самобичующую «Повесть об Антихристе»). В своей глубокой отъединенности и замкнутости, столь противоречащей внешней доступности, Соловьев таил от людей, а, может быть, и должен был таить свое самое интимное, и в этой обреченности тайне было и нечто нечеловеческое, сверхчеловеческое. При нелюбви, при недоверии к Соловьеву в нем можно найти даже престижитаторство и бутафорию, но и в такой оценке не отрицается в нем нечто неестественное, если угодно, и сверхъестественное*.

* К числу таких прозорливых, хотя и не любовью подсказанных, а потому и односторонних о нем суждений относятся беглые строки В. В. Розанова: Соловьев «весь был блестящий, холодный, сталь-

А. Н. Шмидт дала свое истолкование мистическому опыту Соловьева, она посмотрела на него в связи со своим собственным, сродным опытом, в свете своего самосознания. Отнесшись к рассказу о «Трех свиданиях» положительно и с полной верой, она решила, что тот, кто удостоен был такого избранничества Софии, очевидно, и есть в каком-то, подлежащем ближайшему определению, смысле воплощение Логоса, ибо только ему соответствует таковое отношение к Софии, как это следует, между прочим, и из построений самого Соловьева. Это она и выразила прямо в известной своей прибавке к Символу веры в 7-м члене. И во всяком случае она потребовала от Соловьева всех окончательных выводов относительно его собственного самосознания из факта его личного общения с Софией: кто правомерно может на это притязать? И по впечатлению от переписки нельзя не сказать, что Соловьев, кажется смущенным, уклоняется, отшучивается, что, однако, было не так легко ввиду настойчивости его alter ego. Едва ли кто-либо из близких подозревал о всей значительности для него этой встречи *: ну, еще одна поклонница, притом в образе Наины! Да разве мало психопаток, способных увлечься философом и возвести его в какой угодно ранг? Навязчивая, маниакальная психопатка? Мо-

ной. Может быть, было в нем “божественное”, как он претендовал, или, по моему определению, глубоко демоническое, именно преисподнее: но ничего или очень мало в нем было человеческого. “Сына человеческого” (по-житейскому) в нем даже не начиналось, — и, казалось, сюда относится вечное оплакивание им себя, что я в нем непрерывно чувствовал во время личного знакомства. Соловьев был странный, многоодаренный и *страшный* человек. Несомненно, что он себя считал и *чувствовал* выше всех окружающих людей, выше России, ее Церкви, всех тех “странников” и “мудрецов Пансофов”, которых выводил в “Антихристе” и которыми стучал как костяшками на шахматной доске своей литературы... Пошлое, побежавшее по улицам прозвище его “Антихристом”, “красивым брюнетом Антихристом”, не так пошло и собственно сказалось в улице под неодолимым впечатлением от личности и от всего в совокупности... Он собственно не был “запамятовавший, где я живу”, философ; а был человек, которому с людьми не о чем было поговорить, который “говорил только с Богом”. Тут он невольно пошатнулся, т. е. натура пошатнула его в сторону “самосознания в себе пророка”, которое не было ни деланным, ни притворным» и т. д. (Розанов В. В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. I. С. 142—143).

* На похоронах В. С. Соловьева А. Н. Шмидт, по свидетельству М. А. Новоселова, оказалась неизвестна даже брату его М. С. Соловьеву.

жет быть, но одаренная гениальной мистической проницательностью, а при этом, когда нужно, трезвая, нечуждая невинного лукавства репортерша провинциальной газеты. А главное, она имела слишком достаточно оснований для своего исключительного отношения к Соловьеву. Ведь его поэтических самосвидетельств она же не сочинила и не могла сочинить, как не сочинила она и своего собственного мистического опыта, какова бы ни оказалась его религиозная ценность. Она не без основания пришла к тому заключению, что опыт обоих в существе сроден, если только не прямо тождественен. Можно составить такую мистическую пропорцию:

$$\begin{array}{lcl} \text{В. С. Соловьев} & & \text{Явления Возлюбленного} \\ \text{А. Н. Шмидт} & = & \text{Три Свидания} \end{array}$$

Иначе говоря, вопрос о героине мистического романа В. Соловьева и о героине мистического же романа А. Н. Шмидт есть один и тот же вопрос или о том же. Правда, то или иное решение этого общего вопроса еще не предполагает личного тождества обоих персонажей, т. е. этим еще не устанавливается непременно, что В. С. Соловьеву являлось лицо, в каком-то смысле единосущное А. Н. Шмидт, а последней — лицо, единосущное Вл. Соловьеву. Однако, говоря по совести, в случае положительного решения общего вопроса трудно уклониться и от дальнейшего, чисто персонального сближения. Всю эту цепь мистических силлогизмов и проделала А. Н. Шмидт при составлении своего общего с Вл. Соловьевым мистического паспорта, и нельзя отрицать, что логика ее отличается здесь железной последовательностью, и вообще ее мышлению свойственной, — это менее всего каприз психопатки. Отвергнуть вывод можно лишь устранивши посылки, одну или же обе сразу, т. е. признать «прелестью» видения того или другого лица. Можно предположить, что такого мнения придерживался и сам В. Соловьев относительно мистической своей партнерши, а также придерживаются и перетревоженные соловьевцы, спасающие философа от мистического иска нижегородской сивиллы: для них видения Вл. Соловьева сохраняют и подлинность, и мистическую доброкачественность, и лишь А. Н. Шмидт считают они жертвой прелести. Сама же эта мнимая или действительная жертва так инкорпорировала соловьевскую мистику в состав своей собственной, что разъединить их, жертвуя одной в пользу другой, становится уже невозможно. Сказать правду, и на самом деле трудно расщепить этот общий вопрос и произнести

раздельный приговор, потому что не чувствуется серьезных оснований, мистических и религиозных, особенно противопоставлять опыт Вл. Соловьева и А. Н. Шмидт, в сущности одинаково рискованный и представляющий в равной степени новшество с точки зрения догматики. Ведь если выразить догматически то, о чем в шуточной форме рассказывается в «Трех свиданиях», то как раз и получится 9-й член символа веры в изложении А. Н. Шмидт (т. е. о Церкви как женском лице), а затем и 7-й член у нее же (т. е. о воплощении Христа во Вл. Соловьева). И почему же из двух свидетельств об одном и том же первое считать подлинным, а второе заподозривать? Нет, чем больше вдумываешься в «дело» Вл. Соловьева и А. Н. Шмидт, тем более постигается вся несокрушимость и единственность этого И. Не знаю в истории мировой мысли другого явления, столь же загадочного и своеобразного.

5

Но попытаемся пока забыть об этом И, чтобы остаться наедине с Соловьевым. Спросим же теперь свою религиозную совесть: как относимся мы — не к «откровениям» пререкаемой, ошельмованной в глазах многих А. Н. Шмидт, но к видениям самого Вл. Соловьева? Веруем ли мы в их подлинность и объективную значимость? разделяем ли мы с ним его собственное понимание, т. е. что ему, действительно, являлась Дева София, которую он и называл по праву «вечною подругой?» И в таком случае за кого должны мы почитать того, кто удостоен был такого избранничества? Как следует относиться к его словам, писанию, деяниям? Боюсь, что даже и в святцах не найдем мы соответствующего ранга для «почести сего высшего звания». А если заподозрить или вовсе отвергнуть мистическую подлинность и тем более доброкачественность видений, то ведь ужас охватывает при мысли о том, в каком же прельщении находился он сам, который видел в них «важнейшее событие жизни», верил им? Кого он называл в таком случае «вечной подругой?» Лилит?¹² Беса, прикинувшегося «женщиной с грезовской головкой»? Страшно даже произносить эти вопросы, ибо здесь идет речь о скрытом нерве всей жизни, об ее сокровенной тайне. Это не гносеологические построения, которые можно менять как перчатки, это даже не богословские системы, теократические мечтания и под<обное>. Сравнительно с тем это все несущественно и остается у смертного порога. Но если то, после чего «душа молилась», оказалось бесовским обманом? И то, о

чем писалось: «заранее над смертью торжествуя», явилось личиною смерти? Уже самая постановка вопроса настолько ужасна, что больно долее останавливаться на ней, раз нет у нас оснований принимать ее как единственно возможною. Однако не видеть ее мы не можем, и отчасти благодаря А. Н. Шмидт, которая здесь открыла глаза даже робким и ленивым, бесстрашно наведя луч света на темную и жуткую область.

Если на основании собственного учения Вл. Соловьева о Софии приходится установить, что только Христу принадлежит активное, творческое начало Логоса в отношении к Софии, как «телу» Божества или предвечной Женственности, то не придется ли признать, что Соловьев в каком-то смысле — именно так сознавал себя в отношении к «вечной подруге»? Но, слышим мы со всех сторон голоса, ведь все противится этому предположению, можно даже сказать заподозриванию. Разве не вопиет в защиту философа весь его жизненный труд, и эти тома сочинений философских, литературных, публицистических, да и вся его, внешне довольно ordinaria, хотя и бездомная жизнь? И, наконец, разве такому самосознанию не противоречит вся общая его самооценка, насколько ее можно вычитать между строк и в содержании его писаний? Да, вся трудность, вся несообразность такого предположения вполне отчетливо нами создается, однако не менее ощущается трудность и его отстранения. Ведь «Три свидания» и пр<очее> все-таки Соловьевым и про себя же написаны, значит?.. Здесь получается роковая и как будто неисходная мистическая антиномия: невозможно принять, невозможно и отвергнуть.

Остается, «родной земли спасая честь», перевести вопрос в иную плоскость и этим апологетическим

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος¹³

смягчить его остроту и поискать выхода из апории. Можно допустить, что смертному, как единосущному с Господом в Его человечестве, в моменты благодатного озарения дано такое общение с Христом, которое позволяет зреть лицом к лицу и божественную Софию. Здесь приходится скользить на туго натянутом канате, причем малейшее неверное движение грозит падением: охристосование в таинствах Церкви, наипаче же в св<ятом> приобщении, непреходимой гранью отделяется от хлыстовства с его притязанием на ипостасное слияние со Христом. Итак, можно утверждать, что Вл. Соловьев в своих стихах большего, чем это озарение, себе и не приписывает (как ни трудно защищать эту мысль на основе их текста). Некоторые

наведения или аналогии, благоприятствующие такому истолкованию, могут быть приведены и из истории, по преимуществу из женской мистики. Напр<имер>, известно, что в христианской письменности нередко девственница именуется невестой Христовой, посвящающей себя небесному Жениху*. Известно также, что с такими же чертами изображаются обычно девственницы и мученицы в православной литургике**. Если брать это не метафорически, но реально-мистически (а именно так и надо понимать), то ведь можно сказать, что этим удивившим Богу девам присваивается отождествление с Софией в отношении к Небесному Жениху, здесь мы имеем софийную многоипостасность при единосущии. В Церкви и всякая душа обращена женской восприимлющей своей стороной к творческому и активному началу Логоса (в этом смысле во Христе Иисусе нет ни мужского пола, ни женского, ибо Церковь имеет только женственную природу как в мужском, так и в женском поле). И лишь таким путем, через отражения и поляризацию, опознаем мы и мужскую стихию души, благодаря коей ощущаем и женственную душу мира, зрим его софийность и влечемся к ней в священно эротическом экстазе. Особенность Соловьева

* Этот мотив уже вполне определенно выражен в творении св. Мефодия Патарского (III в.) «Пир десяти дев, или О девстве»; он же повторяется в различных комментариях на «Песнь Песней».

** Вот наудачу несколько примеров. Из службы великомуч. Варваре (4 дек.), канон, песнь 3: «Уязвляема любовью Твоею яко жениховой, Владыко, нсодержным стремлением страстотерпица Варвара, все отеческое безбожие возненавиде. — Ни сладости красота, ни цвет доброты, ни богатство же, ни сладости юностныя усладили тя, Варваре славная, Христу уневестившися, добрая дево». Преп. Ксении (24 янв.) церковь поет (канон, песнь 5, 8): «Яко юница, желаючи пастыря божественную доброту, звывала еси: где ныне пасеши, Женише? где почиваеши, рцы ми? желаю Твое видети преизящное видение, и распалаются всюду. — Рачительная доброты Моея, вопиет Жених, ищущи, честная, добродетельными облиставшиися, в небесах Мя смотри: тамо пасу Аз, и Мои призываю всегда овцы». — Душа моя в след Тебе прилегшей, Христе, вопияла еси любовию: яко земля жаждущая, тя воду живу ищу, Господи, Тебе тучи приношу слез, Твоя любве струею напой мя, Спасе, во вся веки». Муч. Агафии (5 февр.) церковь поет: «Агница Твоя, Иисусе, зовет велиим гласом: Тебе, Женише мой, люблю, и Тебе ищущи страдальственную и сраспинаюся, и спогребаяю крещению Твоему, и стражду Тебе ради, яко да царствую в Тебе, и умираю за Тя, да и живу с Тобою». Если в православии выражения таких чувств сохраняют целомудренную трезвенность, то в католичестве эти же мотивы окрашиваются нередко в чувственную страстность.

и в этом отношении состоит в том, что он непосредственно из мужского центра души и от своего лица обращается к Софии, самоопределяясь тем самым как Логос, и этот примат мужского начала выделяет его из ряда других ясновидцев. Здесь нельзя привести на аналогию, напр<имер>, явления Богоматери преп. Сергию или преп. Серафиму и другим святым. Эти явления свидетельствовали о святости, о причислении их к некоему святому роду («он из нашего рода», сказано было о преп. Серафиме), но не об единоличном избранничестве со стороны «вечной подруги» при взаимном к ней влечении. Стало быть, как бы ни ограничивать силу и степень соловьевского перевоплощения, все же его опыт остается единственным в своем роде, как это сознает он и сам. А потому, хотя бы в смягченной форме, снова возвращается наш прежний вопрос о том, как же создавал Вл. Соловьев себя в качестве избранника Софии.

Чтобы спастись от этого мучительного вопроса, можно допустить еще одно истолкование происшествия в пустыне, представляющее собой уже в известной степени его развенчивание. У Вл. Соловьева на самом деле мог быть астральный роман, так что здесь произошло смешение оккультного с мистическим. Таким предположением снимались бы дальнейшие вопросы, а жертва такого смешения обреклась бы на иллюзии и недоразумения. По смыслу такого предположения Вл. Соловьев видел как бы в астральном зеркале самого же себя со своими чувствами, которые при этом индуцировали ответный ток в соответственным образом установленном аппарате (каковым, между прочим, обладала и А. Н. Шмидт). Известная сгущенность астральной атмосферы около Вл. Соловьева говорит в пользу такого предположения*, эта астральная облачность и непрозрачность атмосферы, ее нечистота не могла не служить препятствием для ясности мистического зрения. Однако довольствоваться только этим объяснением означает уклоняться от ответа и отражать самый вопрос.

* Одним из бравирующих выражений такого астрального флирта является стихотворный фарс о Софии «Белая лилия», граничащий с мистической порнографией и, вместе с тем, включающий в себя вполне серьезные и вдохновенные софийные стихотворения. Это одно из самых двухсмысленных и неприятных произведений Соловьева. Быть может, сюда же относится и болезненная склонность Соловьева к скабрёзности, притом иногда около самых рискованных тем, как это свидетельствуется воспоминаниями лиц, его знавших.

Косвенную проверку соловьевского опыта дала бы собственная мистика А. Н. Шмидт, если принять ее буквально. Однако и здесь возможно думать, что она, по духовной или философской неопытности, или же в состоянии «прелести», свою женскую мистику, имеющую имманентно человеческое антропологическое значение, неправоммерно и без достаточной критики проэцировала в область трансцендентного. Обладая софийною гениальностью, себя она превращала в самое Софию. А соответственно определилась и ее христология: там, где следовало зреть действие или осенение благодатью Христовой, она видела уже Христа, почему Вл. Соловьев оказался в ее глазах Его воплощением. Это смешение планов и перспектив отличает и всю ее систему, почему и возможна ее обратная интерпретация, перевод с трансцендентного на имманентное: через это мистика ее отнюдь не утрачивает своей объективности, хотя и теряет значение «третьего завета», вообще нового, «откровения», очеловечивается. Такая

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

тоже, конечно, влечет известное развенчание обоих героев мистического романа, как личностей, хотя и не устраняет всей серьезности и значения этих переживаний. Если опуститься еще ступенью ниже в этом развенчивании, то останется и переживания А. Н. Шмидт рассматривать исключительно как некоторое астральное приключение, не без участия Вл. Соловьева в качестве астрального *jeune premier*¹⁴ и чародея. Формально возможно такое предположение, только оно мало убедительно. Однако в таком трудном и ответственном случае лучше предвидеть все пути и исчерпать все способы рассмотрения, т. е. религиозный, мистический и оккультный. Чисто психологическое или психиатрическое истолкование, принимающее все за иллюзии или галлюцинации, плод воображения и настроения, мы совершенно отметаем как поверхностное и неубедительное: в нем речь идет только о психологическом механизме, не о чем, но о как, между тем как здесь интересует только первое.

Итак, мы перебрали все возможности, какие предвидели при разрешении вопроса, каждая из них имеет свои сильные и слабые стороны. Но не чувствуем в себе силы всецело присоединиться к одной из них и тем признать вопрос для себя решенным. «Мудрый Эди! разреши». Однако думается, что ответ и не может быть найден или выдуман, а только дан, дан свыше. «Ищите и обряцете». Но надо искать, для этого же ставить вопрос в беспощадной остроте, не уклоняясь и не закрыва-

ясь. Думается, что и для духа почившего философа, как и женского его alter ego, лучше рассеивать мистическую мглу, около них клубящуюся. Если они оба, действительно, попали в сети тонкого самообмана, его обличение нужно и для соблазненных ими и для них самих, честно и искренне заблуждавшихся. Если же они являются провозвестниками новой истины, грядущей в мир, то следует уравнивать пути для нее.

Такова оставленная миру тайна, общая тайна Вл. С. Соловьева и А. Н. Шмидт, которую нам приходится теперь разгадывать.





С. Н. БУЛГАКОВ

О Вл. Соловьеве

Вопрос *личный*: юношеская любовь. Соловьевское общество: Рач<инский>, Труб<ецкой>, Эрн, Флор<енский>, Берд<яев>, Вяч. Ив<анов>, «Путь». Соловьевство не в учении, но проблематике, не в *что*, а как. *Личная религиозная судьба*. При полной свободе от сол<овьевских> доктрин, к<ото>рые не выдержали критики времени и своего собственного дилетантизма в исполнении, кроме того, аберрации во всех почти решительных пунктах учения, он сохраняет символическое значение, свойственное только ему. При этом только он один, кроме еще, м<ожет> б<ыть> Конст. Леонтьева, не безответен перед совершившимся, к<ото>рого *не* видели ни славянофилы, ни Дост<оевский>, что внушает нам «насмешку горькую обманутого сына над обманувшимся отцом».

1) С<оловье>в и проблема *религиозной философии* *Ars philosophandi*¹: «созерцание и умозрение». Русский, православный тон философии, отличный от мнимо-беспредпосылочного протестантского: если Кант — ключарь зап<адной> философии, родившейся от схоластики, то Вл. С<оловье>в, *mutates mutandis*² то же для русской. Его филос<офские> труды («Крит<ика> отвл<еченных> нач<ал>», «Чт<ения> о Богочел<овечестве>», «Фил<ософские> нач<ала> цельного знания») суть только опыты, но в них *осознаны* проблемы религ<иозной> философии. Это не было абсолютно ново (Сковорода, Юркевич, Кудрявцев), но это является основным для нашего поколения, и за ним следуют Трубецкие, моск<овская> группа и молодые. Фактически С<оловьев> не был свободен от зап<адной> фил<ософии> (как и Хомяков, и славянофилы), но он и не стремился к обособлению. Воскресший в нем *платонизм*, как подлинная, родная сфера русского философств<ования>. Сейчас философия становится для нас непонятной роскошью,

живем без философии, но когда придет время возвращения к ней, это будет возвратом и<именно> к С<оловье>ву, не в его учении, но [в] проблематике.

2) С<оловье> в как *богослов*. Церковная четкость и резкость в нем с юности: учение о Церкви, таинствах, посте и молитве: сравнение с <1 нрзбр.> расплывчатым, диккенсовским мировоззрением Д<остоевско>го, хотя он сам и называл его «православием». С<оловье>в связал свою судьбу с великим и роковым вопросом о соединении Церквей, отсутствие к<отор>ого он ощущал как рану на своем собственном церк<овном> теле, и идеал видел не в разделении, но в эпохе соединения. Для него это вопрос не национально-культурный или церковно-политический, но догматико-канонический, требующий углубленного и самоотверженного, свободного от страсти суждения по существу. Колебания в т<очке> зр<ения> Вл. С<оловье>ва по этому вопросу: раннее славянофильство, вселенско-церковная т<очка> зр<ения> на вопрос, его учение о папстве и папизме, о протестантизме, взгляд на историю Европы как на историю Зап<адной> Церкви и мысль о незаконченности церк<овного> развития и стремления к восстановлению единства, которому препятствует как католический империализм, так и неподвижность востока. Католический уклон В. С<оловье>ва 80-х годов. Влияние еп<ископа> Штроссмайера, личность последнего. La Russie et l'Eglise univ<erselle>³, — слабость этой книги, составленной не столько по соб<орным> актам (как может показаться по цитатам), сколько по катол<ическим> шпаргалкам, и, главное, уклончивость в отношении к Ватик<анскому> догмату, лишь вскользь упоминаемом. Рядом с этим свое собственное богословствование о Софии, чуждое и ненужное католикам.

Проповедник соединения Церквей, отрицавший силу разделения, вдруг, тайно, переходит в католичество в 1893 г.⁴, причем после этого причащается и погребается в православии. Я не могу ни понять, ни оправдать этого факта: был ли это интеркоммунальный эксперимент, но к чему вело это нарушение канонических запретов, было ли это отчаяние перед казенщиной победоносц<евского> режима (о которой мы основ<ательно> забыли). Но это шаг самоубийственный для дела С<оловье>ва, к<ото>рый теперь усердно эксплуатируется католиками, к<ото>рые глухи к основной мысли С<оловье>ва и делают его униатом. Т<очка> зр<ения> «Трех разговоров»: там снова соединение Церквей, причем примат Петра совершенно не ясен. Заслуга С<оловье>ва сделать этот вопрос делом жизни и пре-

восходство его т<очки> зр<ения> над всяческим конфессионализмом, чисто оборонительным. Ч<еловече>ская слабость — не выдержал и хотел видеть несозревший плод, стал экспериментировать. Мечта о теократии, как царствии Божиим в истории, — иудейский, ветхозаветный <1 нрзбр.> мотив теократии по существу: его отрицание одними и чаяние другими, христианская общественность.

3) С<оловье>в и учение о Церкви как *Софии*, ничего общего не имеющее с католичеством, где Церковь понимается скорее как папа. Влияние немецкой теософии и нездоровая гностика: «Дева радужных ворот»⁵. «Чтения о Богочеловечестве». «О ч<еловече>стве О. Конта». Новгородская иконография. Уклон С<оловье>ва: «женственность» Софии и женскость⁶. Уравнение относит<ельно> женщины: неверное изложение содержания новгор<одской> иконы: там не женщина, но ангел. Личный мистический опыт С<оловье>ва: приложить его стихотворения и нек<ото>рые письма. Область двусмысленного и скользкого: мистическая эротика переходит просто в эотику, София в Сонечку, область мистического блуда. Анна Шмидт. Особая острота и пронзительность этого мотива, которому отдавали дань увлечения многие (и я). Поэзия Блока — «Прекрасной Дамы» как отражение с<оловье>вства: она кончается тупиком: мистическая иллюзия и аберрация. Реактив Фрейда в применении к С<оловье>ву (его статьи «о смысле любви», его склонность к сальностям), конечно, разрешает только поверхностную сторону вопроса. Средневековая мистика Прекрасной Дамы, Бедный Рыцарь Пушкина. Душа мира, — в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего Афродита, допустим, даже «небесная», а не всенародная, но этой *мистике* никогда нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще — плоть, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная, сладострастная *плоть*. Или это земля, «мать сыра земля», или земля — владычица, природная мать, из к<ото>рой мы состоим и в к<ото>рую уходим, но это все-таки *тварь*. Но не то сверхтварное, божественное начало, которое есть небесная церковь.

4) С<оловье>в как критик и публицист. «Национ<альный> вопрос», наименее симпатичное и ныне изрекаемое, но именно ныне наиболее нужное. Борьба С<оловье>ва с национ<альным> самодовольством и фарисейством и его предвидение национ<альной> катастрофы. Путь творческого покаяния и самопознания. <1 нрзбр.> духовный и национальный ревизио-

низм. Разница между Россией и эмиграцией. Там Гефсим<анская> ночь, здесь — ксенофобия, хвастливость, барабанное «гром победы раздавайся», именно то, с чем боролся С<оловье>в, к<ото>рый был не услышан по-настоящему тогда и теперь. По-прежнему стоит вопрос о деле Петровом, вопрос пушкинский. Единая Европа, единая судьба христианского ч<еловече>ства или же единство давно разрушено, но тогда и безнадежно и окончательно связанная с Европой Россия также не м<ожет> б<ыть> истинным Востоком без истинного Запада. Вызов и презрение К. Леонтьева, но к Востоку не меньший, чем к Западу. Можно ли согласиться *быть без России* во имя всел<енского> православия? Таков с<оловье>вский вопрос.

5) С<оловье>в как поэт. Важность и значение его худож<ественной> критики. Несовершенство его формы, но особая мистич<еская> музыка его поэзии. Важность соединения поэтич<еского> и филос<офского> дела. Его поэзия есть больше чем «веселое ремесло» и в этом все дело. Ему не дано было просто *петь* как птица, но *лишь* повествовать о событиях. Платон. «Пророк?» как бич и кантианства, и нашего русского быта, вследствие чего получилось такое падение вкуса и вдохновения. Мотивы поэзии С<оловьев>ва: его мистич<еская> эротика и гностика, мать-земля, мистическая дружба, ясновидение души. Лазурь. Белые колокольчики⁷. С<оловье>в был не чрезмерно, но недостаточно поэтом в своем философствовании и богословствовании: его католичество и публицистика нередко схоластичны и сухи.

6) С<оловье>в как апокалиптик. «Три разговора» и «Повесть об Антихристе», — юродство среди кажущейся прочности мира. Буревестник. Этой стихии совсем не было в славянофильстве, этой апологии *быта*. Обращенность к будущему. С<оловье>в не был «пророк», как и Д<остоевск>ий, б<ыть> м<ожет>, он и сам иногда соблазнялся о себе, но в нем жил дух пророчествования, о к<ото>ром сказано: «Пророчества не уничтожайте». Пророки от Бога, взывание пророчества от людей: религ<иозная> динамика, устремленность к будущему. Люди особого духовного помазания: сюда относятся: А. А. Иванов⁸, в изв<естном> смысле даже Гоголь, арх. Феодор Бухарев⁹, Д<остоевск>ий, Сол<овьев>, наше поколение, ему чуждо и враждебно славянофильство и иже ныне с ним, в своем быте и фактопоклонстве, в духовной реакции и реставрации. Здесь проходит мистическая грань, разделяющая людей и поколения, причем, по-видимому, сейчас лишь через голову современников, молод<ого> поколения, будущему, еще не пришед-

шему, приходится нам подавать голос свой. Но в С<оловье>ве, во всех его аберрациях, связанных с его дерзаниями, был этот дух помазания, в нем и через него пробивалось будущее. И дорого, и нужно нам не его учение, но он сам, его религ<иозная> проблематика, его сложность, его судьба. И [потому] он прожил дни свои одиноким и бездомным странником, который внял внутренним слухом сказанным словам: «Не имеем здесь пребывающего града, ибо *грядущего* взыскуем»¹⁰.

Professio fidei Tridentum:

Jn catholicam et apostolicam Romanum Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac juro (Enchir<idion>, 999)¹¹.

В 1890 г. в письме в редакцию «Нового времени» заявление: «Я никогда не менял вероисповедания» (Письма. Т. III. С. 178).

В 1886 г. в письме к архим. Антонию Вадков<скому>: «Могу Вас обнадежить, что *в латинство никогда не перейду*» (187). «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иером<онаха> Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — *более православным*, нежели как из нее уехал» (189)¹².

Власть папства «держится доверчивой преданностью масс, ничего не слыхавших о *мнимых* формальных правах папства» (IV, 79)¹³.

Папизм состоит в «ревнивом, суеуслышном отношении к своей власти, в стремлении поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силой оружия» (ibid.).

Разобрать христианский восток по частям, как об этом мечтают фанатики латинства, невозможно... Правосл<авный> восток никогда не м<ожет> б<ыть> *обращен в латинство*, ибо в так<ом> случае Церковь Вселенская превратилась бы в Ц<ерковь> латинскую (IV, 93) (в 1883 г.).

«Едина святая соборная и апостольская Церковь (веря во Христа, <главу?> иерархии)¹⁴ существенно пребывает и на востоке и на западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение христ<ианского> мира» (98).

Соловьев от соединения Вост<очной> и Зап<адной> Церквей ждал и воссоединения с протестантством, после того как у катол<ического> начала авторитета отнимется внешний и *при- нудит<ельный>* его характер (101).

...я признаю высшим судьей в делах религий — pour juge suprême en matière de religion признававшегося отцами, т. е. ап<остола> Петра, живущего в своих предшественниках (далее установительные тексты)... Слово ваше, о народы слова, это теократия свободная и вселенская, истинная солидарность всех народов и всех классов, христианство осуществляемое в нашей жизни, христианизованная политика (LXVII)¹⁵.

Предчувствую тебя; года проходят мимо,
Но в облике одном предчувствую тебя
Весь горизонт в огне пылает нестерпимо
И молча жду тоскуя и любя¹⁶.





Н. А. БЕРДЯЕВ

Основная идея Вл. Соловьева

Все более или менее признают, что Вл. Соловьев был величайшим русским мыслителем. Но в современном поколении нет благодарности к его духовному подвигу, нет понимания и почитания его духовного образа. Да и нужно признать, что образ Вл. Соловьева остается загадочным. Он не столько раскрывал себя в своей философии, богословии и публицистике, сколько прикрывал противоречия своего духа. Есть Вл. Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного. Про Вл. Соловьева с одинаковым правом можно сказать, что он был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал. Противоположные направления считают его своим. Но он был в жизни и оставался после смерти одиноким и непонятым. Вл. Соловьев был универсальный ум, и он стремился преодолеть противоречия в конкретном всеединстве. Творчество его богато идеями и охватывает большое многообразие проблем. Но была одна центральная идея всей жизни Вл. Соловьева, с которой был связан его пафос и его своеобразное понимание христианства. С ней связана его ночная мистика и поэзия и его дневная философия и публицистика. Это была идея богочеловечества. Вл. Соловьев был прежде всего и больше всего защитник человека и человечества. Все своеобразие христианского дела жизни Вл. Соловьева нужно искать в том, что он вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, в творчестве, в общественном строительстве. Он воспринял в собственную глубину этот опыт и, преодолев его злые плоды, ввел пережитое в свое христианское

миропонимание. Для него свобода и активность человека есть неотъемлемая часть христианства. Христианство для него религия богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека. Он вносит в христианство принцип развития и прогресса, он защищает свободу ума, свободу совести не менее славянофилов, и этим он отличался от католичества. Сущность христианства он видит в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божеской и человеческой. Человек есть связующее звено между божественным и природным миром. В творчестве Вл. Соловьева было несколько периодов, и необходимо различать их, чтобы понять сложность его мировоззрения. Но во все периоды в центре стоял для него вопрос об активном выражении человеческого начала в богочеловечестве. Первый период, к которому относятся «Чтения о Богочеловечестве», характеризуется крайне оптимистическим взглядом на мировую историю и на пути осуществления вселенской теократии. Вл. Соловьев не видит трагизма мировой истории и верит в осуществление Царства Божьего путем прогрессивной эволюции. Он исходит из кризиса современной безбожной цивилизации, из кризиса позитивизма, который она породила в сознании, и кризиса социализма, который она породила в жизни общественной. Он хочет религиозно преодолеть этот кризис и видит преодоление его в свободной теократии. Но вместе с тем Вл. Соловьев признает положительное значение за отпадением природных человеческих сил от Бога, ибо после отпадения делается возможным *свободное* соединение человека с Богом. Царство Божие не может быть осуществлено путем принуждения и насилия. Принудительная теократия должна была пасть, и человек должен был вступить на путь свободного раскрытия своих сил. Вл. Соловьев думает, что мир должен пройти через свободу и свободно прийти к Богу. Вл. Соловьев сам прошел через школу германского идеализма, который был школой свободы мысли и который имел такое же значение для русской религиозной мысли, какое имела некогда греческая философия, особенно платонизм, для восточной патристики.

Вл. Соловьев всегда понимал христианство не только как данность, но и как *задание*, обращенное к человеческой свободе и активности. В этом его великая заслуга. Дело Христово в мире есть прежде всего любовь. И дела любви, по соловьевскому сознанию, нужны не для оправдания делами или верой, а для осуществления Царства Божьего. «Человечество, — пишет он, — должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в

своей собственной и исторической жизни». «Совершение Церкви или создание христианской культуры в мире требует, кроме руководства вселенской власти, также свободного действия личных человеческих сил». В богочеловечестве коллективно должно произойти такое же соединение двух природ, какое индивидуально произошло в Богочеловеке-Христе. Согласно своей первоначальной схеме, Соловьев думал, что богочеловечество явится в результате соединения божественного начала, преимущественно выраженного на Востоке, с человеческим началом, преимущественно выраженным на Западе. Это он утверждал, когда был еще близко к славянофильству. Симпатии Вл. Соловьева к католицизму определялись его убеждением, что организованная человеческая активность сильнее в католицизме, а православие слишком пассивно. Эти католические симпатии определялись у него извне, а не изнутри самой догматической системы католицизма. Соловьев дорожил идеей догматического развития Церкви, в котором он видел проявление человеческой действительности, и видел больше такого развития на Западе, чем на Востоке. В этой идее догматического развития Вл. Соловьев сходиллся с кардиналом Ньюменом, самой замечательной католической индивидуальностью XIX века¹. «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, — пишет Вл. Соловьев, — в особенности от мусульманской, состоит в том, что христианство, как религия богочеловеческая, предполагает действие Божие и вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление Царства Божьего зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешить».

Вл. Соловьев верил в человечество как реальное существо. С этим связана самая интимная сторона его религиозной философии, его учение о Софии. София есть прежде всего для него идеальное, совершенное человечество. Человечество есть центр бытия мира. И София есть душа мира. София, душа мира, человечество, есть двойное по своей природе: вещество божественное и тварное. Нет резкого разделения между естественным и сверхъестественным, как в католической теологии, в томизме. Человечество вкоренено в Божьем мире. И каждый отдельный человек вкоренен в универсальном, небесном человеке, в Адаме Кадмоне Каббалы². Софийная мировая душа свободна. Она предмирно и предвременно отпала от Бога и свобод-

но должна вернуться к Богу. Бог есть абсолютно сущее. Человечество, которое во Христе и через Христа становится богочеловечеством, есть абсолютно становящееся. Явление Христа есть явление Нового Адама, нового духовного человека, есть новый день творения, антропологический и космогонический процесс. Вл. Соловьев совершенно чужд судебному пониманию искупления, которое играет такую роль в официальной католической теологии. В понимании искупления он ближе восточной патристике, чем западной. До Христа мировой процесс шел к явлению Богочеловека. После мировой процесс идет к явлению богочеловечества. И в понимание явления Богочеловека, и в понимание явления богочеловечества Вл. Соловьев вносит эволюционный принцип. Ряд теофаний, богоявлений подготавливали явление Богочеловека. Оплодотворение божественной матери Церкви человеческим началом должно породить обоженное человечество. Идея боговоплощения всегда преобладала у Вл. Соловьева над идеей искупления. Вл. Соловьев никогда не понимал христианства как исключительно религию личного спасения, а всегда понимал его как религию преображения мира, религию социальную и космическую. Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство для спасения «*всего мира*». Вл. Соловьев придавал огромное значение еврейству именно потому, что в нем выражена активность личного человеческого начала, что религиозная жизнь в нем есть драма между человеком и Богом.

С религиозным утверждением человеческого начала связано у Вл. Соловьева его понимание *пророческого* служения, свободного пророчествования, без которого нет для него полноты христианской жизни. Соловьевская концепция теократии предполагает существование пророка и пророческого служения. Пророческая функция в духовной жизни и есть свободное духовное творчество. Пророк есть боговдохновенный человек, и его пророческое служение есть свободное вдохновение, без которого религиозная жизнь костенеет. Священство есть консервативная основа религиозной жизни, оно есть вечная основа жизни Церкви. Пророчество же есть начало творческое, начало движения, оно обращено к грядущему. Тема о том, что в христианстве возможно пророчество, — интимная тема всей духовной жизни Вл. Соловьева. Он сознавал себя призванным к свободному пророчествованию. Он одинок и не понят, потому что несет пророческое служение. Пророк всегда одинок, всегда находится в конфликте с религиозным коллективом. В последней

глубине пророк пребывает в Церкви и соборности. Но он есть орган творческого развития в Церкви и потому проходит через разрыв с застывшими формами коллективной церковной жизни. Он обращен к еще неведомому грядущему. Догматическое развитие Церкви связано с пророческой функцией церковной жизни.

В прогрессе Вл. Соловьев видит христианское начало, противоположное китаизму. В статье «Об упадке средневекового мирозерцания»³, которая в свое время наделала много шума и вызвала резкие нападения против Соловьева, он изобличает полужыгический характер средневекового христианства и видит в прогрессе гуманности, в общественных реформах, осуществляющих большую социальную правду и справедливость, осуществление христианских начал, хотя и не осознанных. Вл. Соловьев всегда требовал, чтобы христианство было до конца принято всерьез и осуществлялось во всей полноте жизни, личной и общественной. Это основной мотив, которому он оставался верен всю жизнь. Он никогда не мог примириться с тем, что христиане считают возможным для личной жизни руководствоваться христианскими началами и заповедями, а для жизни общественной и исторической руководствоваться началами, прямо противоположными христианству, началами зоологическими. Он проповедует ту бесспорную истину христианской морали, что христиане прежде всего должны стремиться к тому, чтобы самим быть лучше и осуществлять заповеди Христа, а не ненавидеть и преследовать нехристиан. Эту христианскую истину он применяет к решению еврейского вопроса. Христиане прежде всего должны по-христиански относиться к евреям и давать им пример осуществления христианства в жизни. Уже в первый период своей литературной деятельности Вл. Соловьев пишет статью «Идея человечества у Ог. Конта»⁴, в которой он вновь настаивает на своей исконной мысли, что человечество есть половина богочеловечества и что почитание человечества есть часть христианской религии. Он сближает культ Высшего Существа-Человечества у Ог. Конта с культом Мадонны и с культом Софии у русского народа, отразившемся в нашей иконописи. Грех Ог. Конта был грех против Сына Человеческого, который простится, а не против Духа Святого, который не простится. «Когда полномочные представители христианства сосредоточат свое внимание на том, что наша религия есть прежде всего и по преимуществу религия богочеловеческая, и что *человечество* есть не придаток какой-нибудь, а существенная, образующая половина *богочеловечества*, тогда

они решатся исключить из своего исторического пантеона кое-что бесчеловечное, что туда случайно попало за столько веков, и внести вместо того немного побольше человеческого». И Соловьев предлагает внести в христианский пантеон имя О. Конта. Есть большая правда в основной мысли Соловьева. Но он не замечает, что если человечество есть половина богочеловечества, то культ человечества, оторванный от Бога и направленный против Бога, есть не половина богочеловечества, а религия, противоположная христианству.

Вл. Соловьев был своеобразным христианским гуманистом. Христианство, как религия богочеловеческая, безмерно выше гуманизма, но гуманизм все же выше бестиализма. Многие же христиане в жизни общественной защищают бестиализм, политику зоологическую. С этим Вл. Соловьев всю жизнь боролся и в этой борьбе иногда упрощал сложность проблемы. Он не был свободен от иллюзий прогресса, недооценивал силу зла в мире и слишком эволюционно представлял себе осуществление Царства Божьего. Но когда мы представляем себе осуществление теократии как результат необходимого развития, мы отвергаем свободу человека, которая может производить не только добро, но и зло. Соловьевская вселенская теократия есть чистейшая утопия, которая в последний период его жизни потерпела крушение в его сознании. Он изверился в свою теократическую концепцию и перестал быть оптимистом. Под конец жизни Вл. Соловьев пишет гениальнейшее свое произведение «Повесть об Антихристе»⁵. В этой повести историческая перспектива исчезает, стираются грани между двумя мирами и все представляется в апокалиптическом свете. Эсхатологическое понимание христианства сменяет понимание историческое. В исторические задачи Вл. Соловьев больше не верит и не ждет осуществления теократии в истории. Слишком большой оптимизм сменяется слишком большим пессимизмом. Образ антиантихриста представляется Соловьеву как образ филантропа, человеколюбца, осуществителя социализма, всеобщего мира и счастья человечества. Черта, родственная с Великим Инквизитором Достоевского: Вл. Соловьев видит нарастание зла под видом добра, зла, соблазняющего добром. Власть окончательно переходит к антихристу. Соединение Церквей происходит за границами истории, в конце времени, в плане апокалиптическом. Православный старец Иоанн первый распознает антихриста, и этим утверждается особенная мистическая чуткость в православии.

Все дело жизни Вл. Соловьева ставит мучительную проблему перед христианским сознанием. Христиане должны всеми

силами духа осуществлять правду Христову в мире, не только в жизни личной, но и в жизни общественной, должны стремиться к Царству Божьему не только на небе, но и на земле, и царство Божие на земле легко может оказаться обманом и подменой, царством антихриста, соблазном под видом добра. Ведь и коммунизм соблазняет кажущимся стремлением к осуществлению социальной правды, но он является обезьяной и оборотнем христианской правды, делом антихриста. Новое время как будто не создало ересей, подобных ересям первых веков христианства, оно было равнодушно к вопросам догматическим. И все-таки оно создало одну великую ересь, ересь *гуманизма*, которая возможна лишь внутри христианского мира, ересь религиозной антропологии. Все ереси оставили какую-нибудь важную и в церковном сознании не разрешенную проблему, хотя и давали ложный ответ на эту проблему, и ереси всегда вызывали творческое движение церковной мысли, в котором проблемы находили положительное разрешение. Правда о человеке и его творческом призвании в мире еще не была раскрыта до конца в христианстве, и это вызвало свободное самоутверждение человека в новой истории. Это также есть вопрос о христианской культуре и христианском обществе. Вл. Соловьев очень много сделал для постановки религиозного вопроса о человеке и человечестве, хотя не всегда верно его решал. Он был одним из тех, которые верили в пророческую сторону христианства, и уготовил положительное разрешение проблемы религиозной антропологии.

И когда настанет час церковного разрешения этой проблемы церковного одоления гуманизма изнутри, а не извне, о Вл. Соловьеве вспомнят иначе, чем сейчас о нем вспоминают, и он будет признан великим деятелем на путях восполнения и свершения Церкви Христовой.





Ф. ГЕЦ

Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу

Когда дело идет не о теоретических идеях, а о вопросах жизненных, решение которых в том или другом смысле имеет прямые практические последствия для множества живых людей, когда торжество или поражение известного взгляда связано с благополучием или бедствием наших ближних, — тогда философское бесстрашие и невозмутимость были бы совершенно неуместны. Тут уже вступают в свои права и моральное негодование, и религиозная ревность; тут уже недостаточно одного изложения истины, а необходимо и беспощадное обличение неправды.

Вл. С. Соловьев

Отношение Владимира Сергеевича Соловьева к еврейскому вопросу в высшей степени характерно для него самого, и мы не будем иметь полного и верного представления об идеальной личности этого выдающегося мыслителя, этого вдохновенного публициста и этого нравственного подвижника, если упустим из виду его отношение к евреям и еврейству.

Отношение Вл. С. к еврейскому вопросу не было плодом мимолетного настроения, либо вспышки чувства жалости к униженным и оскорбленным, либо порыва великодушия к гонимым жестокою судьбой. В течение десятков лет Вл. С. следит с напряженным вниманием за всем тем, что происходит с евреями. Он искренне разделяет с ними горе и радость. И где бы он ни был, везде он живо интересуется судьбой еврейства. Прочитав в Загребе в «Московских ведомостях» известие о происшедших в то время в России еврейских погромах, Вл. С. с вы-

ражением глубокой скорби пишет мне: «Очень огорчило меня известие о новых погромах... Что же нам делать с этой бедой?»

Узнав о циркуляре Министерства народного просвещения об ограничении приема евреев в учебные заведения, Вл. С. с сокрушенным сердцем мне пишет: «Этот циркуляр в особенности есть одна из причин, поддерживающих мои нервные боли. Вопрос, что же делать против этой... политики? Я в тесных пределах своих средств имею в виду следующее: я готовлю к печати на французском языке сочинение о главных задачах или, как я выражаюсь, *обязанностях* России. Дарование русским евреям полных гражданских прав есть одна из этих обязанностей, и я постараюсь выставить ее убедительнейшим образом». Изложив свой дальнейший план действия, который он имел в виду, Вл. С. обращается ко мне с предложением: «Если вы найдете еще какой-нибудь практический шаг, который бы я мог предпринять в пользу этого дела, то, зная мои чувства к вашему народу, вы можете быть уверены, что я буду вам благодарен за всякое такое указание». Когда один из его друзей, имевший намерение и надежду приобрести «Московские ведомости», обратился к нему с настоятельной просьбой о сотрудничестве, Вл. С. обещал ему это, «лишь с условием, чтобы он не мешал мне писать в защиту еврейства». Впоследствии, предвидя, что эта комбинация не состоится, Вл. С. с искренним сожалением пишет мне: «По-видимому, эта газета остается за прежнюю редакцию, т. е. за сотрудниками Каткова, которые подражают ему только в дурном. Вероятно, они при случае примкнут к юдофобам». Сообщая мне тут же, что он начал писать статью под заглавием «Грехи России», он замечает: «Эти грехи, по-моему, суть положение еврейства... и отсутствие религиозной свободы. Говорить в печати о еврейском вопросе в связи с этими другими нашими неправдами я нахожу во всех отношениях удобнее... Вы видите, что мое перо всегда готово к защите бедствующего Израиля...»

Но заступничество Вл. С. за бедствующего Израиля далеко не исчерпывается одним пером его. Он старается также побудить выдающихся русских литературных деятелей заступиться за евреев. Радость Вл. С. не знала границ, когда он получил от гр. Л. Н. Толстого письмо, в котором знаменитый художник-мыслитель ему, между прочим, пишет: «Я вперед знаю, что если вы, Владимир Сергеевич, выразите то, что вы думаете об этом предмете, то вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отвращения от мер угнетения еврейской национальности одна и та же: сознание братской связи со всеми

народами и тем более с евреями, среди которых родился Христос и которые так много страдали и продолжают страдать от языческого невежества так называемых христиан». Кого только Вл. С. из друзей и знакомых тогда не видал, он радостно показывал это письмо. То же самое было с подобными письмами Б. Н. Чичерина и г. В. Г. Короленко. Я в другом месте * рассказал о его стараниях о составлении коллективного заявления против антисемитического движения и о других шагах литературного свойства, которые Вл. С. предпринимал в защиту еврейства. Да мало того, он не ограничивался одною литературною помощью в защиту евреев. Он не брезгает и практическим деятельным участием в облегчении тяжелой участи еврейства. Когда в начале девяностых годов русско-еврейская интеллигенция увлеклась эмиграционным движением, Вл. С. принял деятельное участие в организации и устройстве эмигрантов-евреев, о каковом своем участии он пишет мне: «Вы знаете, что единственным справедливым решением вопроса я считаю полную равноправность. Но так как справедливость осуществится, может быть, только завтра, считая дни по Божьему счету, т. е. через тысячу лет, то этим не устраняется необходимость хотя бы временного и паллиативного облегчения для наиболее страждущей части еврейства». В качестве почетного члена общества для распространения просвещения между евреями в России Вл. С. участвует в его совещаниях и прениях. Издает это общество сборник в пользу народных училищ, Вл. С. оказывает ему поддержку своим трудом. Словом, не было за последние два десятка лет общеврейского дела, которому Вл. С. не оказал бы посильной поддержки или по крайней мере не уделил внимания в том или другом виде.

Такое необычайно гуманное и устойчивое отношение к еврейству со стороны христианина не имело и не имеет примера по крайней мере в России, и невольно возникает вопрос о побудительной причине такого исключительного отношения Вл. С. к евреям.

Ответ на этот вопрос мы находим в письме Вл. С. ко мне от 5 марта 1891 г. «Любезный друг! Вы желаете, чтобы я еще раз высказался о еврейском вопросе по поводу вашей книжки. Охотно это делаю не только для вас, но и для себя, — для очищения своей совести относительно наших проповедников антисемитизма. Ибо как сказано у пророка Иезекииля: «Если не возвестишь нечестивому, да обратится от пути своего и жив

* Восход. 1900. № 63 и 79.

будет... взыщу кровь его от руки твоей. Если же возвестишь ему и не обратится от нечестия своего и от пути нечестивого своего, в беззаконии своем умрет он, ты же душу свою избавил». В этих словах мы находим ключ к отношению Вл. С. к еврейскому вопросу. Мы узнаем, что собственно побудило заниматься злополучным еврейским вопросом этого коренного русского учено-литературного деятеля, родившегося в исконной православной семье, в которой нет и не было ни близких, ни дальних родственников евреев, воспитавшегося в старинной русской столице, где издревле евреям, за редкими исключениями, жительство строго запрещается, изучившего классическую филологию и философию, да естественные науки, ничего общего с еврейством не имеющие и впервые познакомившегося с евреем уже в зрелом возрасте, а именно: в 1879 г. с пишущим эти строки. Мы узнаем, что заступиться за евреев и выступить против антисемитизма Вл. С. считал своим личным делом, долгом своей совести.

Но нам интересно знать, на какой почве возросло такое возвышенно-нравственное отношение к еврейству, столь интенсивно и столь продолжительно занимавшему Вл. Сергеевича, откуда оно взялось, как оно развивалось, зрело, достигло такого пышного расцвета и дало такие прекрасные плоды?

Отношение Вл. С. к еврейскому вопросу, по моему мнению, обуславливалось всем его религиозно-философским мирозерцанием, всем его духовно-нравственным существом.

Крайне сложно и совершенно исключительно, как его светлая личность и как его возвышенное мирозерцание, было и его отношение к еврейству. Оно было прежде всего непосредственным последствием его глубокого понимания и всестороннего знания еврейства, которое он долго и усердно изучал.

Первоначальным поводом к изучению еврейства следует считать его искреннее религиозное настроение, его естественное влечение к религиозным изысканиям. Глубоко верующий христианин, для которого божественное откровение было бесспорным историческим фактом, без которого он не мог бы мыслить и найтись и ориентироваться в мире и жизни, Вл. Сергеевич и как мыслитель был по преимуществу религиозный мыслитель. Исходною точкою его философии было божественное откровение; Св. Писание было для него той прочной, непоколебимой основой, на которой он строил свое этическое и духовное мировоззрение. Свою задачу как мыслитель Вл. С. видел не в бесплодном искании причины всех причин, которая ему дана была божественным откровением, а в углублении в

сокровенный смысл откровения, во вникании в божественное содержание Св. Писания и в понимании связи между этим духовным миром и вселенной. Ведь руководящие начала главной сути мировоззрения Вл. С., если правильно понимать его, заключаются в следующих тезисах, которые передам по возможности в его подлинных выражениях: «Полная истина мира — в живом единстве, как одухотворенного и богоносного тела. То единство, которым держится и связывается вселенная, не может быть только отвлеченной идеей. Оно есть живая личная сила Божия. Бог же есть любовь. А полнота любви Божией, требующая полного и взаимного соединения с другим, открыла свою волю в слове и деле или действии, т. е. в Своем откровении, выражением коего является Св. Писание, и в видимом мире; а дело человека, в качестве свободного существа, созданного Богом для самостоятельного и самостоятельного отношения к божеству, — всемирно стараться постичь эту волю Божию, двояким образом выраженную, вникать во внутреннюю гармонию и согласие этих разнovidных выражений Его святой воли, добровольно и самоопределятельно подчиняться этой воле, жить по ней и тем сделать ее своей волей». Частые ссылки Вл. С. на Св. Писание прямо указывают на то, что единственным источником своего мировоззрения он считал Св. Писание, причем он в этом отношении по крайней мере не делал различия между Ветхим и Новым Заветом. Вл. С. с особенною любовью и с необычайным рвением занимался изучением Св. Писания. Его благоговейное почитание Св. Писания поражало своей искренностью. Он был нравственно возмущен, узнав, что интеллигентный еврей с похвалою отзывался об истории Израиля Ренана¹ и пишет мне по этому поводу: «Новая книга Ренана мне известна, но я далеко не разделяю мнения вашего друга. Во-первых, эта история Израиля и не исторична и, если можно так выразиться, не израильца. Можно ли писать о Сауле и Давиде таким фельетонным тоном, точно о Баттенберге или Кобурге. Не понимаю также, как может настоящий еврей сочувствовать историку, для которого Авраам и Моисей — мифы, а Давид — счастливый проходимец? Еврей, который из вражды к христианству бросается в объятия Ренанов и Штраусов², напоминает мне тех японцев, которые чтобы отомстить хорошенько врагу распарывают себе живот».

Искреннее почитание Св. Писания побудило Вл. С. не довольствоваться переводами последнего, а обратиться к его подлиннику. Уже в зрелом возрасте, в начале восьмидесятых годов, Вл. С. приступил к изучению подлинника Св. Писания,

которому он посвятил немало времени. Бывало, придет Вл. С. ко мне часов в 10 вечера, чтобы читать со мною Ветхий Завет в подлиннике, и останется до двух часов ночи и позже. При этом Вл. С. не довольствовался одним этимологическим и грамматическим разбором текста, а главное, интересовался объяснениями и толкованиями талмудических и раввинских комментаторов, чтобы получить более полное понимание Св. Писания. Оставив Петербург, Вл. С. продолжает долгое время заниматься изучением еврейского подлинника Св. Писания. В его письмах из Загреба, Парижа, Киева, Москвы повторяются сообщения вроде следующих: «Продолжаю читать и перечитывать еврейскую библию и заглядывать даже иногда в грамматику»: или; «Еврейское чтение продолжаю. Кроме Торы и исторических книг прочел всех пророков и начал псалмы. Теперь, слава Богу, я могу хотя отчасти исполнять долг религиозной учтивости, присоединяя к своим еженедельным молитвам и еврейские фразы, например, ст. 15, 16 и 17, пс. 25». Первым значительным результатом наших занятий Св. Писанием, которые Вл. С., со свойственною ему скромностью, называл «нашими еврейскими уроками», был, по его же свидетельству, первый том его капитального труда «История и будущность теократии», весьма характерно названный им «Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни». Это сочинение служит наглядным доказательством его основательного знания подлинника Св. Писания, его глубокого понимания смысла библейской истории. Однако ж Вл. С. и этим не удовольствовался. Чем больше он изучал Св. Писание и особенно чем больше углублялся в Новый Завет, тем ему яснее становилось, что для полноты понимания Библии необходимо ближе познакомиться с идейным миром талмудических мудрецов, из среды которых вышли первые и главные основатели христианства, и Вл. С. взялся за изучение Талмуда. Он прошел у меня трактаты: «Абот», «Абода-зара», «Йома», «Сукку» и не утомимо много читал о талмудической письменности по вторым, преимущественно, немецким источникам. Эти занятия дали блестящие результаты. Они открыли ему новые горизонты. Со свойственною ему чуткою восприимчивостью и быстрой проницательностью, Вл. С. правильно постиг главные руководящие мысли господствовавших в Иудее в последние века до христианской эры религиозных направлений и принципиальные различия партий саддукеев, фарисеев и ессеев³; он познал духовную связь этих последних с первоначальным христианством и, таким образом, идейное сродство между христианством и иудаиз-

мом. Страницы, на которых Вл. С. излагал свой взгляд на вышеупомянутые религиозные партии и на отношения к ним христианства, принадлежат к самым поучительным, убедительным по содержанию и самым остроумным и прекрасным по форме, когда-либо по этому предмету написанным. Я, по крайней мере, в относящейся сюда литературе не знаю ничего подобного. Приведу наиболее интересное для нашего предмета его краткое резюме, разъясняющее связь христианства с названными религиозно-политическими партиями. «Эта последняя черта, т. е. ожидание царствия Божия, — говорит между прочим Вл. С., — делает ессеев несомненно предвестниками христианства. В других отношениях христианство имеет свои исторические корни не в ессыстве, а в фарисейском раввинизме. Не подлежит никакому сомнению, что преобладающая форма евангельской проповеди (притчи) не имеет в себе ничего специфически-христианского, а есть обычная форма талмудических агад... Вообще, при создании новозаветного храма не было надобности изобретать новый материал. Христос и Его апостолы употребляли в дело те кирпичи, которые были у них под руками. Даже самый план здания был нов не в своих частях, а в их соединении, *в целости* религиозного идеала. Ближайшим образом евангельская идея соединяла в себе то, что было положительного и истинного в трех еврейских партиях. Принцип религиозной власти и житейской мудрости, которого держались и которым злоупотребляли саддукеи, не был отвергнут Христом, а получил от Него высшее освещение и утверждение. “Дана Мне всякая власть”, “будьте мудры как змии” и т. п. Точно так же фарисейский принцип закона и оправдания делами был решительно утвержден в учении Христа, пришедшего не разрушить закон, а исполнить его, и требовавшего от Своих учеников деятельных плодов истинной веры. Таким образом, в пути евангельском сходилась то, что было истинного в путях саддукеев и фарисеев, а как цель пути возвещалось то самое, о чем мечтали ессеи — царство Божие и правда Его» *.

Уже одни такие убеждения должны были приблизить Вл. С., как истинного христианина, к еврейству настолько, по крайней мере, чтобы заинтересоваться судьбою последнего, познакомиться с ним, как с родником первоначального христианства, изучить его в прошлом и настоящем. Это Вл. С. и сделал. С живейшим интересом он зачитывается еврейской историей и

* <Соловьев В. С.> Талмуд и новейшая полемическая литература о нем // Русск<ая> мысль. 1886. № 8. С. 126.

историей еврейской литературы, а одно время увлекается чтением сочинений о каббале. Таким образом. Вл. С., не будучи специалистом по еврейской науке, успел усвоить себе идейное содержание этой науки и приобрести солидные, разнородные познания, касающиеся учения и исторического быта еврейства. Это дало Вл. С. возможность прийти к заключению, что «между законничеством Талмуда и новозаветною нравственностью, основанной на вере и альтруизме, нет противоречия в принципе. Принципиальный спор между христианством и еврейством заключается не в нравственной, а в религиозно-метафизической области и вопросе о богочеловеческом значении и искупительной жертве Христа» *.

Это заключение, основанное на сравнительном изучении еврейской и христианской этики, должно было убедить Вл. С. в полной несостоятельности антисемитических обвинений против религиозно-этических учений еврейства.

Но Вл. С. хотел проследить действие этих учений в практической жизни, обусловливаемое, с одной стороны, самобытным характером евреев, а с другой — их житейскою обстановкою. Вл. С. старается всячески изучить и то и другое, поскольку это ему позволяет его жительство в обеих столицах, во внутренних губерниях и отчасти за границей. Он не пропускает удобного случая, чтобы лично познакомиться с евреями разных классов и общественных положений: если возможно, поближе с ними сойтись и даже подружиться; у него впоследствии оказалось обширное личное знакомство с евреями. Вл. С. рад случаю вникнуть в круговорот жизни и деятельности современных евреев, познакомиться с их внутренним семейным и общественным бытом, в чем ему значительно содействовало чтение еврейских журналов и беллетристики; так что чрезвычайно редко можно было встретить христианина, даже интеллигентного еврея; который был бы так основательно и всесторонне знаком с житьем-бытьем русских, а отчасти и заграничных евреев, как Вл. С. Ему поэтому нетрудно было убедиться в совершенной неосновательности и лживости взводимых иудеофобами разнородных обвинений на евреев. Мало того, присматриваясь поближе к еврейскому быту, не предубежденный никакими предвзятыми мнениями и предрассудками, такой вдумчивый наблюдатель, как Вл. С., должен был сознать и признать, что как бы отталкивающе ни были бросающиеся в глаза национальные еврейские грехи, как грязное ростовщичество, плу-

* Там же. С. 133.

товское гешефтмахерство и факторское подобострастие, привитые еврейскому народу тысячелетним бесправием, деморализирующим гнетом и бесчеловечным унижением, — что все эти народные грехи в глазах серьезного критика должны стучаться пред великими добродетелями, весьма выгодно отличающимися и поныне еврейский быт, добродетелями, на которых зиждется общественное благоустройство, как семейная чистота, образцовая трезвость и умеренность, отвращение от жестокости и кровопролития и деятельное милосердие, — добродетелями, находящими свое красноречивое выражение, с одной стороны, в щедрой частной и общественной благотворительности, с другой — в сравнительно меньшей преступности при огромном количестве особых, только для одних евреев существующих исключительно политических и гражданских законов и предписаний, весьма чувствительно стесняющих всякое свободное движение, всякую экономическую деятельность, равно как и свободный выбор занятий и призваний. Эти мысли и наблюдения Вл. С. влагает в уста иудея, обращающегося к христианам, между прочим, со следующими словами:

«Денежное жидовство есть продукт вашей цивилизации; когда мы были самостоятельны, мы славились религией, а не деньгами, храмом, а не биржей. То, что есть хорошего в нашей натуре, идет от праотца Авраама; то, что есть хорошего в нашем быту, идет от нашего законодателя Моисея, а все, что есть дурного в нашей натуре и в нашем быту, есть плод приспособления к тому обществу, среди которого мы жили и живем...» «Несмотря, однако, на это вольное и невольное “применение к среде”, исказившее наш первоначальный тип, мы все-таки сохраняем наши главные особенности, возвышающие нас как над язычниками, так и над христианами, а именно: непоколебимую привязанность к своему религиозному закону, тесную солидарность между собой и добрые семейные нравы...» *

От внимания такого тонкого наблюдателя и глубокого знатока еврейского быта, как Вл. С., не могла ускользнуть самоотверженная верность еврея своим религиозным учениям и предписаниям, налагающим на него массу добровольных лишений и требующим от него бесчисленных тяжелых жертв. Вл. С. не мог достаточно надивиться точному, до щепетильности строгому соблюдению святости субботнего и праздничного отдыха самыми беднейшими еврейскими тружениками по своей доброй воле, без всякого внешнего давления, несмотря на убийствен-

* Там же. С. 144.

ную конкуренцию городской жизни. Он не мог достаточно нахвалиться всегдашней готовностью еврейского населения, несмотря на ужасающую бедность и нищету, к исполнению заветов своей религии; готовностью содержать на свои скудные средства, без всяких правительственных и иных пособий, свои училища: «хедера» и «ешиботы», (благодаря которым еврейство добилось того, что с незапамятных времен у него не оказывается безграмотных мужчин), равно как и многочисленные молельни и синагоги с целым штатом раввинов и проповедников, которые обязаны ежедневно утром и вечером обучать и просвещать народ, читая и объясняя разные богословские, этические и назидательные книги, наконец, поддерживать огромное количество благотворительных обществ и учреждений, о которых не еврей и понятия даже не имеет, — с единственной целью — всячески помочь обездоленным и беспомощным в нужде и несчастьи. Вл. С., постоянно твердивший: «и логика, и исторический опыт, и слово Божие учат нас, что главное условие *прочной силы* есть *правда*, т. е. верность самому себе, отсутствие внутреннего противоречия и раздвоения», сам всю жизнь, честно и неутомимо трудившийся, воплощая свои религиозно-этические убеждения в повседневную действительность, не мог не оценить по достоинству строгого исполнения своего религиозного закона со стороны евреев, для которых «религия есть закон жизни человеческой» и которые «всем своим существом восстают против разделения между религиозной истиной и действительной жизнью, между религией и политикой...»

Сам вдохновенный пламенной верою и способный на мученический подвиг в служении высшим интересам религии, Вл. С. должен был проникнуться истинным уважением к народу-мученику, вся история которого составляет небывалый религиозный подвиг и сплошное мученичество за веру. Ведь одна принадлежность к еврейству, при всей врожденной практичности и при всем житейском материализме, привитом еврею его трагической историей, уже одна эта стойкая принадлежность к еврейству, несмотря ни на непрерывные жестокие гонения, ни на самые заманчивые искушения, с почти непреодолимою силою побуждающие еврея к измене религии своих отцов, не сулящей ему ровно никаких материальных выгод и никаких почестей и прерогатив; кроме разве прерогатив мученика, — составляет нравственное геройство и действительный религиозный подвиг; которые не могли не внушить Вл. С. искреннего уважения к еврейскому народу. «Евреи, — говорит Вл. С., —

прежде всего отличаются глубокой религиозностью, преданностью Богу своему до полного самопожертвования. Это народ закона и пророков, мучеников апостолов, «иже верою победиша царства, содеяша правду, получиша обетования»*.

Твердо верующий христианин, Вл. С. видел в еврействе Богом избранный народ**, о котором Сам Христос сказал: «Спасение от иудеев» (Ин. 4, 22) и за которым апостол язычников Павел признал «великое преимущество во всех отношениях и наипаче в том, что им вверено слово Божие» (Римл. 3, 1—2). В сознании, «что Христос по матери был иудеем, и христианство вышло из еврейства», что «из среды еврейского народа пришла благодать на землю», Вл. С., блаженный своей возвышенною христианскою верою, которую восприняла в идеальной чистоте первых христиан как религию универсальной любви и всепрощения, как царствие Божие на земле, не мог остаться равнодушным к судьбе народа, который в силу всех вышеизложенных соображений должен был иметь для него животрепещущий интерес. Это тем более, что ободренный одушевленным словом преосвященного Никанора, епископа Херсонского и Одесского «о теснейшем родстве между ветхозаветною и новозаветною религиею», Вл. С. мечтал «об единении иудейства с христианством не на почве индифферентизма или каких-нибудь отвлеченных принципов, а на почве духовного и естественного родства и положительных религиозных интересов»***.

К тому же истинный русский патриот, в самом возвышенном смысле этого слова, каким всегда был Вл. С., не мог не относиться с живейшим интересом к судьбе многомиллионного, богато одаренного еврейского населения России, которое при благоприятных политических условиях могло бы служить общему благу общего отечества и значительно содействовать его культурному развитию, экономическому обогащению и преуспеянию. И если гостеприимная Россия обнимает материнскою любовью всех своих верноподданных, не исключая малокультурных инородцев, вроде якутов, башкиров и калмыков и хотя бы потомков монголов, некогда столь жестоко угнетавших русский народ и еще сравнительно столь недавно причинивших России немало бедствий, то тем непонятнее и прискорбнее должно было казаться благомыслящему и в высшей степени гуманному русскому патриоту столь исключительное и недруже-

* <Соловьев В. С.> Еврейство и христианский вопрос. М., 1884. С. 10.

** Там же. С. 13.

*** Там же. С. 6.

любное отношение своего народа к евреям, никогда ничем против России не провинившимся и ничего худого никогда ей не сделавшим. Тем более Вл. С. должен был считать своим патристическим долгом заступиться за евреев. Особенно еще потому, что он непоколебимо верил в великую, вселенскую миссию православной России, в которой, по его глубокому убеждению, «недаром Провидение водворило самую большую и самую крепкую (в религиозном отношении) часть еврейства». — «Вселение Израиля в земле славянской, среди народов, еще не сказавших миру своего слова, — говорит Вл. С., — предсказывает будущие судьбы иудейства, окончательное восстановление его религиозного значения...» Наряду с русским и польским народами, как будущими носителями теократии, Вл. С. уделяет весьма видную роль и еврейству, живущему в их среде: «В среде этих двух религиозных наций, имеющих свою особую теократическую идею, история выдвинула третий религиозный народ, также обладающий своеобразным теократическим представлением — народ израильский... И как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, где правда живет». Эти возвышенные, хотя и мистические чаяния Вл. С., сделали ему еврейство вообще и отечественное русское в особенности весьма дорогим и близким.

Не могу обойти молчанием одной черты в характере еврейского народа, которая, быть может, вследствие того, что та же самая черта была в высшей степени свойственна самому Вл. С., приковывала к себе его внимание и представляла собою предмет его благоговейного удивления. Это необычайная смелость, самостоятельность мысли, которая, начиная с Авраама, всегда отличала еврейский народ. Вл. С., который еще юношей имел удивительное мужество выступить с самостоятельным идеальным религиозно-философским мирозерцанием, в эпоху расцвета позитивизма и даже крайнего материализма, и во всеуслышание проповедовать начала христианской политики, когда в образованном русском обществе господствовали как раз противоположные политические течения, — умел особенно ценить в еврействе его редкое мужество иметь свое мнение, шедшее почти всегда в разрез с мнениями окружающих, большею частью весьма враждебно к ним относившихся, несмотря на то, что в течение тысячи лет еврейство составляло ничтожное, беспомощное и незащищенное меньшинство; и мало того, что еврей-

ство смело иметь свое мнение, оно неустрашимо несло это исключительное мнение напоказ, жило согласно с ним, воплощало и олицетворяло его в жизни и все это в такие времена, когда было весьма опасно мыслить не так, как все мыслят, молиться не так, как все молятся, говорить не так, как все говорят, одеваться иначе, чем все одеваются, когда такая упорная самостоятельность считалась непростительною дерзостью и грозила самыми печальными последствиями. Вл. С., который, по всему своему душевному укладу, дорожил выше всего на свете свободой совести и свободой слова, видел в еврействе бестрепетного борца за эти величайшие и идеальные блага, пред которыми он преклонялся. Когда Вл. С., бывало, заговорит со мною об этой характерной черте иудейства, он почти всегда прибавлял: «И этот народ еще упрекают в трусости!» «Первые христианские мученики, да еврейский народ — вот классические образцы бойцов за свободу совести, вот у кого нам следует учиться, как отстаивать свои убеждения. Жаль только, что современные интеллигентные евреи не всегда достойны своих предков и нередко обнаруживают совершенное равнодушие к истине и этим вредят обаянию своего народа». Словом, указанная еврейская черта, которая столь характерна была для самого Вл. С., известным образом роднила его с еврейством.

Прибавьте ко всему вышеизложенному в высшей степени развитое чувство справедливости, необычайно чуткую совесть, беспредельную доброту и любвеобильное сердце, — и вы получите ту почву, на которой росло и развивалось отношение Вл. С. к еврейскому вопросу.

Сам Вл. С. высказался о своем отношении к еврейскому вопросу приблизительно в следующих словах: «Меня одни величают иудофилом, другие укоряют в слепом пристрастии к еврейству. Благо, что не подозревают меня в подкупности еврейским золотом. Но в чем, хотел бы я знать, высказывается мое иудофильство или мое пристрастие к евреям? Разве я не признаю слабых сторон иудейства или разве я оправдываю последние? Обнаружил ли я когда-либо хоть малейшую склонность идеализировать еврейство? В действительности я настолько же далек от иудофильства, как и от иудофобства. Но я не могу в угоду дурному вкусу и плохой нравственности закрывать глаза, чтобы не видеть очевидных фактов, не хочу и не могу кривить душою и сделать, по примеру антисемитов, одних евреев ответственными за все грехи и несчастия, постигшие нас. Я не скрываю, что живо интересуюсь судьбою еврейского народа, но это потому, что она сама по себе в высшей степени интересна и по-

учительна во многих отношениях. Но иногда я заступаюсь за евреев? Да, только, к сожалению не так часто, как я бы хотел и должен был это делать в качестве христианина и славянина. (Как христианин я сознаю, что обязан иудейству величайшей благодарностью, ибо мой Спаситель был иудеем по плоти, иудеями же были пророки и апостолы, и краеугольный камень вселенской Церкви взят был в доме израилевом; а как славянин, я чувствую великую вину против еврейства и хотел бы искупить ее чем только могу.) Еврейский вопрос — в сущности вопрос правды и справедливости. В лице еврея попирается справедливость, потому что преследования, коим подвергают евреев, не имеют ни малейшего оправдания, ибо обвинения, возводимые антисемитами на них, не выдерживают самой снисходительной критики: они большею частью злоумышленная ложь».

II

О еврейском вопросе Вл. С. писал, собственно говоря, немного*. Но как во всем, к чему прикоснулся его мощный, самостоятельный и оригинальный ум, Вл. С. и в литературе по еврейскому вопросу оставил неизгладимые следы. Он не только глубоко и всесторонне охватил еврейский вопрос, но и почти исчерпал его. Даже более: он упразднил его как таковой, т. е. как вопрос еврейский, ибо с неумолимой логической последовательностью, неопровержимо доказал, что лишение евреев многих неотъемлемых прав человека и гражданина равно как враждебное и презрительное отношение к ним со стороны общества не имеют никакого оправдания в самом еврействе, не вызывались и не вызываются и поныне особыми условиями, в еврействе лежащими, а коренятся вне его; поэтому Вл. С. совершенно основательно признал ненормальное положение ев-

* Исключительно еврейскому вопросу посвящены были только: брошюра «Еврейство — христианский вопрос» (М., 1884), переработанная из лекции о всемирно-историческом значении иудейства, читанной им в Петербургском университете и на Высших женских курсах; статья «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии» (Русск<ая> мысль. 1886. № 8), рецензия книжки С. Я. Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» (Северн<ый> вестн<ик>. 1891. № 8) и, наконец, обстоятельное предисловие к моей книжке по еврейскому вопросу, которая по не зависящим от меня причинам, не могла появиться в свете. Мимоходом Вл. С. касался еврейского вопроса в своем сочинении «Национальный вопрос».

рейства в обществе и государстве не еврейским, а христианским вопросом. «Прошло уже десять лет, — пишет мне Вл. С. в письме от 5 марта 1891 г., — с тех пор, как “отец лжи” возбудил в нашем обществе антисемитическое движение. За это время мне приходилось несколько раз указывать (сначала с кафедры, а потом в духовной и светской печати) на ту несомненную истину, что еврейский вопрос *есть прежде всего вопрос христианский*, именно вопрос о том, насколько христианские общества, во всех своих отношениях к евреям, способны руководствоваться на деле началами евангельского учения, исповедуемого ими на словах. Я не стану повторять здесь моих рассуждений, которые не могут иметь никакого значения для антисемитов: кто проповедует огульную вражду к целому народу, тот тем самым показывает, что христианская точка зрения потеряла для него свою обязательность...» Эта мысль, которая в брошюре «Еврейство — христианский вопрос» повторяется и разъясняется более обстоятельно, есть то оригинальное, совершенно новое, что Вл. С. внес в литературу этого вопроса. Вл. С. и не попытался решить так или иначе «еврейский вопрос», как обыкновенно делали и делают друзья евреев и их заступники. Он предпочел с аргументами здоровой логики и научными данными в руках доказать, что тут никакого вопроса нет или по крайней мере не там, где принято искать его. Чтобы доказать отсутствие каких-либо оснований, оправдывающих настоящее положение еврейства, он шаг за шагом рассматривает и разбирает все господствующие против евреев и их учений обвинения настолько убедительно, что их полная несостоятельность становится ясной каждому непредубежденному. В его аргументации рядом с философским бесстрастием и невозмутимостью выступают подчас моральное негодование, религиозная ревность и пламенный патриотизм и наряду с классически ясным изложением истины — беспощадное облечение неправды. Но всем этим далеко не исчерпывается неотразимая сила и чарующий блеск его полемики по еврейскому вопросу. В ней столько благородства мысли и сердечной теплоты, столько трогательной любви к человеку и столько задушевной жалости к обиженным судьбою, что пока еврейство будет гонимо своими истинными врагами-клеветниками, апология Вл. С. будет не только самой могучей и обаятельной защитой против гонителей еврейства, но и самым душу возвышающим утешением гонимых евреев. Неудивительно поэтому, что хотя Вл. С. и мало писал в защиту еврейства, он давно уже слыл столько же авторитетным, сколько и доблестным заступником за евреев, среди

которых он уже давно пользовался самой широкой популярностью и искренней любовью.

Другое не менее отличительное и драгоценное преимущество еврейской апологии Вл. С. состоит в том, что хотя вся эта апология вместе взятая обнимает всего несколько десятков страниц, она тем не менее успела высказаться по всем обвинениям, возводимым на евреев, и по всем пунктам запутанного и многосложного еврейского вопроса настолько полно, ясно и определенно, что стоит лишь разложить этот вопрос на его составные элементы, распределить все юдофобские обвинения на известные категории и противопоставить каждой из них главнейшие моменты апологии Вл. С. в его подлинных выражениях, чтобы иметь вполне удовлетворительное представление об обаятельной мощи и убедительной силе его полемики по еврейскому вопросу. Такой прием я в данном случае считаю наиболее уместным уже потому, что он устраняет всякое подозрение в пристрастии и односторонности.

Этим приемом я воспользуюсь при изложении главной сути полемики Вл. С. по еврейскому вопросу.

Все обвинения против евреев и еврейства, пущенные в ход современными антисемитами, можно распределить на следующие категории:

а) Обвинения религиозные, а именно: евреи повинны в отвержении и распятии Христа; они поныне отвергают христианство, подкапываются под его основы и посему христианство с своей стороны не может терпеть еврейства, оно должно по возможности искоренить его и мстить евреям за распятие.

б) Обвинения этические, состоящие в том, что Талмуд, которого придерживается еврейство, содержит в себе зловерные в общественном отношении этические учения.

в) Обвинения этнические: евреи, мол, представляют собою низшую и порочную расу, недостойную быть уравненной в правах с остальным населением в стране.

г) Обвинения экономические: признается, что евреи, благодаря историческим причинам, выработавшим из них эксплуататоров, отличаются тлетворной экономической деятельностью.

д) Обвинения политические, заключающиеся в том, что евреи будто составляют чуждый, нерастворимый и нежелательный элемент в государстве, по утверждению одних — вследствие своей национальной обособленности, а по уверению других — как раз наоборот, вследствие своего прирожденного космополитизма и либерализма. И наконец.

е) Обвинения или, вернее, соображения национально-патриотические, — о которых речь еще впереди, — будто требующие правового ограничения евреев на всех поприщах борьбы за существование.

Против всех этих обвинений и соображений выступает Вл. С.

Начнем по порядку:

Религиозные обвинения против еврейства, по мнению Вл. С., не выдерживают с точки зрения христианства самой снисходительной критики. Развивая вышеупомянутый взгляд епископа Никанора о тесной связи между христианством и еврейством и о развитии религиозной идеи в человечестве, Вл. С. указывает на внутреннюю органическую связь между Ветхим и Новым Заветом и приходит к тому заключению, что «эти два завета не суть две различные религии, а только две ступени одной и той же *Богочеловеческой* религии. Религия эта начинается личным отношением между Богом и человеком в древнем завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в Новом Завете Иисуса Христа... Христианство таким образом никогда не отвергало иудейства и никак не может и не должно враждебно относиться к тому, дальнейшее развитие которого оно само составляет. «Но евреи отвергли Христа и предали Его суду римлян, которые распяли Его». Против этого обвинения возражает Вл. С.: «И наверно, крик человеческой злобы не довольно силен, чтобы заглушить слово Божественного прощения: “Отче, отпусти им, не ведают бо что творят”. Кровожадная толпа, собравшаяся у Голгофы, состояла из иудеев; но иудеи же были и те три тысячи, а потом и пять тысяч человек, которые по проповеди апостола Петра крестились и составляли первоначальную христианскую Церковь. Иудеи были Анна и Каиафа, иудеи же Иосиф и Никодим. К одному и тому же народу принадлежали и Иуда, предавший Христа на распятие, и Петр, и Андрей, сами распятые за Христа. Иудей был Савл, жесточайший гонитель христиан, и иудеем из иудеев был Павел, гонимый за христианство и “паче всех потрудившийся” для него. И что больше и важнее всего, Он Сам, Богочеловек Христос по плоти и душе человеческой был чистейшим иудеем. Ввиду этого разительного факта не странно ли нам во имя Христа осуждать все иудейство, к которому неотъемлемо принадлежит и Сам Христос, не странно ли это особенно со стороны тех из нас, которые если и не отреклись прямо от Христа, то, во всяком случае, ничем не обнаруживают своей связи с Ним?

Если Христос не Бог, то иудеи не более виновны, чем эллины, убившие Сократа. Если же мы признаем Христа Богом, то и в иудеях должно признать народ *Богорождающий*. В смерти Иисуса вместе с иудеями повинны и римляне, но рождество Его принадлежит лишь Богу и Израилю. Евреи, говорят, всегдашние враги христианства; однако во главе антихристианского движения последних веков стоят не евреи, не семиты, а прирожденные христиане арийского племени. Отрицание же христианства и борьба против него со стороны некоторых мыслителей иудейского происхождения имеет и более честный, и более религиозный характер, чем со стороны писателей, вышедших из христианской среды. Лучше Спиноза, чем Вольтер, лучше Иосиф Сальвадор, чем Эрнест Ренан. Пренебрегать иудейством — безумно; браниться с иудеями — бесполезно; лучше понять иудейство, хотя это труднее *. Прибавить что-либо к этим доводам вряд ли приходится, да и едва ли возможно.

Не менее убедительно и неоспоримо верно опровержение Вл. С. этических обвинений против иудейства. «Не раз, — говорит Вл. С., — приходилось нам читать и слышать такое мнение: «Еврейский вопрос мог бы быть легко разрешен, можно было бы совершенно примириться с евреями и дать им гражданскую и общественную полноправность, если бы только они отказались от Талмуда, питающего их фанатизм и обособленность и вернулись к чистой религии Моисеева закона, как ее исповедуют, например, караимы».

Представьте себе, что в какой-нибудь стране, где Православная Церковь не пользуется расположением правительства и большинства населения, положим, хоть в Австрии, раздались бы в обществе и печати такие речи: «Мы охотно примиримся с православными и не будем ограничивать их прав, пусть только они решительно откажутся от своих церковных правил и обычаев, от старого схоластического хлама, называемого «учением отцов Церкви», наконец, от таких памятников суеверия и фанатизма, как «жития святых»; пусть вернутся они к чистому евангелическому учению, как его исповедуют, например, геренгутеры или молокане»». Указав на те моменты, которые противники Православной Церкви могли бы найти в ее преданиях для оправдания подобного требования, Вл. С. замечает: «Впрочем, гораздо легче отделаться от устарелых преданий и законов, нежели от старой дурной привычки мерить все двумя

* <Соловьев В. С.> Еврейство и христианский вопрос. М., 1884. С. 7—8.

разными мерами и находить для себя смягчающие, а для других одниотягчающие обстоятельства». Обещав затем держаться «высшего правила иудейско-христианской морали: относиться к другому так, как желал бы, чтобы он к тебе относился, — Вл. С. переходит к оценке Талмуда и талмудического еврейства, оценке, которая по основательному знанию предмета, по строго объективному к нему отношению и по сжатости и наглядности изложения решительно не имеет себе равного в относящейся сюда литературе. Изложив вкратце сущность и содержание Талмуда и ход его развития, на преобладающую роль фарисеев в составлении Талмуда и на их родственные отношения к христианству Вл. С. утверждает что «Евангелие не подвергает безусловному осуждению самый принцип фарисейства вообще, а напротив, вполне признает его положительное содержание. В этом легко убедиться, если только вспомнить, какими словами начинается самая сильная проповедь Христова против фарисеев: “На Моисееве седалищи седоша книжницы и Фарисеи. Вся убо елика аще рекут вам блюсти, соблюдайте и творите, по делом же их не творите: глаголют бо и не творят”. Таким образом, Евангелие, упрекая фарисеев прежде всего в том, что они не осуществляют своего учения на деле, тем самым оправдывает принцип фарисейства, состоявший именно в требовании *дел закона*. Христос не говорит: не нужно дел; напротив Он говорит: дела нужны, но вы их *не делаете*» *. Впрочем, сам Талмуд предостерегает против подобных ложных фарисеев, коих насчитывается семь категорий (Сота 22б). Приведя затем изрядное количество талмудических изречений и притчей, чтобы «дать некоторое реальное представление о нравственном духе этого памятника» и разобрав основные принципы Талмуда, Вл. С. приходит к вышеприведенному заключению, «что между законничеством Талмуда и новозаветною нравственностью, основанною на вере и альтруизме, нет противоречия в принципе» **.

Переходя затем к антисемитической полемике против Талмуда, Вл. С. говорит: «Возобновились старинные жалобы на то, что религиозный закон евреев, содержащийся в Талмуде, предписывает избранному народу ненавидеть всех иноверцев, в особенности христиан, и наносить им всякий вред. Не было бы поистине ничего удивительного, если бы в действительности в религиозных книгах евреев были такие предписания. Нужно

* Русск<ая> мысль. 1886. № 8. С. 127.

** Там же. С. 133.

ли припоминать все, что евреи претерпели от христианских народов в Средние века. Помимо безотчетных антипатий и предрассудков против еврейства, существуют еще до сих пор в некоторых, по крайней мере, христианских странах законы, налагающие заклятие на еврейскую религию, отделяющие евреев от остального населения непроницаемой стеною, как каких-то зачумленных.

Ввиду этого, если бы в еврейских религиозно-юридических кодексах содержались постановления соответственного духа по отношению к христианам, то это было бы только справедливо. Но находятся ли действительно у евреев подобные постановления? Благодаря новейшему антисемитическому движению, этот вопрос достаточно выяснился*. Рассмотрев относящиеся сюда антисемитические обвинения по пунктам и указав на все «подложное, неверное и несообразное» в них, Вл. С. останавливается поближе на объяснении сути известных трех принципов, которыми, по его мнению, может гордиться еврейская этика, а именно: 1) принцип «киддуш га-шем» — священия имени (Божия), («ad maiorem dei gloriam»⁴), предписывающий делать добрые дела больше, чем обязывает формальный закон; 2) принцип «хилул га-шем» — хуление имени (Божия), запрещающий для славы Бога Израилева, делать что-либо такое, хотя бы законом дозволенное, что при данных обстоятельствах является зазорным и может вызвать хулу на Израиля и на Бога его*, и наконец, 3) принцип «мипнэ даркэ-шалом» — ради путей мира, — требующий, «чтобы известные действия, по закону необязательные, исполнялись евреями для сохранения и установления мирных отношений со всеми, потому что мир, по Талмуду, есть третий (после истины и справедливости) столп, на котором держится вселенная, а дружелюбие есть величайшая из добродетелей». Указав, затем, на практическое значение применения этих трех принципов, Вл. С. констатирует: «Итак, в Талмуде нет тех дурных законов, которые хотят отыс-

* Кстати об одном факте, иллюстрирующем действие этого принципа в жизни, Вл. С. мне сообщает в письме от 6 июля 1886 г. из Загреба: «Чтобы написать вам хоть что-нибудь приятное, сообщу, что на австрийской границе я имел случай убедиться собственным опытом в действии принципа “Хилул га-шем” у евреев. А именно: один старик-еврей, разминивая мне русские деньги на австрийские через окно вагона, когда поезд вдруг тронулся, а он не доплатил мне несколько гульденов, прибежал пешком до следующей остановки поезда и принес остальные деньги, говоря, что не желал, чтобы я мог упрекать еврея в обмане».

катель в нем антисемиты. Немногие отдельные узаконения, которые с точки зрения современной этики, освободившейся до известной степени от национализма, могут казаться несправедливыми, теряют всю свою практическую силу, благодаря принципам киддуш га-шем, хилул га-шем и мипнэ даркэ-шалом».

Раз ни в религии, ни в этике евреев ничего вредного для христианства и для христианского общества не заключается, то если евреи, по уверению антисемитов, тем не менее оказываются зловредными для общества и государства, причина тому, должно быть, лежит или в самом этническом характере еврея, в том, что он по природе плох и порочен, или в характере его экономической и культурной деятельности, которая, в силу сложившихся обстоятельств, имеет будто тлетворное влияние на окружающее евреев население. Антисемиты, конечно, не стесняются утверждать и то и другое, т. е. еврей и сам по себе плох и порочен, плоха и порочна его культурно-экономическая деятельность. Вл. С. подвергает строгой критике как этнические, так и экономические обвинения.

Судить о достоинстве какого бы то ни было народа на основании личного опыта никак нельзя. Сколько представителей данного народа мы бы ни знали и как бы основательно мы их ни изучили, личный опыт в этом отношении отнюдь не достаточен. Судить о целом народе как таковом, мы можем только, насколько он проявился в истории. Только история народа может доставить возможность судить о нем более или менее правильно. В этом отношении еврейство составляет особенно благодарный материал. «Проходя через всю историю человечества, — замечает Вл. С., — от самого ее начала и до наших дней (чего нельзя сказать ни об одной другой нации), еврейство представляет как бы ось всемирной истории. Вследствие такого центрального значения еврейства в историческом человечестве, все положительные, а также и все отрицательные силы человеческой природы проявляются в этом народе с особенною яркостью. Поэтому обвинения евреев во всевозможных пороках находят свое основание в действительных фактах из жизни еврейства. Но когда на основании этих частных фактов хотят засудить целиком все еврейство, тогда можно только удивляться смелости обвинителей». О таком народе следует судить не на основании отдельных, разрозненных и случайных фактов, а на основании характерных черт, насколько они проявляются в истории. Открыть такие черты в истории еврейской и, руководствуясь ими, изобразить характер еврейского народа — эту задачу Вл. С., между прочим, поставил себе в своем замечатель-

ном трактате «Еврейство — христианский вопрос». Его характеристика еврейского народа, при всей поразительной реальности и беспощадной правдивости, не скрывая его «крайний материализм», — дышит искренним уважением к еврейству. Передать эту мастерскую характеристику в извлечении невозможно, и мы должны отсылать интересующихся ею к выше-названной брошюре. Для нашей же настоящей задачи вполне достаточно будет привести следующие общие выводы его.

Вл. С. распознал в еврейском характере следующие главные качества: «крепкую веру в живого Бога, затем сильнейшее чувство своей человеческой и народной личности, наконец неудержимое стремление до крайних пределов реализовать и материализовать свою веру и свое чувство, дать им скорее плоть и кровь». «Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого осязательного воплощения и явно полезных и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное, который пользуется материей как своей оболочкой и своим орудием...» «Не отделяя дух от его материального выражения, еврейская мысль тем самым не отделяла и материи от ее духовного и божественного начала; она не признавала материю саму по себе, не придавала значения вещественному бытию как таковому... Идея *святой телесности* и заботы об осуществлении этой идеи занимают в жизни Израиля несравненно более важное место, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежит значительная часть законодательства Моисеева и различения чистого и нечистого и о правилах очищения...» «В национальном характере евреев должны заключаться условия для их избрания. Этот характер в течение четырех тысяч лет успел достаточно определиться и нетрудно найти и указать его отдельные черты. Но это недостаточно. Нужно еще понять их совокупность и взаимную связь. Никто не станет отрицать, что национальный характер евреев обладает цельностью и внутренним единством». Говорить после этого о низшей, порочной еврейской расе при некоторой добросовестности, кажется, вряд ли возможно.

Опровержениям экономических обвинений против евреев Вл. С. посвятил обширное письмо ко мне, которое было назначено для печати, но по независящим от меня причинам не могло появиться. Это письмо было направлено против известных

всей читающей русской публике антисемитических органов печати, которые как раз в то время выступали с целым рядом разъяренных обвинений экономического свойства. Обвинения в эксплуатации коренного населения и высасывании его путем спаивания и ростовщичества на разные лады повторялись изо дня в день и не сходили со столбцов означенных газет и, разумеется, все это голословно, без малейшей даже попытки подтвердить свои обвинения какими-либо заслуживающими доверия фактическими данными. Ссылаясь на известные статьи Каткова по еврейскому вопросу, Вл. С. цитирует, между прочим, следующий отзыв знаменитого московского публициста: «Пьянство в западном крае не только не более, но гораздо менее развито, чем в остальной России, и крестьянин там относительно живет не хуже, а лучше; в западном крае действительно господствует страшная нищета, но это нищета не крестьянская, а еврейская». Приведя этот отзыв, Вл. С. в вышеупомянутом письме замечает от себя: «К словам Каткова наши антисемиты не могут относиться так, как они относились бы, например, к моим собственным рассуждениям; от корифея русской “национальной политики” нельзя отделаться общими местами о либерализме, доктринерстве, идеализме и т. д. Катков столь решительно утверждает, что благосостояние крестьян в черте еврейской оседлости вообще выше нежели в ее, что здесь важно только знать, правду ли он говорил или нет, существует ли указанный им факт или нет. Если фактическое утверждение Каткова неверно, то наши антисемиты имеют все удобства, чтобы его опровергнуть. Черта еврейской оседлости (нет худа без добра) делает возможным точное сравнительно статистическое исследование: сравнивая в различных социально-экономических отношениях область давнего и постоянного жительства евреев с теми местами, куда их не пускают, и принимая в соображение все сколько-нибудь значительные побочные условия, можно с достаточною строгостью определить, что именно вносятся евреями в окружающее население, каковы результаты их воздействия на жизнь народа. Статистику еврейства в последнее время занимались довольно усердно; существуют, например, объемистые тома, изданные центральным статистическим комитетом при Министерстве внутренних дел. В этих томах можно найти все, что угодно, кроме единого же на потребу, т. е. кроме сравнительно-статистической параллели между западным краем и коренными губерниями. Такое исследование, упущенное из виду этим полуофициальным изданием, составляет, казалось бы, прямую задачу наших антисемитов; но

они тщательно избегают всякого серьезного опыта сравнительной статистики, — единственного средства перенести их проповедь из области свиста и крика на серьезную почву фактов. Уже не чувствуют ли они в глубине души, что научное исследование обличило бы их неправду и что Катков знал, что говорил» *.

Цитируя далее из письма знаменитого ученого и публициста Б. Н. Чичерина следующие строки: «В практическом отношении могу сказать по собственному опыту, что, управляя в течение двадцати лет двумя имениями, одним в Тамбовской губернии, где нет ни одного еврея, другим в Полтавской, где все ими полно, я вижу, что в последней крестьяне денежнее и состоятельнее, да и условия лучше», — Вл. С. замечает: «Это не мнение публициста, побуждаемого текущими событиями, впечатлениями минуты, а продуманное и окончательное убеждение человека, знающего дело со всех сторон, много и хорошо потрудившегося на разных поприщах, притом человека вполне самостоятельного и по характеру, и по положению, стоящего близко к народной жизни и далеко от искусственных агитаций и интриг, человека, заинтересованного только правдою».

Говоря об обвинении евреев в эксплуатации сельского населения, Вл. С. замечает: «Разве своекорыстное угнетение одного класса другим не есть общее правило социальной жизни во всей Европе? Нуждающийся крестьянин идет к евреям, потому что *свои ему не помогают*. И если евреи, помогая крестьянину, эксплуатируют его, то они это делают не потому, что они евреи, а потому, что они — мастера денежного дела, которое все основано на эксплуатации одних другими».

Беда не в евреях и не в деньгах, а в господстве, *всевластии денег*, а это всевластие денег создано не евреями. Не евреи по-

* Кстати, замечу мимоходом, что Вл. С. верно угадал настоящую причину избежания нашими антисемитами научного исследования в указанной области. По собранному маститым статистиком, экономистом и прославленным в Европе общественным деятелем г. Блюхом весьма богатому, крайне разнообразному сравнительно-статистическому материалу, который обратил на себя всеобщее внимание на последней Парижской всемирной выставке, — оказывается, что Катков в действительности знал, что говорил. Мои личные изыскания по этому вопросу, почерпнутые из официальных источников, также подтверждающие вышеприведенный отзыв Каткова, я опубликовал в «Недельн<ой> хронике Восхода» в № 38, 39 и 40 за 1897 г., под заглавием «К вопросу об экономическом положении евреев».

ставили целью всей экономической деятельности наживу и обогащение, не евреи отделили экономическую область от религиозно-нравственной. Просвещенная Европа установила в остальной экономии безбожные и бесчеловечные принципы, а потом пеняет на евреев за то, что они следуют этим принципам. Дела евреев не хуже наших дел и не нам обвинять их. Разве только в том они виноваты, что остаются евреями, сохраняют свое обособление. Но покажите же им видимое и *осязательное* христианство, чтобы им было к чему пристать. Они народ дела, — покажите им христианское дело...»

Политические обвинения евреев в одно и то же время то в космополитизме, то в узком национализме, противоречащие друг другу и взаимно друг друга упраздняющие, также обратили на себя внимание Вл. С., который с замечательною меткостью указывает на их внутреннюю противоречивость и несостоятельность.

«Замечательно, впрочем, что евреев обыкновенно обвиняют зараз и в узком национализме и в космополитизме. Дело в том, что самая национальная идея у евреев имеет известное универсальное значение, которое возвышено еще библейскому Аврааму... и если евреи не хотят признать в христианстве осуществление этой всемирной миссии Израиля, то ведь и мы по совести не можем утверждать, чтобы она уже была осуществлена у нас... Где же сила христианского универсализма, который обыкновенно противопоставляют узкому народному эгоизму евреев?» <...>

«Не забавны ли упреки в космополитизме, обращенные к той единственной нации, которая от незапамятной древности сквозь жесточайшие испытания сохранила всю свою национальную самобытность, — сохранила до такой степени, что те, кто упрекает эту нацию в космополитизме, вынуждены бывают соединять этот упрек с прямо противоположным и, как было уже замечено, обвинять космополитов в узком национальном обособлении. И этот последний упрек столь же странен, как и первый. Ибо где был народ более восприимчивый и открытый чужим влияниям, чем евреи, которые изучивши внутреннюю духовную сущность своей народности, никогда не дорожили ее внешними признаками и даже язык свой неоднократно меняли: возвратившись из Вавилона, они говорили по-халдейски, в Александрии стали говорить по-гречески, в Багдаде и Кордове — по-арабски, а ныне повсюду говорят на полунемецком жаргоне и притом всегда и везде принимали личные имена и фамильные прозвища от чужих и иноверных народов». <...>

«Консерваторы разных стран и исповеданий единодушно упрекают евреев в особенной склонности к либерализму и признают их даже родоначальниками и главными двигателями современного либерального движения в Европе. Если так, то нам, с своей стороны, остается только пожалеть, что евреи до сих пор так плохо исполняли свое дело в той стране, где истинно либеральные принципы и порядки были бы особенно нужны для самих “сынов израилевых” и для “народа земли”. Замечательно, впрочем, что свои идеи свободы и социальной правды евреи выводят, и не без основания, из самой Моисеевой Торы. При такой почтенной древности прогрессивные идеи евреев можно с одинаковым правом считать консервативными и даже ретроградными, так что любая из партий, на которые распадается цивилизованное человечество, может найти себе сочувственные элементы в еврействе, которое, однако, свободно от непримиримого противоречия между всеми этими элементами, но подчиняет их всех своему религиозно-национальному единству».

Разобрав, между прочим, обвинения Талмуда в поддержании узконациональной замкнутости евреев, Вл. С. замечает в заключение:

«Сохраненное, благодаря Талмуду, в своем религиозно-национальном обособлении, еврейство еще не утратило смысла своего существования. Оно стоит доселе живым укором христианскому миру. Оно не спорит с нами об отвлеченных истинах, а обращается к нам с требованием правды и верности: или отказаться от христианства, или приняться решительно за его осуществление в жизни. Беда для нас не в излишнем действии Талмуда, а в недостаточном действии Евангелия. От нас самих, а не от евреев, зависит желанное решение еврейского вопроса. Заставить евреев отказаться от законов Талмуда мы не можем, но применить к самому еврейству евангельские заповеди всегда в нашей власти» *.

Националисты-патриоты новейшей формации, как это ни странно и даже курьезно, ставят евреям в вину их умственные дарования и какое-то культурное преобладание, которое они приписывают еврейству. Эти патриоты своего отечества утверждают: евреи-де выделяются природными умственными способностями и обусловленной их историческою судьбою изощренною изворотливостью, которые, мол, при равных внешних условиях соперничества на культурно-экономической арене, были бы опасными конкурентами для сравнительно еще отста-

* Русск<ая> мысль. 1886. № 8. С. 146.

лого коренного населения. Поэтому *salus publica*, или, вернее, национальный эгоизм последнего, требует, по крайней мере до поры до времени, чувствительным правовым ограничением стеснять конкуренцию евреев и всеми средствами задерживать их прогрессивное движение. Увлекаясь подобными соображениями, патриоты известного пошиба не останавливаются и перед бойкотированием евреев во всех областях человеческой деятельности, совершенно забывая не только о заветах гуманности и человеколюбия, но игнорируя даже и самые основные начала права и справедливости. Они знать не желают, что помимо того, что воображаемое культурное преобладание еврейства далеко еще не составляет доказанного факта, оно во всяком случае никак не может служить своего рода «*corpus delicti*» для лишения неотъемлемых прав человека и гражданина многомиллионной народности, обремененной всеми государственными повинностями наравне с остальным населением страны и за которой не числится никаких иных преступлений, кроме разве естественного и вполне законного стремления развить свои силы и способности и пользоваться ими в дозволенных всем пределах; они в расчет не берут и того, что данная народность, принося пользу себе самой, тем самым умножая внутреннее богатство страны и увеличивая ее славу, оказывается, помимо своей воли, благотворной всему отечеству. Ослепленные псевдопатриотизмом самого узкого национального свойства, они не принимают в соображение, что правовое ограничение целой народности, входящей в состав государства, искусственно атрофируя ее способность, уродуя, калеча ее, делает ее чуждым паразитным членом государственного организма, долженствующим отозваться вредно на развитии и преуспевании сего последнего. Против такого вырождения национальной идеи, долженствующей служить высшим культурным интересам всего человечества, против такого злоупотребления патриотизмом, который по своей идее вовсе не идет в разрез с вселенскими стремлениями верно понятого космополитизма, а наоборот, должен идти с ним рука об руку против подобного извращения истины и опозорения высших идеалов, лелеемых лучшими представителями культурных народов, начиная с древних еврейских пророков, восстал Вл. С. всем своим духовно-нравственным существом. Когда Вл. С. говорит о вожделениях национального эгоизма и ложно понятого патриотизма, его моральное негодование, возвышенная религиозная ревность и возмущение его истинного пламенного патриотизма не знают пределов. Со всей непреодолимой силой своего могучего

и блестящего ума, во всеоружии своих огромных и разносторонних научных познаний Вл. С. обрушивается на все доводы столько же ложного, сколько зловредного, противохристианского направления национализма, которое, впрочем, касается далеко не одних только евреев в государстве, а охватывает жизненные интересы всех инородцев и иноверцев и грозит серьезнейшими осложнениями международным отношениям России, а главное — весьма опасно для существования и будущности самого русского народа, в качестве культурного народа с неоспоримыми крупными задатками великой исторической миссии. Не имея возможности и надобности передавать хотя бы в сжатом извлечении все то, что Вл. С. высказал по этому поводу в своем известном сочинении «Национальный вопрос в России» и в более кристаллизованном виде в своем капитальном труде «Оправдание добра», — я считаю, однако же, не лишним указать на нижеследующие относящиеся сюда основные тезисы.

«Здравая политика, — говорит Вл. С., — есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных. Поэтому руководящим мотивом политики должны быть не корысть и не самолюбие национальное, а долг и обязанность. Нравственный долг требует от народа прежде всего, чтобы он отрекся от этого национального эгоизма, преодолел свою природную ограниченность, вышел из своего обособления. Народ должен признать себя тем, что он есть поистине, т. е. лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого, — солидарность в высших всечеловеческих интересах, и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам. Этому исполнению нашего нравственного долга препятствует лишь неразумный псевдопатриотизм, который под предлогом любви к народу желает удержать его на пути национального эгоизма, т. е. желает ему зла и гибели. Истинная любовь к народу желает ему действительного блага, которое достигается только исполнением нравственного закона путем самоотречения... Судьба людей и нации, пока они живы, в их доброй воле. Одно только мы *знаем наверное*: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит силе права, если она не возжелает искренне и крепко духовной свободы и истины, она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внут-

ренных». «Доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо *сверхнародное не есть безнародное*. И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее... Отвергаясь исключительного национализма, он (народ) не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу. Возведенный на эту ступень, патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности. Лучшие стремления человеческой души, высшие веления христианской совести прилагаются тогда к вопросам и делам политическим, а не противопоставляются им. Не должно себя обманывать: бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства погубит в конце концов и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и видно во всем христианском мире. Человек все-таки есть существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности».

Эти тезисы, составляющие основы политических убеждений Вл. С., развитые и обоснованные им в его вышеупомянутых сочинениях, выступают с особенною силою в его отрывке из статьи «Грехи России», имеющемся у меня в рукописи, в котором встречаются следующие слова: «Великая нация не может спокойно жить и преуспевать, нарушая нравственные требования. И пока в России из фальшивых политических соображений... миллионы русских подданных будут насильственно обособляемы от прочего народа и подвергаемы новому виду крепостного права, пока система уголовных кар будет тяготеть над религиозным убеждением... до тех пор Россия во всех своих делах останется нравственно связанною, духовно парализованною...»

Но Вл. С. твердо верил в великую будущность русского народа, в его вселенскую миссию и поэтому он твердо надеялся на мирное и удовлетворительное решение еврейского вопроса в нашем отечестве и на лучшую светлую будущность евреев в России. Вот что он мне писал по этому поводу: «Я вполне понимаю и разделяю вашу жалость к частным страданиям ваших единоверцев в настоящем; но я уверен, любезный друг, что к этому чувству вы не присоединяете никакого опасения за будущие судьбы вашего народа. Вы знаете, кто против него и кто за него; вы знаете также его историю. И неужели возможно хоть на мгновение вообразить, что после всей этой славы и чудес,

после стольких подвигов духа и пережитых страданий, после всей этой удивительной сорокавековой жизни Израиля ему следует бояться каких-то антисемитов? Если бы эта злобная и нечистая агитация возбуждала во мне какой-нибудь страх, то, конечно, не за евреев, а за Россию. Но, признаюсь, и такого страха я не чувствую. Увлечение мнимым "общественным мнением" есть явление скоропреходящее, и в конце концов русский народ — себе не враг; он достаточно умен, чтобы не прать против рожна и не спорить с Божьими судьбами. И недаром Провидение водворило в нашем отечестве самую большую и самую крепкую часть еврейства» (Москва, 5 марта 1891 г.). Этим выражением твердого упования на великую будущность русского народа и в связи с ней на лучшую будущность еврейства в России, каковое упование, хотя он подчас и впадал в уныние, никогда ни окончательно, ни даже надолго не оставляло нашего гениального мыслителя и вдохновенного, дальновидного публициста, — я заканчиваю настоящий очерк.

В заключение считаю нужным присовокупить, что еврейство не только в России, но и на всем земном шаре умело и умеет ценить по достоинству беспримерно гуманное и душу возвышающее заступничество и горячую любовь к нему незабвенного, идеального человека и христианина, Вл. С. Соловьева. Еще при жизни, в знак благоговейной признательности и глубочайшего почитания, Вл. С. был избран в почетные члены «Общества для распространения просвещения между евреями в России». Скорбная весть о его кончине с быстротою молнии облетела весь еврейский мир. Все еврейские издания во всех странах, населенных евреями, принесли более или менее обстоятельные очерки о характере жизни и деятельности великого усопшего защитника и друга еврейства. Во многих синагогах, при огромном стечении публики, были отслужены панихиды по безвременно скончавшемуся; в многочисленных собраниях, в главных еврейских центрах, читались рефераты о его светлой личности и его славных деяниях. Между прочим комитет «Общества для распространения просвещения между евреями в России» созвал 12 ноября минувшего года общее собрание, привлечшее многочисленную публику, и по отслужении панихиды по почетном члене общества Вл. С., во время которой раввином д-ром Драбкиным произнесено было прочувствованное слово, памяти и заслугам почившего были посвящены речи его друга доцента Н. И. Бакста и публициста М. И. Кулишера, а председатель общества, барон Г. О. Гинцбург, сообщил о состоявшемся постановлении комитета учредить в память Вл. С. Со-

ловьева 4 стипендии в С.-Петербургских училищах общества и поместить портрет покойного в состоящей при обществе библиотеке, каковое постановление встречено было собравшимися с живейшим сочувствием. Подобное же увековечение имени Вл. С., как слышно, предпринимается еще и другими еврейскими обществами. Вообще можно безошибочно утверждать, что со смерти Лессинга не было христианского ученого и литературного деятеля, который пользовался бы таким почетным обаянием, такой широкой популярностью и такой искренней любовью среди еврейства, как Вл. С. Соловьев, и можно предсказать, что и в будущем среди благороднейших христианских защитников еврейства рядом с именами Лессинга, Абе Грегора, Мирабо и Маколея будет благоговейно с любовью и признательностью упоминаться благодарным еврейским народом славное имя Вл. С. Соловьева.





Евг. Б. ГУРВИЧ

Владимир Соловьев и Рудольф Штейнер¹

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР О СОЛОВЬЕВЕ

/С начала двадцатого столетия, и особенно после 1910 года, Рудольф Штейнер пришел к заключению, что человечество находится в начале резкого изменения своего духовного строения. До тридцатых годов нашего века сознание было основано лишь на физических чувствах, связанных с разумом. Для многих такое состояние продолжится еще долгое время, но появляются и такие, и их становится все больше и больше, которые приобретают наряду с интеллектуальным сознанием (которым они продолжают пользоваться вполне) также и иной способ сознания — «новый род ясновидения», которое, не затрагивая интеллекта, даст человеку возможность новой ориентации по отношению к природе и ее силам, к человечеству и к духовной жизни. Изучение научных трудов, касающихся духовной жизни человека в древние времена, показывает, что интеллект не является первичным нормальным сознанием человека. В Библии Адам, Авраам и Моисей общаются с Богом, как с равным. Сознание человека древних времен — некоторые ученые называют его «мифическим сознанием» — было ясновидением, исключавшим использование разума.

Разум, в современном смысле этого слова, выявляется не раньше чем 5000 лет тому назад, примерно в то же время, когда впервые возникает письменность. Рудольф Штейнер считал, что духовное строение человека находится в процессе непрерывного развития, и с 1910 года определенно выражал свое пророческое мнение по данному вопросу.

В связи с этим Рудольф Штейнер несколько раз обращает внимание на Соловьева, как на предтечу такой будущей душевной жизни, в которой интеллект и высшее сознание не исключают друг друга, а дополняют — как сон и явь./

В докладе, прочитанном 19 сентября 1911 года *, Рудольф Штейнер заговорил о Соловьеве (вероятно, впервые): «Мы знаем, что еще много пройдет времени, пока люди научатся духовно созерцать. Но в двадцатом веке это развитие начнется, и в течение трех тысячелетий все больше и больше людей дойдут до этого. Ближайшие три тысячи лет человечество посвятит этому. Но для того чтобы это могло произойти, развитие, под влиянием духовного руководства человечества, пойдет в том направлении, что люди смогут добиться все большего понимания оккультной жизни... Это развитие идет в двух главных направлениях. Одно состоит в том, что существует так называемая западная философия и что самые элементарные понятия духовного мира исходят из самих основ философии. И интересно, что оказывается, если посмотреть в общем, что произошло в науке западной культуры? Окажется, что некоторые люди начинают мыслить чисто интеллектуально, другие основываются на почве религиозной жизни, — иные же принадлежат к обеим группам и одновременно переполнены тем, что может дать только общее основное воззрение духовного мира. Повсюду видна духовная жизнь, исходящая из западной философии. Я хочу только назвать Владимира Соловьева, русского философа и мыслителя, истинного ясновидца, несмотря на то, что только три раза в жизни ему удалось увидеть чистый духовный мир: в первый раз — девятилетним мальчиком, во второй раз — в Британском музее, а в третий раз — в пустыне, в Египте, под египетским звездным небом. Тогда его окружило то, что видно лишь ясновидящему. И из этого в нем расцвело то, что выразилось как видение будущей эволюции человечества».

В лекции «Интимность кармы» ** Рудольф Штейнер говорит о Соловьеве следующее: «Для тех, кто причастен к оккультной, духовной жизни, оказалось что-то весьма достопримечательное. Люди, которые сопереживали то, что происходит в духовном мире вокруг нас примерно в восьмидесятых-девяностых годах прошлого века, могли оккультно воспринимать влияние одной достопримечательной личности — я привожу только один пример из многих, — но это влияние было таким, что люди при этом

* Сочинения и доклады Рудольфа Штейнера в принципе заново изданы в «Rudolf Steiner Gesamtausgabe» (Rudolf Steiner Verlag, Dornach, в 350 томах), и переводы здесь указаны сноской на «G. A.» и номер тома. — Доклад был прочитан в Локарно, G. A. 130, с. 32.

** «Интимность кармы». — Лекция, прочитанная в Вене 9 февраля 1912 года, G. A. 130, с. 271.

себя не совсем хорошо чувствовали. А те, которые могли воспринять влияние очень далеко живших современников, чувствовали эфирные лучи, исходящие от одной личности; но эти лучи не были вполне гармоничны. Наступил новый век, и современники почувствовали, что влияния стали гармоничными. Что же случилось? Я укажу вам сейчас на причину: 12 августа 1900 года умерла личность, недостаточно оцененная, — Соловьев. У него было эфирное тело, которое светилось, но его голова, интеллект, хоть Соловьев и был великим философом, не поспел за душой. Велико и прекрасно его мышление, но его сознательная философия не была столь ценной, как то, что он нес в своей душе. Голова этому мешала, и поэтому его оккультное влияние было негармоничным. Когда он умер и мозг его отделился от эфирного тела, эфирное тело продолжало светиться в эфирном мире, оно освободилось от его мышления, которое на него больше не влияло, и сияло совершенно замечательно».

Весной 1912 года Рудольф Штейнер приехал в Хельсинки, чтобы прочесть цикл докладов «Духовные существа в небесных телах и природе». 11 апреля он прочел доклад специально для русских, приехавших в Финляндию*, а через год, 5 июня 1913 года, он снова прочел лекцию «только для русских» в рамках цикла докладов об «Оккультных основах Бадаватгита»². (Штейнера пригласили русские друзья прочитать этот доклад в России, но русское правительство его не впустило.) В этих удивительных лекциях Штейнер говорил о том, как прекрасна русская молодая душа народа («архангел русского народа»), какое у нее удивительное будущее и как она расцветет в шестой послеатлантической культуре, если русский народ окажется достойным ее.

/Культурные эпохи Штейнер определял, во-первых, эмпирически, исходя из исторического наблюдения; великие мировые культурные эпохи проходят примерно через двухтысячелетний цикл: та мировая культурная эпоха, центром которой являлись Египет и Вавилон, достигла своего расцвета в третьем и втором тысячелетиях до Р. Х.; греко-римская культурная эпоха продолжалась с начала первого тысячелетия до Р. Х. до конца первого тысячелетия после Р. Х. (Ее влияние, конечно, продолжалось и после.) Также и первая земледельческая культурная эпоха, исходящая из Персии, как видно, достигла своего расцвета в пятом и четвертом тысячелетиях до Р. Х. Во-вторых, Штейнер указы-

* Эта лекция в свое время была плохо записана и плохо переведена на русский язык. Версия, здесь цитируемая, является переводом немецкой записи. Немецкий оригинал: G. A. 158, с. 203.

вал на то, что эмпирическое наблюдение сходится с астрономическими эпохами, которые следуют из подразделения «великого платонического года» на 12 частей. Этот «великий год» равняется 25 920 солнечным годам и объясняется тем, что весеннее равноденствие начинается из года в год все раньше и раньше на очень короткое время, но так, что через 2160 лет весна начинается на месяц раньше. Если следовать знакам зодиака, 2000 лет тому назад, во время греко-римской культурной эпохи, при весеннем равноденствии солнце стояло в знаке «Овен», а теперь — в знаке «Рыбы». В течение 25 920 лет весна как бы проходит через все 12 знаков, а двенадцатую часть, т. е. 2160 лет, Рудольф Штейнер считал «точным» периодом каждой «культурной эпохи».

По этому расчету, шестая, послееатлантическая, эпоха наступит приблизительно через 1600 лет, когда весеннее положение солнца войдет в знак «Водолея». (Выражение «послееатлантическая эпоха» совпадает примерно с геологическим понятием «последнеледниковый период».)/

В лекции, прочитанной 11 апреля 1912 года, Рудольф Штейнер говорит: «Духовное содержание теософии может найти та душа, которая жаждет и томится по духовному содержанию... Я знаю, что русская народная душа томится по том духе, который выражен в теософии. Она томится всеми силами, на которые она способна... Наиболее трагично это предстало перед моими глазами... около 1900 года. Это было тем более трагично в то время, ибо тогда нечто бросалось в глаза, что я сам себе мог правильно объяснить лишь намного позже; в тот момент мне стало ясно, как мало мы, в сущности, понимаем русскую народную душу. Мы, в Западной Европе, познакомились с очень многим из России, и очень многое из России произвело на нас большое, могущественное впечатление; мы познакомились с великими импульсами Толстого, с психологией Достоевского, которая так потрясла Западную Европу, и, наконец, познакомились с таким духом, как дух Соловьева, который повсюду производит впечатление — если только ему разрешат на себя повлиять; он точно такой, как он пишет. И то, что он писал, видно в правильном свете лишь тогда, когда читатель чувствует стоящую за ним русскую народную душу. И эта русская народная душа может высказать намного больше, чем даже сам Соловьев мог высказать, так как многое, принятое Западной Европой, действует на наши сердца и мешает. Подумайте, дорогие друзья, о выражении «чувство ответственности» и запомните, что ваше задание заключается в том, чтобы вы оказались достойными русской народной души и что вы должны понять томление русской народной души согласно

сверхличной теософии. Если вы поймете то, что является самым сокровенным импульсом теософии, тогда вам придется задать целый ряд вопросов, которые могут исходить только из русской души: душевные вопросы к духовным вопросам теософии. Я лично испытывал столько благородных, прекрасных, хороших выражений чувств из Восточной Европы, столько подлинного, истинного, столько человеческой любви и доброты, столько человеческого сострадания, безгрешного чувства, как таковое можно себе представить, столько тонкого, интимного наблюдения того, что существует в мире, столько интенсивной точной связи с силами бытия! И исходя из таких добрых, красивых и благородных чувств, люди, принадлежащие к русскому народу, задавали мне очень много вопросов, которые необходимо задавать, потому что они такие, что без ответа на них человечество в будущем не сможет существовать. Вопросы, которые могут быть заданы только людьми из Восточной Европы: их мне задавала до сих пор только русская народная душа, русская народная душа на возвышенном уровне. Мне часто приходилось думать, что дети этой народной души еще имеют возможность понять свою народную душу, понять, к чему эта народная душа стремится, как много еще их отделяет от самой народной души. Поэтому не бойтесь искать путь к вашей народной душе, путь, который вы можете найти, если вы захотите. В душе вашего народа вы найдете те вопросы, без ответа на которые человечество в будущем не сможет жить. Но не бойтесь при этом выходить за пределы ваших личных интересов; запомните чувство вашей великой ответственности по отношению к русской народной душе; запомните это чувство, так как в будущем народная душа будет нуждаться в своих детях, в людях, чтобы достигнуть своей цели».

В цикле «Симптоматология истории» * Р. Штейнер опять говорит об особой связи Соловьева с русским народом и западной культурой.

/С начала XV века Штейнер отмечает три разных европейских, национальных и религиозных подхода к «феномену действующего импульса Христа». В Восточной Европе этот подход был подготовлен и вызван расколом между Западной и Восточной Церквями в девятом веке, подстроенным папой Николаем Первым и константинопольским патриархом Фотием. Это повело к перемещению Христова импульса с его особой интенсивностью в восточную часть Европы и к созданию там истинного «Христо-

* «Симптоматология истории» переведена по изданию 1842 г. Доклады прочитаны в Дорнахе 2 и 3 ноября 1918 года.

ва народа», к «метаморфозе Христова импульса», причем люди, принадлежащие к этой области европейского востока, открывали свои души продолжавшемуся влиянию Христова импульса, продолжающейся актуальности Христова дуновения. Так сложилось, что эта метаморфоза отодвинулась на восток и что *русский народ в самом широком смысле слова* стал в европейской цивилизации этим самым «Христовым народом»!

Другой подход повел к тому, что «духовная власть Христа превращена в светскую власть Церкви», и в то же самое время появление Христа стало вопросом светской мощи «и повело к перепутыванию вопросов светской мощи и церковной администрации». Этот основной подход к Христову импульсу исходил из Рима и выразился самым ярким образом в иезуитизме. Все те народы, на которые Рим влиял таким образом, приняли характер «церковного народа». «В области истинного церковного народа существует также подход, который диаметрально противоположен иезуитизму, подход, который желает полного отсутствия духовного момента во внешних правительственных соотношениях. Он желает, чтобы Христов импульс действовал на души и только косвенным путем, через души, на внешний мир». Это, исходя из Гете, называется гетианизмом.

Третий подход возник в Европе сначала у народностей кельтской культуры. Это — «антидемократический, организованный, аристократический элемент» с «сильным стремлением к жизни в социальной общине, но с присутствием приказывающих и служащих, руководителей и руководимых». Имагинативным прообразом этого социального идеала является король Артур³, круглый стол и его рыцари. При таком походе «социальная жизнь была организована» и «духовный элемент представлен как включенный в социальный». Таким образом, на западе Европы, и особенно среди населения, говорящего по-английски, развился характер, который можно назвать «народом лож». При этом самом западном подходе к Христову импульсу сам импульс «становится под вопрос», «ослабляется даже больше», чем у церковного народа. Это ведет в результате к *деизму*⁴, к мировоззрению современного просвещения. «Бог создал мир и с тех пор отошел в сторону». При этом подходе «Христа снижают и превращают в учителя». «У церковного же народа «Христос — *король*», и у Христова народа — «Христос — *дух*»./

«...Что это значит, когда говорят, что там образовался Христов народ?.. Это значит, что в Восточной Европе всегда были люди, которые тесно связаны с Христовым импульсом, и люди, у которых Христов импульс определенным образом всегда обнов-

ляется. Христос всегда присутствует как внутренняя аура, пронизывающая мышление и чувства этого народа. Может быть, нельзя найти более ясного внешнего непосредственного доказательства того, что я сейчас сказал, чем такая личность, как Соловьев, великий философ русского народа в новейшее время; читайте его и почувствуйте, как, несмотря на все качества, о которых я упомянул, говоря о Соловьеве с другой точки зрения, в него продолжает вливаться то, что можно называть инспирацией Христа; таким образом, Соловьев представляет себе всю форму внешней социальной жизни человека так, что Христос есть король, невидимый Христос есть король человеческой социальной общины; таким образом, все пронизано Христом, так что каждое действие, которое совершает человек, в сущности, потому совершается, что Христов импульс действует вплоть до мускулов. Чистейший, прекраснейший представитель Христова народа это философ Владимир Соловьев».

Штейнер упоминает Соловьева в этой лекции еще два раза: «Соловьев как бы желает поднять земной мир на уровень божественного мира. Он не желает снижать божественный мир до уровня земного мира, в противоположность иезуитизму, а наоборот, <хочет> возвысить то, что находится здесь, внизу, на уровень духовного мира. У настоящего Христова народа это желание в сущности его характера. Это выражает и Соловьев довольно ясно, хотя и не всегда».

В 1924 году, в самом конце четвертого цикла, в одной из последних его лекций Штейнер снова говорит о Соловьеве:

/Речь идет о так называемых кармических докладах, которые д-р Штейнер прочел в последний год своей жизни. Эти доклады изданы под заглавием «Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge» *. В этих докладах Р. Штейнер сообщил свои знания о конкретных и индивидуальных связях перевоплощения личностей, известных в истории. До того он нигде не упоминал об этом или говорил только в исключительных случаях, так как ему казалось, что слушатели его недостаточно созрели для восприятия таких сведений. Штейнер поставил условием, чтобы подобного рода сообщения никогда не передавались в сокращенном виде, а только в полном тексте. Д-р Штейнер сказал, что собирается назвать некоторые индивидуальные воплощения и перевоплощения «как примеры», чтобы показать, «как выдающиеся личности» современности вносят прошлое в эту современность»./

* G. A. 238, с. 126.

«...Я хочу привести теперь другой пример, который всем вам может быть очень ценен, говоря о котором, я готов почти отпрянуть, боясь говорить об этом легкомысленно, *но который так глубоко вводит нас во всю духовную обстановку современности, что я не могу не привести именно этот пример...* Я хочу упомянуть личность, которая необыкновенно характерна для того, что переносится из прошлого в современность, и для того, как это переносится. Я часто указывал, и это вам известно также из внешней истории, что в четвертом веке состоялся *Никейский собор*, тот Собор, на котором для Западной Европы было принято решение о правоте афанасианства и на котором был осужден арианизм. Это был Собор, на котором проявилась вся ученость личностей, игравших роль в первые христианские века, на котором спорили с действительно глубоко идущими идеями, где душа человека еще имела совсем другое устройство, где душа человека считала само собой разумеющимся жить непосредственно в духовном мире и где со смыслом можно было спорить о том, был ли Христос Сыном одинаковой сущности с Отцом или лишь подобной сущности с Отцом. Это последнее утверждали ариане. Мы не будем сегодня углубляться в догматические различия обоих утверждений, но мы должны иметь в виду, что речь идет о необыкновенно остром рассуждении, которое обсуждалось с помощью интеллекта той эпохи.

Если мы сегодня остро мыслим, мы это делаем как люди. Сегодня все люди остро мыслят. Я это говорил часто: люди очень разумны... Сегодня они умеют мыслить — не правда ли? Это немного, но люди сегодня это умеют: я могу быть очень глупым, но могу мыслить... Люди умеют сегодня мыслить. Тогда было не то, что люди умели мыслить, тогда они ощущали мысли как *инспирацию*. Тот, кто остро мыслил, ощущал себя под Божьей благодатью, и мысль была своего рода ясновидением. Это было абсолютно так еще в четвертом веке после Р. Х. И те, кто слушал мыслителя, ощущали также немножко и эволюцию его мышления.

На этом Соборе присутствовала личность, которая принимала участие в этой дискуссии, но которая была в высшей степени огорчена исходом Собора; она старалась тогда привести аргументы для обеих сторон. Эта личность приводила серьезные аргументы как в пользу арианизма, так и в пользу афанасианизма, — и если бы ее мнение было принято, вышло бы, несомненно, что-то совершенно другое. Не получилось бы своего рода гнилого компромисса между арианизмом и афанасианизмом, а получился бы синтез, такой синтез, который произвел бы, возможно, что-то

очень великое (не следует конструировать историю, но для пояснения это можно сказать), что привело бы к тому, что человеческое внутреннее божественное было бы гораздо интимнее связано с божественным мирозданием. По решению Собора, как афаназианизм представил это впоследствии, человеческая душа была бы совершенно отделена от своего божественного начала, и считалось даже ересью говорить о Боге внутри человека.

Если бы арианизм победил во всем, то, конечно, говорилось бы много о божественном начале в человеке, но никогда не происходило бы этого с необходимым внутренним благоговением и необходимым внутренним достоинством. Арианизм сам по себе, один бы смотрел на человека на каждой ступени как на воплощение находящегося в нем Бога. Это верно также и в отношении всякого зверя, всего мира, каждого камня, каждого растения. Это мнение ценно только тогда, если оно одновременно содержит в себе стремление подниматься все выше и выше в развитии, чтобы найти Бога. Утверждение, что мы имеем божественное в себе на любой ступени жизни, имеет только тогда смысл, если понимаешь это божественное в постоянном *стремлении подняться* «к себе самому», у которого мы еще не находимся. Но синтез обоих взглядов, несомненно, был бы достигнут, если бы та личность, о которой я говорю, могла бы добиться на Соборе сколько-нибудь решительного влияния.

Эта личность ушла глубоко неудовлетворенной в своего рода египетское уединение, жила особо аскетически, будучи основательно осведомленной — тогда, в четвертом веке, — обо всем, что было настоящей духовной субстанцией христианства; может быть, была одним из наиболее осведомленных христиан, живших тогда, но она *не была борцом*.

Даже манера, с которой эта личность выступала на Соборе, была подходом человека, спокойно, со всех сторон взвешивающего, но полного необыкновенного энтузиазма, только не по отношению к мелочам или односторонности; человека, который был, я хочу сказать, полон отвращения, — это было бы неправильным выражением, — но который был очень огорчен тем, что не смог ничего провести, так как он был вполне убежден, что для христианства было бы благом, если бы его взгляды проникли в него.

И он ушел в своего рода уединение, был отшельником до конца жизни, но отдался особому пути — *исследованию происхождения инспирации мысли*.

Мистическое углубление этой личности шло туда, где можно понять, откуда мысль берет свою инспирацию. Как бы в одной большой тоске это шло: найти в духовном мире происхождение

мышления. И эта личность была в конце совершенно заполнена этой тоской.

Она умерла в тоске, не найдя конкретного ответа на этот вопрос. Его не было. Время тогда было неблагоприятным.

Итак, эта личность переживала нечто своеобразное, проходя через смерть. Десятки лет после смерти она могла смотреть назад, на земную жизнь, видя все время, как эта земная жизнь пропитана тем, к чему эта личность пришла в самом конце. Она могла видеть в своем обратном созерцании, которое началось с момента смерти, непосредственно видеть, *как человек мыслит*.

Разрешения этого вопроса еще не было. Это важно. И хотя не было мысли, отвечающей на этот вопрос, личность эта сразу же после смерти смотрела в замечательно ясных имажинациях в интеллигенцию мироздания. Не мысль этого мироздания видела она — она бы это увидела, если бы то, о чем она тосковала, пришло бы к своему заключению, — не мысли мироздания видела она, но *образы мысли мироздания*.

Итак, эта личность жила между смертью и новым рождением в состоянии равновесия между мистическим имажинативным видением и острым мышлением прошлого, бывшего, однако, в течении, не пришедшем к заключению.

Сперва кармически оформленная мистическая склонность победила. Эта индивидуальность рождается в Средние века монахиней, ясновидящей, развившей чудесные видения духовного мира. Склонность к мышлению сперва ушла на задний план, а склонность к видениям выдвинулась на передний план. Чудесные видения с одновременной мистической самоотдачей Христу, с необыкновенно глубоким проникновением души видениями видимого христианства, видениями, в которых Христос являлся во главе кротких, несорящихся толп, толп, которые хотели распространить христианство своей кротостью, как это не было еще в реальности никогда на земле... Но это было в видениях монахини: очень интенсивное христианство, не подходившее к тому, что потом развилось в новой форме как христианство.

В течение жизни эта монахиня, эта ясновидящая, эта провидица, не оказалась в конфликте с позитивным христианством, но она выросла из позитивного христианства; она выросла сначала в индивидуальное своеобразное христианство — в христианство, которого, в сущности, на земле позже совсем не существовало. Так что той личности — я бы сказал — мирозданием был задан вопрос, как осуществить это христианство в новом воплощении в физическом теле.

И сразу же, когда эта ясновидящая, провидица, проходила через врата смерти, уже некоторое время витали перед ней отзвуки старого интеллектуализма, инспирированного интеллектуализма. Видения были, я бы сказал, как бы пронизаны идеями.

И тогда в поисках человеческого тела эта индивидуальность стала Соловьевым, *Владимиром Соловьевым*.

МОЙ ХРАМ, ДУХОВНОЕ ОДИНОЧЕСТВО ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Поразительно, насколько Вл. Соловьев к концу жизни идет прямо к антропософии. То, что он недостаточно боролся за единую Церковь в своем прошлом воплощении в четвертом веке, о котором говорит Рудольф Штейнер в той части кармической лекции, которую я здесь привела, и «ушел в пустыню», его явно мучило до конца жизни. Конечно, в глубоком подсознании и он старался сделать в этой жизни то, что ему не удалось тогда. Соловьев страстно боролся за единую Церковь, за единую правду в философии, за догматическое согласие, а не за компромиссы, за единую традицию. Спор о догматах в Никее, в сущности, тоже шел о единой Церкви (как будто о том же самом, чего хотел Соловьев, но фактически о противоположном), до тех пор пока он понял, что все эти попытки к объединению Церквей являлись лишь абстракциями, лишенными смысла, даже иллюзиями, действующими против смысла, ложными идеями, которые фактически исходят от страшного облика императора Константина, председательствовавшего в Никее, сияющего золотом и драгоценными камнями, как архангел Михаил, несмотря на то, что он не хотел быть христианином и для которого единая Церковь была важна только потому, что мощь одной, неразделенной Церкви была ему полезна.

Но к концу своей короткой жизни он понял, что на земле София еще не может воплотиться, что Она спускается на землю, что Она очень близка, но что душа человека не выросла до Софии, она поражена Люцифером, и человек не поднялся до того, чтобы в его душу спустился Христос. Поэтому и соборности, соборной Софии, на земле быть не может. В наше время были отдельные люди, достигнувшие этого состояния, но Соловьев был совершенно одинок в этом отношении. Он страстно искал людей, сознательно поднявшихся над уровнем материализма. /В данном случае я имею в виду материализм как способность мыслить только физическим мозгом./ Он находил их среди поэтов. Думаю, на этом зиждилась его любовь к Фету, Величко, Случевскому. Но у по-

этов духовность подсознательна и необязательно приводит к нравственности. Какую это у него вызвало тоску, видно из его речи о Лермонтове *: «О природе загробного существования мы ничего достоверного не знаем, а потому и говорить об этом не будем. Но есть нравственный закон, столь же непреложный, как закон математический, и он не допускает, чтобы человек испытывал после смерти превращения произвольные, не обоснованные его предыдущим нравственным подвигом. Если жизненный путь продолжается и за гробом, то, очевидно, он может продолжаться только с той степени, на которой остановился. А мы знаем, что как высока была степень прирожденной гениальности Лермонтова, так же низка была его степень нравственного усовершенствования. Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга — развить тот задаток, великолепный и божественный, который он получил даром. Он был призван сообщить нам, своим потомкам, могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, — но этого мы от него не получили. Мы можем об этом скорбеть, но то, что Лермонтов не исполнил своей обязанности к нам, конечно, не снимает с нас нашей обязанности к нему. Облегчить бремя душ (умерших) — вот наша обязанность. И у Лермонтова с бременем неисполненного призвания связано еще другое тяжелое бремя, облегчить которое мы можем и должны. Облекая в красоту формы ложные мысли и чувства, он делал и делает еще их привлекательными для неопытных, и если хоть один из малых сих вовлечен им на ложный путь, то сознание этого, теперь уже невольного и ясного для него, греха должно тяжелым камнем лежать на душе его. Обличая ложь воспетого им демонизма, только останавливающего людей на пути к их истинной сверхчеловеческой цели, мы, во всяком случае, подрываем ту ложь и уменьшаем хоть сколько-нибудь тяжесть, лежащую на этой великой душе. Вы мне поверите, что прежде чем говорить публично о Лермонтове, я подумал, чего требует от меня любовь к умершему, какой взгляд должен я высказать на его земную судьбу, — и я знаю, что тут, как и везде, один только взгляд, основанный на вечной правде, в самом деле нужен и современным и будущим поколениям, а прежде всего — самому отошедшему».

Эта тоска так же ясно выражена в шуточных стихах о Фете **::

Жил-был поэт
Нам всем знаком.
Под старость лет
Стал дураком,

* Сочинения. Т. 9. С. 348.

** Стихотворения. С. 19.

а также:

Поговорим о том, чем наша жизнь согрета:
О дружбе Страхова, о камергерстве Фета.

Когда Фет умер, Соловьев очень чувствовал его посмертную тоску:

Памяти А. А. Фета

Он был старик давно больной и хилый;
Дивились все — как долго мог он жить...
Но почему же с этою могилой
Меня не может время помирить?

Не скрыл он в землю дар безумных песен;
Он все сказал, что дух ему велел, —
Что ж — для меня не стал он бестелесен,
И взор его в душе не побледнел?

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы,
И скорбный стон с дрожащею мольбой...
Непримиренное вздыхает сиротливо,
И одинокое горюет над собой.

В своей поэзии Соловьев признавал свое прошлое и современное и заявлял свои намерения на будущее:

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

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

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

/Что значит этот «храм» Соловьева? Ясно, что это понятие включает в себя идею невидимой *«Церкви»* как нераздельно единой общины всех людей во всеобъемлющем духе, т. е. для Соловьева — Христа. Эту высшую общину всех он представлял себе как *«Софию»*, и одновременно София значила для него *мудрость*, т. е. нераздельно единую науку об истине, в которой все соединено,

потому что, так же как истина существует или нет, так же наука о ней может быть только одна. Неистинная наука — не наука./

Не надо быть ясновидящим, а <нужно> только любить правду и уметь читать добросовестно, чтобы понять, где источник каждой книги, действия, лекции, каждого слова, написанного или сказанного Соловьевым.

Если человек ищет пути к истине и мудрости, к Христу и Его Матери, он найдет его сегодня только в антропософии и во вдохновленном ею искусстве, архитектуре, скульптуре, речи и драматическом искусстве, движении и музыке.

/Под руководством Рудольфа Штейнера в течение десяти лет, с 1912 по 1922 год, в Дорнахе, в Швейцарии, на месте, которое называлось Кровавая Горка, а теперь называется Горка Гетеанума, было построено здание, величайшее произведение искусства, архитектуры, скульптуры и художества. Это здание было посвящено художественным дисциплинам евритмии, речи, драмы и музыки, заполненным новыми импульсами Рудольфа Штейнера и его гениальной супруги-соратницы Марии Штейнер. Это здание — по мнению автора — было художественным выражением заветного «храма» Соловьева.

Здание не было закончено, оно сгорело до основания вследствие поджога в ночь под Новый год, в 1922 году, — «пламенеющее победными огнями» — как это представлял себе Соловьев. Как бы насмехаясь над духовными огнями, преступники подожгли произведение искусства, построенное из дерева, и таким образом «пламенеющий» храм был уничтожен. Но это здание было лишь представлением истинного храма духовной общины человечества, которая невидима, но не уничтожена./

Я не говорю о компромиссах, которые делают многие из тех, кто называет себя антропософами, а говорю о чистой антропософии. Конечно, соблазн закрепить, огородить всякий священный импульс учреждением очень велик, велик он также и в антропософских кругах. То, что произошло с Соловьевым, когда его мечта о соединении Церквей разбилась, снова произошло после смерти Рудольфа Штейнера среди тех, кто старался следовать его идеям и идти по его стопам. Оказалось, что всякая попытка организовать и направлять религиозную и духовную жизнь человека обречена на неудачу из-за «несовершенства людей». Невидимая, единая, высшая община людей, будь то Церковь или что-либо другое, на физической земле неосуществима.

В сказаниях и легендах, которые распевали неграмотные миннезингеры в Средние века, говорится, что чаша Грааля невидима и ее будущий хранитель, сын Парсифаля Иоганн, находится на Востоке, т. е. не на земле еще. Но он будет жить на земле, и тогда многие увидят Христа в Его теле воскресения. Постепенно Его уже начинают видеть, и конечно, не через внешнюю Церковь. В будущем Его увидят многие, и вождем этой эпохи будет Владимир Соловьев.





Ю. Н. ДАНЗАС

Религиозный путь русского сознания

<Вл. Соловьев>

<...> Более определенные формы теократической мечте постарался придать Соловьев. Из всех великих русских мыслителей он был единственным, кто получил серьезную философскую подготовку, и благодаря этому лучше, чем они, умел различать между абстрактной идеей и ее воплощением. Освобождаясь от тумана славянофильских идей, он пошел по пути, проложенному Чаадаевым, и понял, что христианский универсализм уже конкретизировался в том римском идеале, который внушал русской мысли почти суеверный ужас. При этом Соловьев так и не смог освободиться от остатков анархического мистицизма, личная умственная работа смогла привести его к Вселенской Церкви, но не помешала ему погрузиться в водоворот идей, выходящих за пределы христианской еклесиологической концепции. Помимо догматов Церкви, в его философских произведениях присутствуют элементы древнего гнозиса, рассуждения об изначальной противоположности мужского и женского начал, о Премудрости — эманации непознаваемого Божества и восполнении творящего Слова. В отличие от его католических убеждений, которые никто в России не хотел воспринимать всерьез, этот «софиологический» аспект философского и богословского наследия Соловьева оказал решающее влияние на русскую мысль. <...>





Ю. Н. ДАНЗАС

Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии

Ныне русская религиозная мысль проходит через полосу острого кризиса. Мистическое направление, которое уже с большой силой заявило о себе в русской интеллектуальной среде перед революцией, теперь достигло полного развития у русских эмигрантских мыслителей, в частности у тех из них, что сгруппировались вокруг Православного богословского института в Париже. Здесь говорят о некой «новой богословской школе» *. Несколько раз эти мыслители сами применяли для мистического направления, ими представленного, термин *неогнозис* или *православный гнозис*. На самом деле речь идет не о разрыве с Православной Церковью, но о расширении ее догматического учения, посредством приспособления к нему концепций, которые хотят представить как составную часть наследия, хотя и несправедливо оставленную официальной Церковью в пренебрежении. И именно во имя этого наследия о. Сергей Булгаков, стоящий во главе Богословского института в Париже, формулирует некое учение, называемое софиологическим и основанное на понятии Премудрости Божьей как ипостаси, идее (в платоновском смысле) творения, со-вечной Творцу. Учение это представлено им во многих солидных работах, одна из которых, «Свет невечерний», датируется временем, когда автор еще не был рукоположен в священники и еще не покинул Москву **. С того времени о. Булгаков развил свои идеи в серии работ, по большей части опубликованных в Париже, среди которых следует отметить следующие: «Купина неопалимая» ***,

* См. речь о. Сергия Булгакова по случаю 10-й годовщины этого института в журнале «Путь», № 47 (апрель—июнь 1935).

** Свет невечерний. М., 1917.

*** Paris: YMCA-Press, 1927.

«Друг жениха» *, «Лестница Иаковля» **, «Икона и иконопочитание» *** и особенно «Агнец Божий» ****, первая часть большой работы «О Богочеловечестве», этот последний труд, по-видимому, должен обобщить софиологическую доктрину автора *****. Следует еще упомянуть работу «Ипостась и ипостасность» ^{6*}, опубликованную в Праге, и серию статей в русском философском журнале «Путь», уже десять лет издающемся в Париже, некоторые из которых принципиально важны для тех, кто хочет понять эволюцию мысли автора. В опубликованной на французском языке работе «Православие» ^{7*} содержится только легкий намек на софиологическую доктрину (с. 208), и французский читатель едва ли может догадаться о значимости этой доктрины для автора и о накале вызванной ею полемики.

В самом деле, уже с 1927 г., митрополит Антоний ¹, глава русского епископата (в настоящее время находящегося в Карловцах) выступил против софиологических идей о. Булгакова и потребовал его осуждения преосв. Евлогием ², в церковном подчинении которого находится автор. Этому последнему о. Булгаков представил оправдательный доклад, и дело не получило продолжения, т. к. осложнилось распрями, возникшими между юрисдикциями, раскалывающими Русскую Церковь. Но с осени 1935 г. полемика возобновилась в форме, значительно более серьезной. 7 сентября 1935 г. в Москве митрополит Сергей обнародовал официальное осуждение, обвиняющее о. Булгакова в попытке возрождения гностических ересей. Этот последний защищается от него в новом оправдательном докладе, представленном преосв. Евлогию. Булгаков заявляет, что позволил себе только *теологумены* ³, открытые для последующей дискуссии, но в любом случае согласующиеся с традициями Восточной Церкви; он отвергает обвинение в гностицизме, указывая, что его учение свободно от дуализма, присущего древнему гнозису, и, следовательно, не может считаться происходящим от гностических систем, осужденных Церковью. Он

* Paris, 1928.

** Paris, 1929.

*** Paris: YMCA-Press, 1931.

**** Агнец Божий. Часть I. Paris: YMCA-Press, 1933.

***** Вторая часть появилась только что под названием «Утешитель». Paris: YMCA-Press, 1936.

^{6*} Прага, 1925.

^{7*} Paris: Alcan, 1932.

утверждает, что его «софиологическая» интерпретация догматов Творения и Искупления представляет собой лишь точное изложение концепций всегда в скрытом виде присутствовавших в учении Восточной Церкви и составляющих часть ее духовного наследия*. Тем не менее митрополит Московский в новом церковном постановлении от 27 декабря 1935 г. подтвердил уже вынесенное осуждение. А незадолго до этого, 30 октября 1935 г., Архиерейский Собор в Карловцах в свою очередь в весьма суровых выражениях осудил учение о. Булгакова. Кроме того, архиепископ Серафим (Соболев)⁴, живущий в настоящее время в Болгарии, недавно выпустил, при поддержке митрополита Антония, объемистый трактат «Новое учение о Софии-Премудрости Божьей»**, где система о. Булгакова подвергнута критике в резкой форме и осуждена в энергичных выражениях как аналог гностической системы Валентина. Автор распространяет это осуждение еще на двух русских мыслителей, о. Флоренского и Владимира Соловьева, которых можно рассматривать как предшественников о. Булгакова.

Из сказанного видно, что подавляющее большинство в Русской Церкви, представленной самыми авторитетными богословами, высказывается против софиологической доктрины***. Но у этого учения есть и горячие сторонники, готовые бороться за него: достаточно упомянуть о двух негодующих статьях: одна — г. Бердяева в журнале «Путь» (№ 49), другая — г. Ильина⁵ в газете «Возрождение» от 7 декабря 1935 — та и другая бурно протестуют против осуждения о. Булгакова. Мы — свидетели некоего идейного движения, которое, кажется, предвещает серьезные смуты внутри Русской Церкви. Тем не менее мы не будем оставаться на этой полемике. Здесь мы хотим прояснить следующее: как могло возникнуть обвинение в гностицизме и какие из идей, высказанных о. Булгаковым (и разделяемые группой мыслителей, входящих в «Общество Святой Софии»), могут напоминать философские измышления, восходящие к истокам восточного христианства. И в первую очередь мы должны вкратце проследить путь, пройденный софиологическим учением с той поры, как термин София был введен в русскую религиозную философию Владимиром Соловьевым.

* Текст осуждения, подписанный митрополитом Сергием, и два оправдательных доклада о. Булгакова были опубликованы в сборнике, вышедшем в Париже (YMCA-Press, 1935).

** София, 1935. — 514 с.

*** См. приложение.

* * *

Имя это, вероятно, удивит французского читателя, знающего о Соловьеве главным образом в связи с его ролью провозвестника церковного единства. Скажем сразу, что это лишь один из аспектов весьма сложного мировоззрения великого русского мыслителя, и при этом такой, какой оказал наименьшее влияние на философскую школу, вышедшую из Вл. Соловьева. Из сочинений Соловьева знаменитая работа «Россия и Вселенская Церковь» произвела неизгладимое впечатление на русскую мысль, не из-за тезиса о примате Рима, который он столь энергично защищал, но из-за идей, содержащихся в последней части трактата*, о Богочеловечестве, об обожении человека и в особенности о Софии. Для Соловьева София есть «универсальная субстанция. *Всеединство*».

«Владея ею, Бог владеет всем в ней, он есть полнота или абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и его превосходящая. Эта универсальная субстанция, это абсолютное единство есть сущностная Премудрость Божия (Хохма, София). Она владеет скрытой мощью всего, сама же во владении Бога, и притом трояким образом. Она сама говорит это: Он обладает мной в своем вечном существе... в безусловном действии... чистом и совершенном вселении...» **

«...Бог есть все. Он хочет в своей любви, чтобы все было Богом. Он хочет, чтобы вне Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы тем, что Он есть от века — абсолютным всем. Чтобы самой достигнуть Божественного всеединства, чтобы войти в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с Ним...» ***

«...необходимо допустить как принцип творения в собственном смысле отличный (от Творца) субъект, душу мира. Как сотворенная Богом, она не имеет вечного существования в самой

* Эта последняя часть написанного по-французски трактата представляет собой систематическое изложение мыслей, содержащихся в сочинении «Чтения о Богочеловечестве» (Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 3. С. 1—168). Эти «Чтения» датируются 1877—1881 гг.

** La Russie et l'Église universelle. Paris: Stock, 1922. Chap. III. P. 223. Цитаты даны в переводе Г. Рачинского. (Здесь и далее примечания редакции журнала «Путь». — *Примеч. ред.*)

*** Там же. Гл. IV. С. 230.

себе, но от века существует в Боге в состоянии чистой мощи как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует как идеальное дополнение Отцу, являющему собой вечную актуальность Божества» *.

«...В главе VIII Притчей Соломоновых, уже цитированных нами, сущностная Премудрость, Хохма, говорит нам (стих 22): *Jahveh qanqni reshith darco* — Яхве обладал мною как основанием (в подлиннике женский род) *nyti* Своего. Таким образом, вечная Премудрость и есть *reshith* — женское начало или верховный женственный принцип всякого существования, в то время как Яхве — Элохим, Троиственный Бог есть *rosh*, его действительное начало или активный главенствующий принцип. Однако, в соответствии с Книгой Бытия, Бог создал небо и землю в этой самой *reshith*, в своей сущностной Премудрости. Это обозначает, что эта Божественная Премудрость представляет не только сущностное и актуальное всеединство абсолютного существа или субстанцию Бога, но и содержит в себе объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия. Будучи завершенным единством всего в Боге, она становится также и единством Бога и внебожественного существования. Она представляет, таким образом, истинный смысл и цель творения, — принцип, благодаря которому Бог создал небо и землю. Если она субстанционально и от века пребывает в Боге, то действительно осуществляется она в мире, воплощается в нем, приводя его ко все более и более совершенному единству» **.

У нас нет необходимости увеличивать количество цитат, поскольку книга эта достаточно хорошо известна и доступна французскому читателю. Несколько фрагментов, которые мы только что процитировали, достаточно, чтобы понять, почему Соловьев может рассматриваться как родоначальник софиологического учения в современной русской религиозной философии и почему архиепископ Серафим в своем богословском трактате, направленном против о. Булгакова, распространяет и на него обвинение, сформулированное против этого последнего ***. Следует заметить, что Соловьев в своей книге, написан-

* Там же. Гл. IV. С. 235.

** Там же. Гл. IV. С. 241.

*** Булгаков в своей докладной записке иронически замечает, что софиологическая доктрина Вл. Соловьева, несмотря на некоторые сомнительные аспекты, была воспринята даже католической Церковью, поскольку Соловьев в своей книге «Россия и Вселенская Церковь» увязал с софиологией защиту первенства Рима. (Оправ-

ной по-французски, мог выражать свои мысли с меньшими недоговорками, чем в своих сочинениях, написанных по-русски и подпадавших под удар русской духовной цензуры, в то время весьма суровой. Поэтому в русских сочинениях Соловьева софиологические идеи выражены лишь в завуалированных понятиях, сознательно затемненных и сведенных порой к простым аллюзиям. Прежде устно, в личных беседах, а также в некоторых частных письмах он ясно говорил о *Софии*, выделяя в ней женственное начало творения, дополняющее Божественное мужественное начало*.

Это — поэтический идеал Вечной Женственности («das Ewige-Weibliche» Гете), но углубленный и слившийся с пантеистическими представлениями о пассивной материи, оплодотворяемой божественным духом и становящейся Матерью Жизни и Красоты. Соловьев во многом вдохновлялся Якобом Бёме и его мыслью об андрогинной природе человека, о первородном грехе, который был лишь разрывом между небесной *Софией* и земной Евой, и о мистическом смысле любви — стремлением возвратить первоначальный андрогинный образ человека. Г-н Бердяев отмечает**, что именно этой идеей вдохновлена широкоизвестная статья Соловьева «Смысл любви»***. Именно в ней содержится примечательное определение: «Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама Вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»****.

дательная записка в брошюре «О Софии Премудрости Божьей, Париж, 1935. С. 52.) Излишне говорить, что католическая Церковь никогда не принимала софиологии Соловьева, и им никогда не интересовались с этой точки зрения, поскольку автор «России и Вселенской Церкви», по крайней мере во время появления этой книги, не был католиком.

* См. в кн. «Россия и Вселенская Церковь», гл. VII, многочисленные намеки на эту идею, скрытую под неясной терминологией.

** См.: Путь. № 21. С. 39. Примеч.

*** Соловьев Вл. Собр. соч. Т. 6. С. 364—418.

**** Там же. С. 405.

Но хотя Соловьев весьма восхищался Бёме и английским мистиком Пордеджем, вышедшим из традиции Бёме *, и хотя ему доставляло удовольствие узнавать их мысли у Сен-Мартена и во всей мартинистской литературе, имевшей когда-то большой успех в России, он обладал эрудицией слишком серьезной и слишком глубокой, чтобы не обратиться к первоисточникам этого направления идей. От слабых отзвуков античных учений, им находимых у западных оккультистов и каббалистов, он обратился к неоплатонизму и античному гнозису. Он намеревался посвятить гностическим системам серьезную работу, но этот замысел не был осуществлен: первые работы на русском языке о гнозисе появились только в XX в., после смерти Соловьева. Но он заложил основы софиологического (по своему происхождению гностического) учения, положения которого, еще очень неясные, стали весьма действенным ферментом в развитии русской мысли.

Влияние этих идей проявилось различным образом. Следует признать, что у Соловьева понятие Софии слилось с унаследованным от Платона понятием космического Эроса, и именно эротический аспект этого учения сильно повлиял на некоторые направления русской литературы. Мы позволим себе процитировать здесь несколько фрагментов «Этюдov о Бёме» г. Бердяева **:

«С Вл. Соловьева начинается софиологическое течение в русской религиозной философии и богословии... Если сопоставить софианство Бёме и софианство Вл. Соловьева, то явное предпочтение должно быть отдано Бёме. Учение Бёме, как к нему ни относиться, отличается большой чистотой и отрешенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью, то оно всегда отличается этической ясностью, в нем нет никакой муты... К сожалению, о Вл. Соловьеве, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях, об этом свидетельствует его поэзия... У Вл. Соловьева был культ вечной женственности, т. е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести. София Вл. Соловьева вполне и исключительно космична, она не была созерцанием божественной Премудрости и не имеет, как у Бёме и Пордеджа, прямого отношения к Св. Троице... Трагическая

* «София» Пордеджа была опубликована в 1699 г.

** Путь. № 21. С. 52—56.

встреча Вл. Соловьева с Анной Шмидт, гениально одаренной мистичкой, свидетельствует о большом неблагополучии соловьевских софианских настроений и исканий.

Его оттолкнул и испугал непривлекательный, некрасивый образ А. Шмидт, самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить, потому что он искал софийной прелести и красоты, искал черты Афродиты земной... Культ Софии у Вл. Соловьева был вполне романтический, в нем не было религиозного реализма. Самое сознание Анной Шмидт себя Софией, Церковью и Невестой Вл. Соловьева определялось двойственностью соловьевских настроений и исканий... * Соловьев очень повлиял на русскую поэзию начала XX в., сообщив ей софианскую тему... Величайшему из наших поэтов начала века А. Блоку передалась вся замутненность соловьевских софианских настроений. Сам Вл. Соловьев верил во Христа и оставался верен христианству. Но русские поэты-софианцы большей частью верили в Софию, не веря в Христа... Русское богословское софианство, отличается от софианства поэтического. Наибольшие усилия достигнуть очищенного богословского учения о Софии, согласного с преданием, делает о. Булгаков в своих последних книгах. Он очень отходит от софианства Вл. Соловьева, и ему чуждо софианство Я. Бёме. О. <Сергий> Булгаков хочет быть теологом, а не теософом, в этом трудность его положения».

Эта длинная цитата обобщает разработку данной проблемы русской мыслью после Соловьева. «Мутное направление мысли», о котором говорит Бердяев, повлияло не только на русскую поэзию, но и на некоторые философские течения. Мы ограничимся здесь упоминанием г. Карсавина, который в небольшой книжке, опубликованной под латинским названием «Noctes Petropolitanae» **⁶ настаивает на идее женственного

* Г-н Бердяев цитирует в примечаниях писания г-жи Шмидт, называя их «одной из самых замечательных мистических книг на русском языке, но близкой к безумию». Мы, со своей стороны, более склонны видеть в ней скорее безумие, чем что-либо другое. Несчастная дамочка дала волю своим смутно-гностическим фантазиям, в которых Соловьев предстает как Параклит или Небесный Человек, жених Церкви или *Софии*, воплотившейся в г-же Шмидт. Соловьеву с трудом удалось избавиться от слишком экзальтированной поклонницы, с которой он познакомился сначала по переписке; после первой встречи с ней он говорил со смехом, что для того, чтобы играть роль Небесной Супруги, бедная женщина не обладает соответствующей внешностью.

** Петроград, 1921.

космического начала — нерасторжимого дополнения мужественному божественному Началу; согласно Карсавину, этот женственный принцип должен быть введен в догматическое определение Божественной Троицы и дополнить его.

Мыслители другого направления, идущего от Соловьева, вернулись к представлению о Софии, его очистили и приблизили к христианскому платонизму и к церковным традициям. Князь Сергей Трубецкой, после Соловьева наиболее проникнутый эллинизмом русский мыслитель, задумал большой труд о *Софии*, оставшийся, однако, на стадии замысла. Первое произведение большого масштаба, излагающее софиологическое учение — это труд о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» *. Именно с публикации этой книги и следует начинать историю современной софиологии, той самой, которую мы сегодня видим осужденной в лице о. Булгакова.

Архиепископ Серафим распространяет на этих двух мыслителей общий приговор, поскольку оба они стараются согласовать свои софиологические идеи с догматическим учением Церкви, ссылаясь в поддержку своей доктрины на патриотические и литургические свидетельства.

Следует, однако, отметить ощутимое различие между о. Булгаковым и его учителем о. <Павлом> Флоренским. Этот последний, исключив из своего учения то, что мы назвали «мутной примесью» соловьевских идей, т. е. эротический нюанс его концепции Божественной Женственности, не отбросил элемента каббалистического и оккультного, причудливо смешанного в его книге с цитатами из христианских источников. И если г. Бердяев говорит нам, что о. Булгаков хочет быть более теологом, чем теософом, то можно утверждать, что о. Флоренский был более теософом, нежели теологом. Его тяжеловесная книга, композиционно причудливая (она написана в форме писем к другу), прерываемая лирическими излияниями, переполнена цитатами из старой и новой мистической литературы, часто более чем сомнительного качества, вплоть до ссылок на Папюса⁷ и Сара Пеладана!⁸ Представлены у него и русские мартинисты, например, Сперанский, из которого о. <П.> Флоренский приводит следующую цитату: «В отношении к Отцу она (София) есть дочь Его: ибо составляет часть Его Сына. В отношении к Сыну по закону Отчей любви она есть сестра Его. В отношении же к закону в воспроизведении она есть Его неве-

* М.: Путь, 1914.

ста... Сын передал устройство закона бытия жене. Себе же оставил закон любви» *.

О. <Павел> Флоренский нашел, что, хотя в этой формуле и имеется, возможно, пантеистический оттенок, «основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего». Сам он опирается главным образом на толкования Писания св. Афанасием, но охотно добавляет к ним все апокрифы Старого и Нового Заветов, в частности «Пастыря» Ерма. И в софиологических формулах, которые он пытался вывести сам, мы видим его колебания между пантеизмом и неким модализмом, делающим из Софии дополнение к Божественной Троице. В другом случае — это «монада», то есть некая реальная «единица». Также «София есть Великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого источника Жизни». София также есть «Ангел-Хранитель, идеальная личность мира... Она — образуемое содержание Бога-Разума, психическое содержание Его... Пронизанная Троичной Любовью, София *религиозно*, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим...» Автор основывается на «Пастыре» Ерма, говоря о Софии как о «предшествующем миру зоне». В другом месте он дерзновенно именует ее «Четвертым лицом Троицы», поскольку она «участвует в жизни Троиипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не единосущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не есть Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному». У Софии — множество аспектов, она есть прежде всего: «Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом». Она — также: «очищенное во Христе естество твари или — Церковь в ее небесном аспекте». Она — также: «Церковь в ее земном аспекте», т. е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово. Она «есть Дух, поскольку Он обожил тварь». Но «Дух Святой являет себя в твари как Девство... В этом смысле София есть *Девство*... есть Мариам...»

* Там же. С. 332.

«Только София, одна лишь София есть существенная Красота во всей Твари» *.

Эти разнообразные определения не лишены, на наш взгляд, некоторых противоречий, и основную мысль автора трудно вычленить. Все держится на весьма разнообразных источниках, которыми он вдохновлялся, порой приближаясь более к Каббале, нежели к христианской догматике. Но он очень настаивал на аргументе, который считал решающим для почитания Софии, а именно, что культ ее всегда был известен в Восточной Церкви и что в России есть церкви, посвященные Премудрости Божьей, в подражание св. Софии Константинопольской. Автору было хорошо известно, что в Константинополе Премудрость Божия была отождествлена со Словом и что в России даже литургические свидетельства наглядно показывают это отождествление, но он подчеркивал, что в русской религиозной практике почитание Премудрости стало почитанием Божьей Матери, и усматривал в этом свидетельство глубокого значения, которое русская религиозная душа умела придать метафизической концепции, олицетворив ее в идеале обоженной Женственности.

«В то время как для одних исследователей София есть Слово Божие и даже Пресвятая Троица, другие видят в ней Богородицу, третьи — олицетворение Девства ее, четвертые — Церковь и пятые — совокупное человечество, *le grand Être*⁹ О. Конта. Нужно ли признать эти толкования непримиримыми? Разумеется, Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, как рассудочные понятия, несовместимы друг с другом, но если мы обратимся к соответствующим идеям, этой несовместимости уже не будет» **.

Автор усматривал эту идею Всеединства в иконографии Премудрости, в иконах, что сохранились в некоторых русских церквях с XVI в.: это образ некой жены с огненными крылами, в короне и восседающей на троне. Иногда на этих иконах можно увидеть Святую Деву, стоящую рядом с троном, этим подчеркивается, что не ее символизирует Неземная Царица. Самая древняя икона такого рода находится в Новгороде; автор дает ее детальное описание и воспроизведение, также как и некоторых других икон. Мы далее вернемся к вопросу о происхождении и смысле этих икон. Здесь же достаточно указать, что о. Флоренский ясно сформулировал мысль, уже промелькнув-

* Все цитаты из X главы «Столпа...»

** Там же. С. 385.

шую у Соловьева и других предшественников современной софиологии: это концепция софиологической традиции, хранителем которой якобы был русский народ. В этом коренится представление о мессианской роли, возложенной на русскую религиозную мысль, именно она должна открыть миру софиологию, чтобы увенчать ею развитие и торжество христианского учения.

Эта концепция «софианского мессианизма» ныне отстаивается о. Булгаковым. Она пронизывает все его религиозно-философское творчество, контуры которого нам теперь нетрудно обозначить, поскольку мы познакомились с зарождением и развитием софиологических идей у его предшественников.

* * *

Подобно тому как о. <П.> Флоренский пытался освободить софийный идеал от эротического уклона, присущего Соловьеву, о. Булгаков пытается в свою очередь очистить учение, отвергая слишком подозрительные каббалистические элементы. Он хочет его основательно подкрепить текстами греческих отцов Церкви и указанием на предания Русской Церкви. Все его усилия направлены к доказательству того, что софиология неотделима от христианской догматики, что она — ее сущность. Его целью является не создание некоего эзотерического учения, учения, доступного лишь посвященным, но напротив, истолкование в свете софиологии христианских догматов и через это раскрытие их смысла. Он разработал концепцию *Софии* таким образом, чтобы сделать ее основой всего сотериологического учения: для него тайна Искупления осуществляется также в плане метафизическом, и все человечество участвует в нем, благодаря своему предсуществованию в Божественной Софии. Воплощение не было вызвано грехопадением человека; оно было всегда в Божественном плане Творения, и его цель — открытие человеку его собственной божественной природы, которая участвует в Божестве не только духовно, но и прославленной плотью. Вся природа, будучи лишь материальным осуществлением Софии, причастна славе Софии небесной. Человек есть центр творения именно потому, что он одновременно принадлежит и к высшей природе, и к материальному миру, поэтому он превосходит даже ангелов, так как чистые духи ограничены, ввиду отсутствия у них телесности, которая у человека восполняет отображение плеромы Софии.

Невозможно в нескольких словах обобщить учение о. Булгакова, даже ограничившись наиболее значительными аспектами. Основополагающие положения, которые следует отметить в первую очередь, — это антропоцентризм, представляющий человека образом Божиим в смысле гораздо более конкретном, чем это допускает Церковь; во-вторых, настойчивое желание поместить между Творцом и творением род существа-посредника, наделенного божественными атрибутами, такова София, персонифицированная вплоть до утраты своего метафизического аспекта чистой идеи и, посредством нанизывания расплывчатых пантеистических концепций, отождествленная с материальным миром.

Можно было бы сказать, что это учение — род синтеза пантеизма и дуализма; при этом дуализм преодолевается через прославление телесного человека (отсюда настойчивое выдвижение понятия *обожения* человека через Воплощение), тогда как пантеизм снимается посредством концепции Софии ипостасной, со-вечной Божественному Абсолюту по ту сторону всякой материальной реализации. Однако о. Булгаков отрицает всякое обвинение в пантеизме или в дуализме. Он заявляет, что его учение по всем пунктам согласуется с догматическим учением Церкви и лишь его развивает в строго православном духе. И в своих книгах, и в своих статьях* он настаивает на необходимости продолжения дела Вселенских Соборов, которые не дали положительного решения проблем, поднятых христологическими определениями, и он уверен, что сможет продолжить эту работу, не порывая со святоотеческим преданием. Однако именно эти утверждения были отвергнуты как в осуждающем указе митрополита Сергия, так и в большом труде-опровержении, опубликованном архиепископом Серафимом. Для этого последнего «о. Булгаков сам себя отторгает от Православной Церкви и своими устами свидетельствует о том, что он больше не ее сын»**. Все учение о. Булгакова категорично осуждено им как гностическое и еретическое.

Аргументация архиепископа Серафима ослаблена тем обстоятельством, что он анализирует только три произведения о. Булгакова: «Свет невечерний», «Ипостась и ипостасность», «Купина неопалимая». Мы уже убедились, что список произведе-

* См. прежде всего статью: На путях догмы // Путь. № 37 (февраль, 1933).

** *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Новое учение о Софии. Заключение. С. 507.

дений о. Булгакова значительно более обширен, и к тому же первая из цитированных книг написана около двадцати лет тому назад, и автор сам заявляет, что недоволен ею*. Представляется гораздо более интересным проследить развитие идей о. Булгакова в новейших его сочинениях. К несчастью, они изобилуют противоречиями, и очень трудно обобщить в точных терминах мысль автора и определения, которые он дает Софии. Кажется, сам он остановился на определении, данном им в «Ипостаси и ипостасности» (§ 8—9):

«София как предмет любви Божией, как Слава Божия и Его Откровение необходимо есть живая умная сущность, ибо не призрачную отвлеченность и мертвость любит Бог, все же конкретное, достойное любви, живо, имеет силу жизни, получая ее от животворящего Духа Святого... Тем не менее, остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы как ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответной любовью? и может ли любовь быть не ипостасной?.. София не может иметь своей ипостаси, ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает еще отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие ипостасности одинаково отличается и от *ипостаси*, и от безыпостасности, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или же отвлеченному... Итак, в области духа, наряду с ипостасью и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это особое ипостасное состояние, не через свою, но через иную ипостась, ипостазирование через самоотдание. Это сила любви, однако пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным, ипостасным ее центром. Это то, что мистики называли “вечная женственность”»**.

«София есть Божественная жизнь в ее предвечном содержании... Deus revelatus в отношении к Deus absconditus***. Она не отличается от единосущной природы Божества, она и есть сама эта природа, не только как акт, но и вечный божествен-

* Оправдательная записка. С. 22.

** Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве. Прага, 1925. С. 361—362.

*** Бог, явленный в отношении к Богу скрытому (лат.).

ный факт, не только сила, но и ее действие... Мир сотворен Софией или в Софии, ибо иного начала бытия нет и не может быть...» *

София есть также «тело Божие» **. «Софийность человека раскрывается через Боговоплощение, через соединение Софии тварной с Божественной. Бог-Слово, пришедший на землю, в предвечности своей не есть Бог, чуждый телесности, напротив. Он предвечно ее имеет в Божественной Софии, в мире Божественном. Это есть Слава, которая сокрывается в телесности тварной, человеческой. Эта телесность Божественная или Слава является в Преображении» ***.

В другом месте также: «Человек и есть тварная София, образ Софии Божественной» ****.

О. <С.> Булгаков, похоже, решил дать синтетическое изложение своего учения в работе «Агнец Божий». И сам обобщил свои идеи в «авторецензии», из которой мы приведем следующий пассаж:

«Св. Троица имеет природу или *усию*, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божеств, и в этом смысле *усия* есть и София. София есть всеединство, полнота идеальных образов Логоса, которым принадлежит и реальность, как Красота в Духе Святом. Она есть полнота жизни Божьей и в этом смысле есть Божественный мир. Как самооткровение Божества, она не есть ипостась, но принадлежит троиственной ипостаси, ипостасируется, причем ипостасью, непосредственно обращенной к Софии, является Логос. Идеальное же Всё Логоса совершается, а постольку и ипостасируется Духом Святым, и обе ипостаси открывают Отца. И таким образом в *усии*, как Софии, осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Св. Троицы. Она есть *ens realissimus* ***** как божественный мир, обладающий вечностью Божьей. Она есть Слава Божия как Божественное блаженство в триипостасной любви Божией к собственному Своему Божеству. Вместе с тем она есть предвечное Человечество как Первообраз, по образу которого сотворен Человек, и Логос есть в этом смысле Небесный Человек и помимо своего воплощения. Божественная Премудрость, будучи вечным Первообразом тварного мира в Боге,

* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 51.

** Там же. С. 88. Примечание.

*** Евхаристический догмат // Путь. № 21. 1930. С. 24—25.

**** Купина неопалимая. С. 64.

***** Наиреальнейшее сущее (лат.) (Примеч. ред.).

является существенным основанием и содержанием творения, будучи погружена в становление. Божественный мир и тварный соотносятся между собою как вечная и тварная София. Будучи тождественны по основанию, они различны по образу бытия. Первый есть предвечно сущий в Боге, второй, как возникший «из ничего», есть становящийся, однако и для него София есть и основание, и целепричина, энтелехия. Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исшедший и Богом призванный к ипостасному бытию дух, и свою природу, которая есть мир как тварная София в своем душевно-телесном организме. София в Творце и творении есть тот мост, который соединяет Бога и человека, и в этом ее единстве и состоит Халкидонское *да*, основание Боговоплощения. Во Христе в качестве нетварного ипостасного духа присутствует сама Вторая ипостась, Логос, а Его обе природы суть София Божественная и София тварная, человечество небесное и земное — одно и то же начало в двух образах, божественной полноты и тварного становления» *.

Мы позволили себе привести столь длинную цитату, чтобы не исказить мысль автора сжатым изложением определения, которое он дает метафизическому аспекту *Софии*. Мы не станем рассматривать его разъяснения, касающиеся его сотериологического учения, ни его полемику с католическим учением о Марии, которому он противопоставляет некую смесь богословского учения о Марии с «софийными» идеями **. Мы собираемся здесь остановиться лишь на течении гностических идей, обнаруживших себя в учении о Софии.

Мы убедились уже, что те, кто опровергают и осуждают о. Булгакова, обвиняют его в реанимации гностических ересей. Архиепископ Серафим уточняет, что он видит у этого богослова явное возрождение особенностей гностической системы Валентина. О. Булгаков, допустивший следы гностических влияний у Соловьева, отказывается признать их у себя самого и настаивает на согласии своего учения с преданием Восточной Церкви.

Между тем о. <П.> Флоренский, представляя свои софиологические идеи, спрашивал сам себя: «Чем же эта *православная* идея предсуществования отличается от гностической?» И отвечал, что гностические идеи метафизического предсуществова-

* Путь. 1933. № 41. С. 102—103.

** См.: Купина неопалимая, *passim*.

ния творения не были свободны от категории Времени: гностики и осужденные Церковью последователи Оригена говорили о существовании, предшествующем материальному бытию, но погруженном, однако, во время, тогда как, согласно его взглядам, православная софиология понимает предсуществование Церкви, человечества и т. п. как полноту реальности, возвышающейся над всяким временным ограничением: Церковь и Образ Божий от Вечности обладают целокупной реальностью*. Далее, согласно о. <П.> Флоренскому, мистицизм еретического гнозиса приводил к имморализму, в то время как софийная духовность основывается на целомудрии. Этот последний аргумент весьма слаб прежде всего потому, что понятие Софии-андрогина может привести к странным выводам и особенно потому, что обвинение в имморализме, выдвинутое против гностических сект, не относится к ним всем, даже если оно и было засвидетельствовано у некоторых.

Со своей стороны о. <С.> Булгаков, отрицая всякое сходство своего учения с гностицизмом, выдвигает аргумент о дуализме, от которого он якобы свободен, между тем как именно в дуализме он усматривает фундамент гностических систем. Этот аргумент весьма серьезен. И это заставляет нас сделать предположение: может быть, в действительности древний гнозис был совокупностью дуалистических систем?

* * *

Общераспространенное мнение помещает гностические системы в ряд систем, основывающихся на дуалистической концепции происхождения мира. Однако, если присмотреться к ним внимательнее, есть основания усомниться в такой классификации. Гнозис был источником многих религиозных и философских направлений, ничего общего не имеющих с дуализмом; достаточно упомянуть в древности — Климента Александрийского и Оригена; в Средние века — многих последователей тайных учений, стремившихся, через свои многочисленные уклоны, к идеалу единого божественного Абсолюта. Имелось в гностицизме и дуалистическое начало, в большей или меньшей степени преобладавшее в различных системах, но в этих же самых системах содержалось и монистическое начало, часто бравшее верх над антиномиями.

В христианском мире чистый дуализм, т. е. идея кардинальной и изначальной оппозиции двух первоначал, существовал

* См.: Столп... С. 339—341.

только в манихействе, образовавшегося из элементов персидского маздеизма. До появления Мани, в третьем веке, персидский дуализм оказывал лишь косвенное воздействие на великое синкретическое брожение в эллинистическом мире. Мы можем говорить о дуализме в строгом смысле слова только в тех случаях, когда начало зла рассматривается как изначально самостоятельное по отношению к своей противоположности — началу добра. В гностических системах мы находим начало зла, возникающее в процессе медленной эволюции, происходящей из единой Первопричины. Все эти системы по своему существу монистичны и различаются между собой именно тем, как они понимают творческую эволюцию, приведшую к образованию низшего мира и конечное возвращение этого мира в лоно Божества. Древний гнозис в совокупности его многочисленных систем был попыткой человеческого разума связать идею трансцендентности Божества с реальностью материального мира. Те же вопрошания мы находим и у русских мыслителей, в данный момент нас занимающих. Гнозис, рожденный вне христианства, заимствовал у него сотериологическое учение, дабы на его основе утвердить спекуляции более близкие не к дуализму, а к пантеизму; и как раз в этом новообразованном пантеизме и родилась концепция *Софии* как связи между Непознаваемым и реальностью. И если мы видим возрождение этой концепции в наши дни, мы вправе усматривать в этом нечто иное, нежели случайное сходство, и еще менее терминологическое заимствование. За терминологическим сходством мы можем распознать сходство движения мысли. Здесь та же тенденция к синтезу монизма и пантеизма при наличии отодвинутых на второй план элементов дуализма.

Следовало бы сравнить эти древние системы с современными, собрав воедино те скудные и фрагментарные сведения, которые мы имеем о гностицизме, чтобы показать общность путей, приведших древний языческий синкретизм к гнозису, и христианский синкретизм современной русской философии — к аналогичным концепциям. Не имея возможности дать здесь столь широкую панораму, мы довольствуемся беглым наброском софиологической доктрины Валентина; вначале мы остановимся на двух системах, элементы которых прослеживаются в валентианстве, это — системы офитов и Василида*.

* Следующие страницы воспроизводят некоторые параграфы работы автора (псевдоним: Юрий Николаев) «В поисках за Божеством». СПб., 1913. Анализ предварялся полным обзором источников.

Именно у офитов мы находим первое упоминание о *Софии* как о творческом начале, произошедшем из Непознаваемого Божества. Согласно одной, сжато изложенной св. Иринеем *, системе, офиты этого толка различали Первый Свет (*Primum Lumen*), называемый также Первым человеком, потом его со-вечную мысль, называемую также Сыном Человеческим (*Filius Hominis*) или Вторым Человеком (*Secundus Homo*), и, наконец, третья сущность, именуемая Первой Женой, Матерью всего живущего (*Prima Foemina, Mater viventium*). Первый Человек и его Сын, восхищенные красотой Духа-Жены, озарили ее своим сиянием и произвели таким образом Свет, называемый Третьим Человеком или Христом, который, соединившись с Духом-Женой, создал Святую Церковь, хранительницу всех божественных потенций. Но в этом первом проявлении творческой мощи в лоне Невыразимого Божества оказывается некий переизбыток Божественного Света, который проливается, подобно жидкости из переполненного сосуда. Этот переизбыток и есть творческая Премудрость, *София*. Она участвует одним из своих аспектов в Высшем Божественном Свете, но также она имеет низшую природу в сотворенном ею космическом теле и которое есть Жена от Жены (*foemina a foemina*), пассивная материя, в чьих недрах развернется великая космогоническая драма, направляемая Сыном Софии, Иалдаваофом, отождествляемым с библейским Яхве.

Система Василида **, имеющая ясные черты пантеизма (вероятно, в этом сказывается буддийское влияние), помещает Софию среди восьми первых Божественных эманаций, в Высшей Огдоаде, которую составляют: Отец (Πατήρ), Ум (Νοῦς), Слово (Λόγος), Разум (Φρόνησις), Сила (Δύναμις), Премудрость (Σοφία), Правосудие (Δικαιοσύνη) и Мир (Ἐιρήνη) ***. Мы здесь находимся в сфере чистой абстракции, и София более не появляется

* Основные источники по офитам следующие: *S. Irénée*. Adv. haer. I, XXX; *Clément d'Alexandrie*. Stromate VII, 17; *Théodoret*. Haer. fab. comp. 1, XIV; *Origène*. C. Cels. VI, 24 sq.; *Épiphanes*. Haer. XXXVII; *Philastre*. Haer. 1; *Praedestinatus*. C. XVII; ps. Tertullien. C. VI; etc.

** Основные источники по Василиду: *Ireneus*. Adv. haer. I, XXIV, XXVIII; II, XIII, XVI, XXXI, XXXV, etc.; *Hippolit*. Philosophumena VII, 14—27; X, 14; *Justin*. Dial. c. Tryph. XXXV; *Clement*. Alex. Strom. I, 21; II, 3—8, 20; III, I; IV, 12—26; V, I, II; VI, 6; Excer. ex Theod. XVI; *Epiph*. Haer. XXIV (XXXII); *Buste*. Hist. Eccl. iv 7; *Theodore*. Haer. fab. comp. I, 4; *Acta Archel*. LXVII—LXVIII; *Origen*. Hom. in Luc. I et XXIX. In Matth. XXXVIII; и т. д.

*** Эти два последних божественных имени отсутствуют у св. Иринея, но есть в Строматах Климента Александрийского.

при дальнейшем разворачивании космологии Василида, не она представляет в ней творческое начало. Это начало восходит у Василида к Первопричине, к тайне непостижимой безличной Божественной Сущности, настолько удаленной от творения и от всякого самопроявления, что она не существует для мира, это — Бог-не-сущий, (οὐκ ὁν Θεός), содержащий, однако, завязь бытия и все семена мироздания (τοῦ κόσμου παντοτερία). Вот от этой непостижимой тайны и начинается творческая эволюция, в которой Высшая Огдоада — это первая эманация или, точнее, первая реализация божественной идеи, идеи Отцовства, вторая реализация, которой есть царство Сына (υἰότης), (filietas в латинском тексте св. Иринея), представляющее собой духовную область, расположенную между Божественной Сущностью и низшим миром, и третье Сыновство (filietas), в котором начинается эволюция тварной материи. Христос появляется в нем как проявление или воплощение в человеке Иисусе Ума (Νοῦς) Высшей Огдоады, и через него все психические элементы низшего мира освободятся от материи, чтобы возвратиться в Божественную Сущность, в невозмутимость высших сфер, неподвластных страданию. Вне этих сфер все есть страдание, окончательное спасение — в этой бесстрастности, в «великом неведении» (ἡ μεγάλη ἀγνοία). Нетрудно понять, почему в этой системе, столь глубоко пессимистической, София не могла быть неким творческим началом, со-вечным Богу: поскольку само творение только извращение Божественного Начала, поскольку зло и страдание внутренне присущи материи и могут быть побеждены лишь освобождением от всякого желания и от всякого знания, возвращением в бесстрастность и неподвижность безличной Божественной Сущности, то Премудрость Божия может быть рассматриваема только как абстрактный атрибут Божества, свободный от всякого соприкосновения с низшим миром.

Нам нужно было задержаться на этих подробностях, чтобы лучше понять смысл софиологического учения, каким оно представлено у Валентина*. Оно для него — основа его реши-

* Источники по Валентину суть многочисленны. См., например: *Iren.* Adv. haeres. passim; *Philosophumena* VI, 3, 21—55; VII, 31; X, 13; *Clem. Al.* Strom. VII, 17; II, 3, 8, 20; III, 1, 7; IV, 9, 13; VI, 6; *Excerpta ex scr. Theod.*, passim; *Tertull.* Adv. Valent. passim. De praescr., etc.; *Euseb.* Hist. Eccl., IV; Praep. ev. VI, 9 sq; *Just. Mart.* Dial. c. Tryph., XXXV; *Epiph.* Haer. XXXI—XXXVI, LVI; *Théod.* Haer. fab. comp. I, VII—IX, XII, XXII—XXIII; *Dial. Adam.* De recta in Deum fide, passim; и т. д.

тельно оптимистической системы, абсолютно противоположной пессимизму Василида, хотя структура системы Валентина близка Василидовой Огдоаде и к ее дальнейшим развертываниям.

У Валентина эта Высшая Огдоада разделяется на две Тетрады, каждая из которых образована двумя Сизигиями: непостижимая Бездна (βυθός) порождает сначала Неизреченное (Σιγή) и Молчание (ἤσυχον), из которых проистекают Отец (Πατήρ) и Истина (Ἀλήθεια); из этой первой Тетрады проистекает вторая: Слово (Λόγος) и Жизнь (Ζωή), Человек (Ἄνθρωπος) и Церковь (Ἐκκλησία). От Логоса и Жизни происходят десять эонов, а от Человека и Церкви — двенадцать: так в совокупности образуется мистическое число 30, составляющее Божественную Плерому (Πλήρωμα). Эти эоны не ипостасны, они суть чистые абстракции, выражающие мыслимые аспекты Непостижимого Божества. Их последовательная эманация осуществляется посредством Сизигий, и в каждой такой метафизической двойце мы находим как мужское начало, обозначаемое прилагательным (Ἀγήρατος, Ἀκίνητος и т. п. *), так и начало женское, определяемое существительным (Ἦδονή, Σύγκρασις, Μαχαρία, Πίστις, Ἑλλίς, Ἀγάλη и т. д.) **. Очевидно, что эти женские имена обозначают пассивные потенции, в то время как мужские выражают активность божественных атрибутов. Пять Сизигий, происходящих от Логоса и Жизни, символизируют атрибуты Божественной Трансцендентности, в то время как шесть Сизигий, образующих додекаду, исходящую от Человека и Церкви, являют собой творческое начало, или, точнее, аспект Божественного Абсолюта, дополненный посредством творения; последнюю Сизигию этой додекады образуют Желанный (Θελητός) и Премудрость (Σοφία), следовательно, София здесь последняя составляющая в Плероме, в собственном смысле граница Божественной Сущности. Поэтому именно она и становится связью между Божеством и творением, и именно через нее должно начаться произрастание тварного мира.

София, с восхищением созерцающая тайну неизъяснимого Первоначала, желает уподобиться ему в развертывании творческой мощи. Бог, будучи исполнен любви, породил эоны из недр своей Божественности, дабы иметь объект любви, «ибо нет любви, если нет любимого» (ἀγάλη γάρ, φησίν, ἥν ὁλος, ἡ δέ

* Нестареющий, неподвижный (греч.).

** Радость, Слияние, Блаженство, Вера, Надежда, Любовь (греч.).

ἀγάλη οὐκ ἔστιν ἀγάλη, ἐάν μὴ ἡ τὸ ἀγαλόμενον) *. Также и София хочет продолжить последующую эволюцию духовных сил, но поскольку исходящая из нее сила является лишь пассивным началом (так как начало активное, символизируемое мужским именем, осталось в Плероме), то она способна произвести лишь некую пассивную субстанцию, становящуюся завязью космической материи.

Она молит о помощи Плерому, чтобы освободиться от этой низшей субстанции, и получает ее в виде двух новых эонов, вышедших с этой целью из Плеромы: Христа и Святого Духа, возвращающих ее в Плерому, вне ее остается космический эмбрион, в котором тотчас же начинается эволюция низшего мира. Отблеск Софии остается в низшем мире: это София внешняя или низшая, из которой проистекают семь космических сил, образующих вместе с ней низшую Огдоаду, т. е. материальный мир. Это — «семь столпов» Дома Премудрости; во главе их — Демиург, отождествляемый с Богом Библии; он-то и создал человека по образу и подобию Человека небесного и, сотворив его, он испытывает, как и шесть других космических сил, болезненное восхищение перед своим созданием, ибо человек получает от высших сил некую божественную искру, общими усилиями всех эонов Плерома произвела новый эон — Иисуса, предназначенного быть мистическим супругом низшей Софии, и отблеск именно этого эона проявляется в мире в человеке-Иисусе, дабы положить конец власти космических сил. Через него весь низший мир познает, как освободить от материи духовное начало, которое тотчас же соединится с Божественной Сущностью. Это будут мистические брачные пиры низшей Софии со своим Женихом, эоном Иисусом, и Демиург низшего мира будет при этом «другом Жениха, радующимся радостью», согласно евангельскому тексту **. В валентианском гимне, который сохранился в «Философумене» Ипполита, поется о счастье всех вызванных к жизни и озаренных этой надеждой: Дух излучается в мир, материя льнет к душе, душа возносится к небесам, эмбрион в материнском чреве — это образ мистического Плода (Плеромы), происходящего из Божественной Бездны; мир зреет для последней жатвы, которая будет пиром блаженства.

* Философумены. VI. 29. («Философумены» — соч. св. Ипполита, один из основных источников сведений о гностицизме. — *Примеч. ред.*)

** Ин. 3, 29.

Мы не останавливаемся здесь на изложении вариантов этой системы у различных ересиологов, достаточно наметить их контуры, чтобы почувствовать явную аналогию с некоторыми из идей, которые мы отметили у современных русских мыслителей. Христианский догмат Троичности не сохранил следов метафизической мифологии, выражавшей себя в категориях восьмериц (огдоады) и четвериц (тетрады), но в нем остается нечто от идеи пассивного женского начала, дополняющего творческую Божественную Сущность. Валентинская софиологическая концепция была не более дуалистична, чем концепции Соловьева и о. <П.> Флоренского: она произошла от монистического устремления, которое вполне очевидно, несмотря на его искажения. Повторяем: речь идет об особом пантеизме, стремящемся сохранить идею единой и трансцендентной Божественной Сущности; дуализм проявляется лишь в оппозиции материи и духовного или же душевного начала в низших космических сферах; более того, у Валентина сама материя озарена духовным началом. Поэтому система Валентина значительно ближе к христианству, нежели другие гностические системы, а если мы еще более приблизим ее к христианству, то сможем вывести из нее настоящее оправдание материи, весьма близкое к тому обожению человека и космического начала, которое лежит в основе философских спекуляций русских религиозных мыслителей. О последних можно было бы сказать, как и о Валентине, что они суть платоники, которые менее дуалисты, нежели сам Платон.

Еще раз напомним о том, что сами валентиниане считали себя христианами. Валентин был членом Римской Церкви, когда вошел в конфликт с ней (*semel et iterum ejectus**, — говорит о нем Тертуллиан**). Он даже добивался епископской кафедры. Его ученики чувствовали себя оскорбленными, будучи третируемы как еретики; св. Иринея совершенно ясно свидетельствует об этом:

Hi (qui a Valentine sunt) enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos *communes* et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones... qui et jam quaeruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstinemus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant, et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos: et cum dejecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores

* Раз и еще раз изгнанный (лат.).

** De Praescr. XXX.

suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium. (Adv. haeres. III. XV. 2).

[Ибо они (последователи Валентина) к множеству находящихся возле них членов Церкви, которых сами они называют людьми общины (communes) и воцерковленными, обращают свои речи и жалуются на нас за то, что, хотя они придерживаются сходного с нами образа мыслей, мы без причины устраняемся от общения с ними, и, хотя они утверждают то же, что мы, мы называем их еретиками; и когда они отвратят некоторых от веры посредством вопросов, которые ими ставятся, и сделают своих слушателей бесприкословными, то излагают им отдельно неизреченную тайну своей Плеромы*.]

Итак, совсем не в оппозиции к христианству валентиниане развивали свое эзотерическое учение, а как дополнение к знанию, данному толпе, и в этом мы также усматриваем черты сходства с идеей современной русской «софиологической» философии, предназначенной стать дополнением к официальному учению Церкви. Как видим, аналогия с валентианством отнюдь не поверхностная, корни ее очень глубоки и лежат в сходстве умственных устремлений.

* * *

Мы не будем продолжать изучение этих совпадений и вернемся к вопросу о путях, которыми гностические влияния проникли в русскую религиозную философию. Как мы уже убедились, и речи не может быть о прямых заимствованиях, за исключением, пожалуй, Соловьева, но опять-таки и здесь его идеи скорее восходят к Бёме и Пордеджу. Именно через западный оккультизм появились и укрепились в России смутные реминисценции гностицизма, предания, хранимые в течение веков тайными учениями. На Востоке мистические движения, питавшие мысль великих византийских мистиков, связаны скорее с неоплатонизмом и всегда сохраняли пережитки античной теургии, придававшие мистическим созерцаниям более конкретный характер, в то время как на Западе эти движения питали философские спекуляции. И именно встреча этих двух течений в современной русской философской мысли приводит к слиянию западной и восточной традиций, слиянию благоприятствующему появлению идей, весьма близких к гностическому синкретизму.

* Adv. haeres. III. XV. 2. (Перевод с лат. С. Завьялова.)

Остается последний вопрос: возможно ли говорить о софиологической традиции Русской Церкви, явленной в русской иконописи и в освящении нескольких старинных храмов в честь Софии Премудрости Божьей? — Этот аргумент самый веский из всех тех, на которые ссылается софианская школа.

Относительно храмов, именованных в честь Софии Премудрости Божьей, вопрос не представляет трудностей. Прототип этих храмов — Святая София в Константинополе, воздвигнутая при Юстиниане в честь воплощенного Бога-Слова и престольный праздник которой совершается на Рождество Христово. Под византийским влиянием подобные храмы воздвигаются и на Руси сразу же после ее Крещения: Св. София Новгородская становится их русским прототипом. В народном сознании философская абстракция вскоре была вытеснена конкретным образом; Премудрость Божия, атрибут творящего Логоса, вскоре растворилась в почитании Богоматери, и представление о ней сохранилось только благодаря этому почитанию. И если порой кажется, что в религиозных воззрениях народа имеются следы космологических идей, относящихся к расплывчатому понятию Вселенской Матери, то в них следует усматривать не всплеск философской мысли, а пережитки очень древних теллурических культов дохристианской Руси, органично слившиеся с культом Матери Божьей. Не нужно забывать, что, если в греко-римском мире первоначальное христианство столкнулось с язычеством высокоразвитым, одухотворенным, пронизанным философским символизмом, то византийское христианство застало на Руси язычество примитивное, еще продолжающее поклоняться природным стихиям. Это была вовсе не та среда, где могли удержаться абстрактные понятия, это была среда благоприятная для их конкретизации и вульгаризации.

Что же касается иконографии Софии, то поставленная проблема гораздо более трудна. Мы уже упоминали о данном о. Флоренским описании новгородской иконы, вероятно, самой старой из икон такого рода и послужившей прообразом для других. Однако некоторые детали этой иконы сразу же озадачивают: так, изображенная на ней жена (или скорее крылатый Ангел), сидящая на троне, держит в руке кадуцей, вещь неизвестную русской иконографии. Еще более важное обстоятельство заключается в том, что полемика о сюжете этой иконы отмечена с XVI столетия. Архиепископ Серафим в своем опровержении софиологической доктрины посвятил целую главу этому иконографическому спору. Он доказывает, опираясь на

работы Г. Г. Никольского *, Флоровского ** и других ученых, что крылатый Ангел, восседающий в центре иконы, должен представлять, согласно древней церковной традиции, Христа в образе «Ангела Великого Совета» (см.: Исаия 9, 6). Тот факт, что над этим Ангелом виден в медальоне Христос в своем обычном облике, объясняется, согласно прот. Флоровскому, символизацией двух природ Христа, таково было объяснение этому, известное с XVII века ***. Более того, эта символизация Христа в образе Ангела сильно критиковалась с XVI века, в ней усматривали тогда подозрительное новшество. Вот свидетельство проф. Флоровского, цитируемое архиеп. Серафимом:

«Новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеал. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр, — говорит проф. Флоровский, — не подлежит спору. В XVII в. целые церкви расписывают по известной библии Пискатора... Из комбинаций текстов и возникали, по большей части, русские символические иконы XVI в. Сюда же, по его словам, относятся и иконы Премудрости» ****.

«Во всяком случае, — добавляет преосв. Серафим, — протесты против новых икон и, в частности, против софийной Новгородской, по тем мотивам, что в них видели наши предки *западные влияния*, были. И проф. Флоровский указывает нам, что против таких икон возражали: Максим Грек, Зиновий Отенский, инок Евфимий и... дьяк Висковатый, видевший в одной из них «латинское мудрование» *****.

* Никольский А. Икона св. Софии Премудрости Божьей // Родная старина. Рига, 1928. 25/XII (№ 5—6).

** Флоровский Г. О почитании Софии Премудрости Божьей в Византии и на Руси // Труды V съезда рус. академ. организаций за границей. 1932. Ч. I. С. 494—495.

*** Указ. соч. С. 493.

**** Архиеп. Серафим. Новое учение о Софии, Премудрости Божьей. София, 1935. С. 130.

***** Там же. С. 139.

Преосв. Серафим цитирует также весьма курьезное «Сказание об образе Софии, Премудрости Божией», которое, по-видимому, было сочинено в Новгороде во времена споров о сюжете иконы и находится в рукописном сборнике XVI столетия (древнейший список в Патриаршей библиотеке в Москве). Проф. Флоровский предполагает, что в этой антологии «отпечатлелось западное влияние» *. Он ее возводит к «аскетико-эротическому движению в немецкой мистике XIV века». Упомянутое им в связи с этим имя Генриха Сузо¹⁰ не может не вызывать удивления. Поскольку если и возможно искать западные влияния, и немецкие в частности, в мотиве Ангела с огненными крыльями, то отыскивать их следует отнюдь не в католической мистике, а скорее в оккультных науках, которыми вдохновлялся также и Бёме. Все детали новгородской иконы, от кадуцея в руках Ангела до расположения центрального медальона, помещенного в концентрические круги и окруженного звездами, все это напоминает каббалистические знаки, весьма популярные в Европе в XVI—XVII вв. Следует помнить, что Новгород всегда подвергался сильным религиозным и мистическим воздействиям западного происхождения, о чем свидетельствовали появлявшиеся в то время секты (жидовствующих и др.). Здесь, однако, мы вынуждены лишь коснуться сюжета, который требует специального изучения.

Как бы то ни было, разгоревшаяся сегодня вокруг «софианской» иконографии полемика достаточно красноречиво свидетельствует о том риске, какой принимают на себя те, кто основывает на ней то или иное богословское учение. Также, хотя о. Флоренский и в своих сочинениях о. Булгаков утверждают софиологическое учение на литургических текстах, мы, тем не менее, не можем не усомниться в авторитетности этих текстов. За редкими исключениями, великие византийские поэты, которым восточная литургия обязана своим несравненным величием, не имели авторитетного голоса в сфере догматики. Правило *lex orandi lex credendi* (закон молитвы — закон веры) не может быть полностью приложимо ко всему этому поэтическому великолепию, в котором образное преизобилие представляется более значимым, нежели критическая оценка смысла этих образов с вероучительной точки зрения; и мы знаем, что поэтическое вдохновение широко почерпнуло из апокрифических сочинений, оставшихся вне канонических книг.

* *Архиеп. Серафим. Новое учение о Софии, Премудрости Божьей. София, 1935. С. 139.*

Что же касается патриотических текстов, привлекаемых в поддержку софиологического учения, то архиепископ Серафим подверг их тщательному критическому разбору, желая наглядно показать, что все эти тексты, в частности у св. Афанасия, наиболее часто цитируемого о. <П.> Флоренским и о. Булгаковым, говорят о Премудрости Божьей лишь тогда, когда отождествляют ее с Логосом. Мы не имеем возможности здесь проследить за этой контрверзой; достаточно указать, что преосв. Серафим придерживается здесь интерпретации, данной этим текстам учением Церкви, в то время как о. <П.> Флоренский и в особенности о. Булгаков выделяют в них признаки учения более широкого, чем официальное, и на протяжении веков хранимого великими мистиками Востока.

В этом месте мы снова касаемся основного положения учения о. Булгакова. Он постоянно пытается говорить о мессианском предназначении русского богословия, призванного, по его мнению, разработать те мистические концепции, хранителем которых был православный Восток. Однако, если дело идет о философском рассмотрении содержащихся в Божественном Абсолюте созидających идей, здесь мы можем отметить почти непрерывную преемственность этой линии платонизма у мыслителей Запада. Наличие уклонов в пантеизм у Скота Эриугены или у Николая Кузанского достаточно для понимания того, почему по отношению к ним Церковь заняла недоверчивую позицию. Суть в том, что развитие богословской мысли на Западе требовало точных определений и каждое такое определение требовало исключения слишком расплывчатых концепций. На Востоке же, с конца эпохи Вселенских Соборов, отсутствие серьезной и авторитетной богословской школы делало возможным появление вольностей у одиночных мыслителей, допускаявших неточность выражений. Однако вопрос, поставленный здесь, не о большей или меньшей доле внутренней истины, которая может содержаться в подобном мистическом созерцании. Если мы обратимся к форме, в какой оно представлено у Булгакова, то придем к следующему вопросу: существует ли в действительности мистическое учение о Софии Премудрости Божьей — некой ипостаси, которое представляло бы собой священное сокровище Восточной Церкви? На этот вопрос авторитетные представители Русской Церкви дают на сегодняшний день ответ отрицательный и недвусмысленный. Будущее покажет, будут ли идеи, высказанные русскими богословами-новаторами, изучаться с тем, чтобы согласовать их с догматическим учением Церкви. Но для того чтобы такая работа была

плодотворной и не привела к новым прискорбным расколам, прежде всего необходимо, чтобы отважные новаторы, признали неотъемлемое право Церкви быть единственным судьей в этих вопросах, право, которое Тертуллиан сформулировал в полемике со старыми гностиками:

Oui estis? Quando et unde venistis? qui in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meas transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves?.. Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmos ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum (De praescr., XXXVII).

[Кто вы такие? Когда и откуда явились? Каким образом распоряжаетесь у меня*, не будучи моими? По какому праву, Маркион, рубишь ты мой лес? Как смеешь ты, Валентин, отводить мои источники? Какой властью ты, Апеллес, переставляешь мои пограничные столбы? Здесь мое владение, я владею им издавна, владела им до вас, имею документы (на это владение) от тех, кому оно принадлежало: я — наследница Апостолов **.]



* Т. е. у Церкви. — *Примеч. ред.*

** De praescr., XXXVII. Перевод Ю. Н. Данзас, приведенный в кн. «В поисках за Божеством».



Вяч. ИВАНОВ

О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания *

I

«Трудна работа Господня». Таковы были, по свидетельству кн. С. Трубецкого, предсмертные слова Владимира Сергеевича. Это вздох усталости, но какой завидной усталости! — благодатной усталости верного работника в вертограде Отца. Счастливый, он получил от Хозяина свою дневную плату... А *наша* благодарность еще не сплелась в неувядающий венок. Только в отдельных душах расцветают ее благоуханные первины. И если даже расцвели, мы еще не умеем собрать и связать их воедино. Нам ли свить один венок, разбредшимся и разделенным, — нам ли, потерявшим старую и неведаящим новой тайны соборного общения? Но без внутреннего опыта соборности мы не в силах и понять, чему учил нас Вл. Соловьев. Еще ему суждено оставаться непонятым; значение его мы еще не можем измерить.

Только растерянность наша и уныние наше — всякий раз, как мы находим в себе мужество заглянуть в самих себя или со вниманием осмотреться окрест, не обольщая себя забывчивостью о том, что в нас, и о том, что вокруг нас, — только растерянность наша и уныние, близкое к безнадежности, принуждает нас оглядываться на того, кто знал смысл жизни и не испугался лица ее, и лика смерти не убоился, — заставляют вспоминать о свидетеле верном с упованием на истину его свидетель-

* Доклад, прочитанный на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве, посвященном памяти В. С. Соловьева, 10 февраля 1911 года.

ства, о наставнике строгом и вожде надежном с сиротливым чувством покинутости нашей в туманном пределе духовного голода и бездорожных блужданий... Но лишь бы не утолился этот голод недостойною пищею, и не утомилось постоянство ищущих и стучащихся! Будет искание — будет и обретение.

II

Достоевский и Вл. Соловьев властительно обратили мысль нашего общества к вопросам веры. Их почин, подобно горным льдам, питает неширокое в своем русле, но стремительное и неиссякающее течение, которое мы привыкли обозначать как «искания нового религиозного сознания». Поворот Льва Толстого к подвигу внутренней личности, совпавший с уходом Достоевского, отметил собою третий определяющий момент нашего религиозного пробуждения.

Пророчественный жар и бред Достоевского впервые потрясли нашу душу родным ее глубочайшей стихии трепетом тех иррациональных переживаний, которые сам Достоевский называл «восторгом и исступлением». Это была проповедь о касаниях миров иных; о вине всех перед всеми и перед всем; о живой Земле и союзе с нею, воспевшего гимн и ее лобызающего человека; о живом Христе, воскресшем и узнанном душою народа-богоносца. Из этих экстазов мистика переплеснула в поток поколений волна дионисийской силы, — она же служит первоосновою всякой мистики.

Лев Толстой всем началам и ценностям той культуры, которую мы усваивали и насаждали, долго не умея обличить их относительность, пока эту относительность не провозгласила сама культура, — противопоставил лицом к лицу, как голову Горгоны, требование ценности безусловной и понятие начала абсолютного. Закону жизни, обусловленной необходимостью, противоположил он закон свободно самоопределяющейся внутренней личности, обретающей себя единственно чрез преодоление подчиненной закону жизни личности внешней, и, выступив обесценивателем ценностей, ответил стихийно-национальному тяготению нашему к обличению всего условного, к совлечению всех убранств и личин, к бегству от всякой прелести очей и ума, к нисхождению со всех высот житейской гордости, к обнажению правды сущей в ее последней, суровой и нищей простоте. Эта проповедь была сократическою универсальною проверкой всех утвержденных законом жизни и корыстью его

основоположений, всех утешений и самоубаюкиваний дешево и лицемерно успокоившегося духа, всех «возвышающих нас обманов», присутствие которых русский характер склонен упорно подозревать в прельщениях прекрасного и возвышенного и ради которых не пожертвует он и последнюю из «низких истин».

Оба гениальных художника бессильны были преодолеть бесформенность и бессвязность их религиозного синтеза: Толстой — поскольку он был анархист, Достоевский — как гений оргийный и трагический. Оба нашли в обществе отголоски робкие и неверные, но оба все же стихийно всколыхнули наше духовно-нравственное сознание. Они дали как бы музыкальную подоснову нашей умственной борьбе за религиозное мирозерцание. Истинным *образователем* наших религиозных стремлений, лириком Орфеем, несущим начало зиждительно-го строя, был Вл. Соловьев. Но он был расслышан меньшим числом мыслящих, чем те два, и мы смеем утверждать это, — менее их понят. Это наблюдение, впрочем, становится очевидным, если не обманывает другое: что через десять лет по его смерти мы оказались не продолжателями и усовершенствователями его дела, но снова только искателями. Сам он был также искатель, но в ином значении этого слова: содержание его исканий было лишь исследованием того, что оставалось сомнительным в частных выводах и применениях общего умозрения. Напротив, основоположения последнего были для Соловьева обретением непреложным.

III

В противоположность тем двум великим аморфистам, Вл. Соловьев был художником внутренних форм христианского сознания. Наша почти еще детская мысль смущенно отшатнулась от этого многообразно оформленного и расчлененного единства, столь сложно координированного при всей своей кристаллической ясности, столь разносторонне уравновешенного, столь космически устроенного. Сама гармония воздвигнутого им мирозерцания пугала своею соразмерностью и законченностью; ближе нам, чем эта икона Афродиты Небесной, была хаотичность тех двух.

С другой точки зрения можно утверждать, что Толстой был понят лучше обоих других, хотя спорили с ним, быть может,

всего живее: он был в известном смысле элементарен и остался позади других в рассуждении полноты духовного разума. Он обращал нас к Богу индивидуально, внецерковно: мы были детски благодарны ему за эту свободу, не подозревая, что такой индивидуализм делает все положительно утвержденное в его учении недостаточно обоснованным и даже прямо несостоятельным. Ибо труднейшее постижение для русской интеллигенции (и в этом, по-видимому, лежит трагическая вина ее так называемой «оторванности» от народной души) — есть ясное уразумение идеи Церкви. Говорю же я о понятии или идее Церкви, как существа мистического, а не о внешней, именуемой церковною, организации, не об общественных формах вероисповедного коллектива.

Достоевский, в отличие от Толстого, глубоко церковен по духу; — и здесь опять-таки говорю я не о православном национализме Достоевского, но о его созерцании Церкви, как существа мистического. Он проникновенно и на все века исследовал и запечатлел в своих созданиях кризис уединившейся личности (Раскольников, Кириллов, Иван Карамазов); в живой мистической соборности видел он единственное спасение личности и человечества (раскаяние Раскольникова, Зосима и Алеша).

Но раз навсегда общество условилось не принимать этого писателя целиком. Гениальное изобилие дает, — художнику в особенности, привилегию — разных людей удовлетворять разными дарами: по слову Гете, у того, кто приносит многое, всякий находит, что ему взять.

Что до Вл. Соловьева, то спорили с ним — об основах, по крайней мере, его учения, — сравнительно мало; еще меньше на него, как на мистика, гневались. Зато и слушали его преимущественно те, кто нуждался в углублении и очищении своей уже наличной веры. Это учение надобно было принять или отвергнуть в целом, так все в нем было взаимно опосредствовано и связано, архитектурно сплочено, почти органически неразделимо. Это не касается, впрочем, прикладной этики и всего, что так тщательно рассмотрено и предусмотрено в «Оправдании добра», — творении, которое я сравнил бы в известном смысле с «Законами» Платона, запечатлевшими усилия древнего мудреца примирить идеал с практически осуществимой действительностью, сочетать минимализм в области первого с максимализмом в пределах второй. Это было, однако, несущественно. Существо мирозозерцания лежало в понятии Церкви; а здесь-то и начиналась недоступность мыслителя. И все же Соловьеву-воспитателю удалось внедрить в наше ре-

лигиозное сознание мысль о том, что оно всецело обусловлено степенью усвоения истины о Церкви.

Мало того: обществу казалось порой, что Соловьев хочет быть только богословом-апологетом, что ревностная защита церковного предания препятствует ему живо откликнуться на религиозные потребности изменившегося строя современной души. В самом деле, не сам ли он рассматривает — в трактате о «Будущности теократии» — свою задачу как чисто апологетическую? «Оправдать веру наших отцов...» Но посмотрим, как мыслит он это оправдание. В следующих затем словах он ближе определяет свой замысел: «возведя ее (веру отцов) на новую ступень разумного сознания». Итак, само понятие «нового религиозного сознания» идет от Вл. Соловьева, — как от него же идут и все другие лозунги и определения наших позднейших религиозных исканий.

IV

«Новая ступень разумного сознания», по Соловьеву, есть действительное постижение и действенное усвоение идеи положительного единства. Достижение этой ступени характеризуется признанием относительной правды всех разнородных начал, выработанных человеческою мыслью в области познания, нравственного сознания, художественного творчества и общественного домостроительства; — признанием относительной правды этих начал, говорю я, поскольку они, как части единой правды, определяются в отношении к целому, и демонической лжи тех же начал, поскольку они, утверждаясь каждое в самодовлеющей исключительности, в отделении от целого и в противоборстве с целым, оказываются началами, отторгнутыми от совершенного всеединства, или, по терминологии Соловьева, началами «отвлеченными». И в самом деле, не в пустые ли абстракции обращаются они вне живой связи с живою реальностью абсолютного бытия? На этих путях Соловьев, в противоположность Толстому-обесценивателю, является прежде всего восстановителем культурных ценностей. Если универсальная проверка, предпринятая Толстым, останавливается на заподозрении или отрицании, Соловьев определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины, в исторической последовательности которых он усматривает вехи пройденного человечеством пути божественного воспитания и естественного откровения, — всех форм творческой энергии, таящих в себе искру прометеева огня:

Но не напрасно Прометея
Небесный дар Эллады дан...¹

Соловьев ищет выявить безусловное в относительном; и где не находит истинного соотношения условного с безусловным, там неумолимо отвергает условное. Так попытка всеоправдания обращается, в свою очередь, в универсальный суд отвлеченных начал. И что это воздвижение второй заповеди закона — не отвлеченный суд над миром отвлеченностей, мы видим из жизненного, практического протеста Соловьева, закономерно и последовательно становящегося публицистом, — против таких проявлений дурного, богоборствующего самоутверждения отдельных в себе замкнутых сфер законности, государственности, церковного формализма и т. д., как смертная казнь, уклоны человеконенавистнического национализма, нарушения веротерпимости, идолопоклонство перед идеей государственного величия и могущества, отождествляющее нацию и государство с началом абсолютным. Поистине добродетель справедливости была основною добродетелью Соловьева-деятеля и Соловьева-мыслителя. Но справедливость эта была не ветхозаветным правосудием по закону, без благодати, не римским юридическим *sum cuique*², а христианским радостным любованием на все и благоговейным вниманием ко всему, в чем, слава Отца многих обителей бесконечным многообразием даров и сил, под многими и различными ликами просвечивает единый богочеловеческий Лик. Справедливость Соловьева была его живым иконопочитанием.

Но если разумное сознание есть сознание положительного единства, или, что то же, созерцание всеединства божественного, то новая ступень его знаменует лишь раскрытие истины о Церкви в новом образе, соответствующем осложненному и дифференцированному виду современной культуры. Учение о правом соподчинении отвлеченных начал, или об их универсальном оправдании, есть не только гносеологическое, но и мистагогическое введение в учение о богочеловечестве, или, что то же, в учение о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободного воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова.

V

Церковь не имеет тела, иначе как в таинстве. *Ecclesia non habet corpus, nisi in mysterio*. Эти слова не принадлежат

Вл. Соловьеву. Но я не думаю, чтобы он стал по существу оспаривать эту формулу, если бы ее услышал. Я же произношу ее потому, что если бы убедился в несогласии с нею Соловьева, то не говорил бы о его учении как единомыслящий.

Невидимый союз душ составляет образующееся богочеловеческое тело. Кто принадлежит в этом смысле к Церкви, кто не принадлежит к ней, видит это один Бог. Ибо принадлежность Церкви есть принадлежность существенная, а не феноменальная, и внешние доказательства не имеют здесь решающего значения. Правда, есть отрицательные критерии, свидетельствующие перед людьми о такой неполноте сознания или неправоте его, которая кажется несовместимой с благодатным действием Духа, оживляющим все члены божественного тела. Так, невозможность исповедать Христа есть показатель для верных, предостерегающий их от общения молитвы и таинства с неприемлющими Слово. Но этот показатель служит лишь для руководства верующих в их земном бытии, дабы возможно было им избежать искушений мира и пронести вверенные им сосуды Духа не оскверненными. Церковь есть таинство вселенской любви и свободного единения во Христе.

Не занятия церковной историей привели Вл. Соловьева к его чистому кафоличеству, для которого нет разделения между востоком и западом, но полное постижение мистической истины о Церкви. История внешних событий, обусловивших видимое разделение, служила лишь подтверждением вселенского чувства, данного во внутреннем опыте личности; и только попечение о правых путях соборной народной жизни, а вовсе не потребность выйти из личных душевных противоречий, толкало автора «Теократии» и книги «О России и всемирной Церкви» к действию в пользу формального воссоединения Церквей. Но эта исторически конкретная сторона вопроса мало-помалу утрачивает для него, по-видимому, остроту своей первоначальной постановки, а «Повесть об Антихристе» показывает, что в глубине души написавший ее дорожит историческими особенностями вероисповедных типов христианского сознания, обособление которых продолжается, согласно «Повести», до свершения полноты времен.

С другой стороны, рассматривая историю как процесс становления богочеловечества, имеющего объединить сынов Божиих на земле и самую Землю в одно божественное Тело Жены, облеченной в Солнце, Вл. Соловьев не может не оценивать положительно все моменты этого развития, в которых он усматривает последовательные реализации объединяющего и орга-

низующего начала. Отсюда его учение о триаде энергий: священной, царственной и пророческой, в истории образования свободной теократии, — и соответственно этой триаде утверждение земной церковной иерархии, власти государственной и деятельности теургической: глубокая и стройная схема, которую опять-таки попечение, на этот раз кажущееся мне излишним, о правых путях соборности, понижает до оправдания в принципе исторически наличного государства, бесконечно далекого от его начертанной самим философом идеальной цели, и даже до такой идеализации этого государства, согласно которой оно представляется не чем иным, как «организованною жалостью», причем субъект последней — очевидно совокупность граждан — неизбежно совпадает с ее объектом, и государство является коллективом, призванным жалеть себя самого. Но эти апологетические экскурсы, à la Hegel, в область исторической действительности (в данном случае едва ли удачное применение к философии права шопенгауэровой морали о солидарности сострадания) не затемняют кристально-чистой концепции Церкви: какими бы ни представлялись Соловьеву моменты теократической эволюции, он умеет различать подготовительные ступени от действительных мистических осуществлений грядущей теократии; иначе учитель нес бы на себе ответственность пагубного смещения царства, чаемого с этим миром, лежащим во зле.

VI

Церковное сознание столь живо и полнодейственно во Вл. Соловьеве, что из него почерпает он все содержание своего философствования. Оно же служит для него и принципом гносеологическим, хотя бы вначале он и не отдавал себе ясного отчета в этой новой своей и еще неразвитой гносеологии: она заложена искони как бы бессознательною основой всего его мышления. Вл. Соловьев, по-видимому, не знает ясно сам, как ему быть с гносеологией; лишь под конец жизни предпринимает он исследования в этой области, оставшиеся незаконченными. Между тем искомое уже изначала дано.

Позвольте мне употребить уподобление. Человек в тварном сознании зависимости познания своего от некоей данности кажется себе самому похожим на живое зеркало. Все, что познает он, является зеркальным отражением, подчиненным закону преломления света и, следовательно, неадекватным отра-

жаемому. Правое превращается в этом отражении в левое и левое в правое; связь и соразмерность частей остались те же, но части переместились, фигура отражения и проекция отражаемого тела на плоскости не наложимы одна на другую в том же порядке сочетания линий. Как восстанавливается правота отражения? Чрез вторичное отражение в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — *speculum speculi*³ — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек. Истина оправдывается только будучи созерцаемою в другом. Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви.

Современная философия, желающая быть строгой и научной, ищет ограничить себя областью учения о познании. Это ее обязанность еще в большей мере, чем ее право. В результате неокантианских исследований, субъект познания, в который обратилась личность, видит себя замкнутым в неразрывном круге. Все, что внутри магического круга, относительно; все, что за кругом, неопределенная данность. Но горе, когда произвольно размыкается заколдованное кольцо: гносеологический релятивизм, перенесенный в жизнь, обращается в мэонизм онтологический. Должно желать, чтобы этот процесс сведения конечных счетов с природою отвлеченного личного сознания скорее завершился, чтобы исследование достоверности уединенного, в эмпирическом я замкнутого познания и объективности полагаемых им норм и утверждаемых ценностей достигло крайней обостренности и пришло, наконец, к своему последнему, отрицательному выводу. Долженствующему совпасть с положениями эллинского софиста Горгия «бытия нет; если бы оно и было, все же было бы непознаваемо; если бы даже оно было познаваемо, оно было бы невыразимо и не сообщаемо». Жить, как учит такая гносеология, нельзя; кольцо обособленного сознания не может быть разомкнуто иначе, как действием нашей сверхличной воли. В практической жизни это действие совершается всякий раз, когда любовь моя говорит другому: «ты», растворяя мое собственное бытие в бытии этого «ты». Акт любви, только любви, полагающий другого не как объект, но как второй субъект, есть акт веры и воли, акт жизни, акт спасения, возврат к Матери, несущей обоих нас (мое «я» и мое «ты») в своем лоне, приобщение к тайнодеянию ткущей одну живую ткань вселенского тела Мировой души. Только здесь пробуждается в нас иное, высшее сознание, в сравнении с которым мое прежнее, заключенное в малом я, начинает казаться

дурным и лживым сном. Здесь начинается Церковь и ее разумение в личности. Когда философия пройдет этот путь, когда исчерпает она все содержание отвлеченной индивидуальности и обличит ирреальность и иррациональность ее ratio, тогда человечество возрастет до познания Церкви. Тогда поймут впервые и философское значение Вл. Соловьева, который иного познания, по своей как бы природной проникнутости силою вселенского Логоса, вовсе и не имел.

VII

Вл. Соловьев, вооруженный вселенско-логическою энергией, не ограничивается непосредственным раскрытием смысла жизни, но и с неслыханною смелостью обращается к последним проблемам индивидуалистического пафоса, обличая неправду их индивидуалистической постановки, обращающей их постулаты в начала отвлеченные, и восстанавливая сияющую правду тех же проблем в озарении положительного всеединства, как истины о Церкви. Я говорю о проблеме сверхчеловечества, правду которой Соловьев в вышеозначенном смысле не только признает, но и утверждает, как верное предчувствие грядущего свершения в богочеловеческом вселенском царстве. Больше того: поскольку критерий истинного сверхчеловечества для Вл. Соловьева есть победа над смертью, проблема эта служит средоточием всех его умозрений. По Соловьеву, индивидуальный страх смерти есть малодушие и безумие, но непримиренность с фактом смерти отцов и любимых ближних и грядущих в мир потомков наших есть благодарный и нравственно обязательный стимул всего нашего жизненного делания. «Смерть зови на смертный бой» — вот призыв к высшему из подвигов. Но только знамя, на котором написано «сим победиши», обеспечивает победу в неравном бою. С вопросом о победе человека над смертью тесно связывается, как другая сторона единой тайны, вопрос о смысле любви. Быть может, никто после Платона не сказал столь глубокого и жизненного о любви и воле, увенчивая первую и восстанавливая человеческое достоинство и богочеловеческое назначение второго, славя «розы, возносящиеся над черною глыбой», и благословляя их «корни, вонзающиеся в темное лоно», как Вл. Соловьев. И для любви — о, для нее прежде всего! — последняя задача и третий, таинственный и величайший подвиг, есть преодоление смерти... Но не будем останавливаться на этих высоких умозрениях и

вещих прозрениях, — как и сам теург, возвышенная тень которого витает среди нас, вызванная трепетом нашей любви и тоскою нашей смертной разлуки, — не останавливался подолгу над тем отдаленным, что не представлялось ему непосредственно, насущно нужным для воспитания современных ему поколений. Поистине, работник он был и трудился над работой Господней! Вдохновенный труд не воспринимается трудящимся как работа. И если Соловьев говорил о работе, то, конечно, разумел прежде всего аскетический и трагический подвиг воздержания от вольной самоотдачи созерцательным вдохновениям, подвиг, в котором мы видим величайшую жертву, принесенную личностью Вл. Соловьева началу исторически-вселенскому. Мне представляется сумма его творений, несмотря на всю красоту его кристаллического и стройного слова, несмотря на все изобилие чисто поэтического и художественного элемента, в них рассыпанное, несмотря на все богатство намеков, приоткрывающих высшие тайны для тех, кому дано воспринимать и угадывать эти ознаменования, — все же сводом дидактических рассуждений и наставлений, преследующих прежде всего цель воспитательную и искупающих свою относительную общедоступность ценою многозначительных умолчаний о том, раскрытие чего представило бы гениальную силу их творца в блистающем великолепии. Вот почему, ближайшим образом, поэзия Вл. Соловьева приобретает неоцененное значение. В стихах, чаще всего случайно набросанных и порою оставленных без окончательного художественного завершения, но всегда изумительно глубоких, истинных, душевных и притом существенно новых, намеки, о которых я говорил, — закутанные в еще более густые покрывала, но покрывала, сотканные как бы из прозрачной ткани лунного света, — и разбросанные с большою щедростью и с поистине пророчесвенною смелостью, говорят своим символическим языком о сокровенной Исиде. Это образцы чистого реалистического символизма, который, как показывает муза Соловьева, не имеет по существу ничего общего с торжественною позой иерофанта. Я говорю не о внешних приемах изобразительности, также называемых символизмом, вроде стиха: «и над обрывами бесцельного блужданья повис седой туман», — стиха, который, рисуя горную местность, окружающую неутомимого путника, вместе навеивает невольное живое представление о самом образе поэта с его углубленным взором, впалыми щеками и преждевременно седеющими прядями пышных кудрей, нависших над высоким ясным лбом. Соловьев-символист по-другому: зарисовывая виденное и пере-

житое, будь то мимолетный пейзаж, промелькнувший вдали, как берег Трои, встреча с весенними белыми цветами, вставшими из могил, вдруг почуянное присутствие любимых ушедших теней, принесшихся с западным ветром, или трепет желанного посещения таинственной Подруги, — Соловьев-реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе трепещет для него близко дышащую скрытую жизнью и подает весть о сущем, прикрывшимся покрывалами божественной символики видимого мира. Значение Соловьева как поэта определяется и по плодам его поэтического творчества: он начал своею поэзией целое направление, быть может, эпоху поэзии. Когда призвана Вечная Женственность, — как ребенок во чреве разыграет некий бог в лоне Мировой Души; и тогда певцы начинают петь. Так было после Данте, так было после того, кто сказал: «Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan»⁴. Кроме того, Вл. Соловьев нашел, как учитель, слова, раскрывшие глаза поэту и художнику на его истинное и высочайшее назначение: Соловьев определил истинное искусство как служение теургическое.

Но значительнее и святее всех его других дел было то самоопределение нашей национальной души, которое говорило его устами. Упразднитель славянофильства, — как говорят о нем обычно — он только очистил старое предание верования нашего в национальное назначение наше от лжи, лежащей в уклонках национализма как начала отвлеченного, т. е. оторванного от вселенской Правды. Но веру в народную душу как живую реальность и в особенное провиденциальное назначение наше он сохранил, и из этого наследия не расточил ничего. Чрез Достоевского русский народ психически (т. е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества. Чрез Соловьева русский народ логически (т. е. действием Логоса) осознал свое признание — до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской. Когда приблизится чаемое царство, когда забрезжит заря Града Божьего, избранные и верные Града вспомнят о Соловьеве как об одном из своих пророков.





А. В. КАРТАШЕВ

Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей

<Соловьев В. С.>

В 70-е годы поднимается гигантская, для данного вопроса, фигура Владимира Сергеевича Соловьева. Философ по призванию, блестящий публицист, проповедник христиански-церковного мировоззрения, он в течение трех десятилетий настойчиво, ударно звал богословскую мысль русской Церкви раскрыть конкретно, в приложении к нашей исторической эпохе, директиву Халкидонского вероопределения о соединении двух природ в процессе творческого делания христианского человечества в духе и силе теократии. Соловьев нетерпеливо метался и искал готовые формы этой теократии. Прodelал поучительный опыт приятия теократии римской Церкви. Ради этого дерзновенно, единолично в своем сердце соединял Церкви. Но не в этих крайностях, изжитых им самим в течение — увы! — очень короткой жизни, его заслуга и огромное влияние на всю генерацию русских религиозных философов, вплоть до наших дней и, вероятно, впредь еще надолго. Талант и заслуга Соловьева, после быстрой победы над своим юношеским поклонением модному в 60-е гг. идолу материализма, состоит в богатырской прокладке пути к идеалу «цельного знания», во всеобъемлющем синтезе философии и христианской догмы, в создании теократической церковной историософии при свете и на базе догмата о Богочеловечестве. Система Соловьева для православного богословия есть блестящая иллюстрация современного раскрытия неумирающей жизненности и спасительности Халкидонского догмата. Совершенно сознательно и прямо, опираясь на вероопределение IV Вселенского Собора, Соловьев приписывает богочеловеческую природу богочеловеческий смысл процессу

земной истории человечества, включенной на том же основании в рамки общей космической жизни. И это он делает в противовес практическому искажению даже в православном догматствовании и православном практическом благочестии нормы полного богочеловечества, когда Церковь безучастно уклоняется от активной роли в земной истории, влекомая односторонним духом монофизитства. Как борец против одностороннего, внеисторического уклона в богословии Соловьев являет пример богослова-ортодокса, богослова-халкидонца. Но его идеи и построения внутри православных рамок Халкидонского ороса являются новым, свободным добавлением философа. Приветствуя ортодоксальные рамки, усвоенные Соловьевым как завет Халкидона, мы критически относимся его богословским построениям внутри этих рамок. Ум человеческий, конечно, никогда не может остановиться в поисках разрядки тайны взаимоотношений Творца и твари, Бесконечного и конечного, Божества и человечества, хотя разъяснить тайну, как и тайну всякого догмата, нам не дано. Но посильный подвиг ума в прояснении бесконечного горизонта тайн, разумеется, лежит на святом пути служения истине Христовой. Соловьев на том, так сказать, внутреннем фронте догмата, внутри халкидонских барьеров, воздвиг две философские вехи: «всеединство» «софиологию». «Всеединство» — это для него, как и для всякого философа, соблазнительно-универсальный, всеохватывающий, все венчающий фокус, в котором перекрещивается и которым связуется весь состав бытия относительного, а вкупе и... абсолютного! Вот этого *salto mortale*¹ от конечного к Бесконечному никакой философский экстаз не обязывает нас допускать. Это один из болотных огоньков, заводящих философов в бесшумный провал на вершинах их последних достижений. Другой крылатый конь, не только рациональный, но и мистический, на котором Соловьев перелетает через страшный зев пропасти между Богом и миром, это давно заброшенная и полузабытая София. Повторяя тысячелетние древние попытки и эллинской философии, и библейского хохмизма, и раввинской каббалы, и бурной гностической фантастики иллюзорно заполнить пропасть между Творцом и тварями, Соловьев избирает для этого орудием самый чистый, освященный библейским языком образ Софии, и этим по инерции надолго заражает наших религиозно-философствующих мыслителей и поэтов. Не споря о законных границах софийной мифологемы, мы здесь хотим только указать на коренную логическую порочность самого замысла найти в тумане «всеединства» и на крылах «софийного зона» что-то

посредствующее между Единицей и нулем, между Сущим и ничто, Абсолютным и относительным, между Богом и всем, мыслимым вне Бога. Тут качественная, ничем количественно не заполнимая антиномия между плюсом и минусом, между да и нет. Никакой постепенностью, никакими мостами из эонов нельзя прикрыть онтологического прерыва между двумя полярностями. Это явный абсурд и самообман, будто можно онтологически сочетать Абсолютное с относительным путем постепенного вычитания из него неких частиц абсолютности с заменой их равновеликими частями относительности вплоть до полного перехода или превращения Абсолютного в относительное. Равно абсурдна и обратная процедура. На деле каждая ступень или каждый момент такой процедуры есть просто момент упрощения бытия одной категории другою, а не их сцепления, сочетания, объединения. Многостепенность таких процедур есть чистейшая логическая иллюзия, философский самообман. На нем построена вся импотентная фантастика гностицизма, его эономания. Но она совершенно бесполезна в постижении паралогической тайны соотношения Творца и творения. Тайна эта — непреложный факт.

Она дана. Ее нельзя понять, а нужно просто принять, не лукавя нашим малосильным разумом. «Ни Ходатай, ни ангел, но Сам Господи воплощся и спасл еси всего мя человека». Посредники и по сущности, по бытию, посредники онтологические тут исключены. Никаким *crescendo-diminuendo*² от твари к Богу *et vice versa*³ не создать сплошности, непрерывности, и в любую из миллиметрических щелей проваливается, как в бездну, все построение. Если даже в мире вещей относительных мы вынуждаемся оперировать антиномиями, то как же не преклониться пред антиномией из антиномий и не перестать посягать на постижение разумом непостижимого? И идея «всеединства», т. е. ее незаконная претензия на слияние Абсолютного с относительным, должна быть отброшена в онтологические границы сотворенного космоса. Да, космическое бытие всеедино, и не само по себе, а по воле Творца и «Вседержителя», всю тварь «содержащего», «животворящего», но ею никак не содержимого.

Соблазнив и запутав в гностико-пантеистические двусмысленности всю высокодаровитую школу своих учеников, сам Соловьев безупречен с точки зрения Халкидонского ороса в ортодоксальном утверждении принципа Богочеловечества как светоча, озаряющего своими теократическими лучами историю человечества и всего космоса.

Философское творчество В. С. Соловьева высоко ценилось ортодоксальными богословскими кругами как апологетическое служение среди безрелигиозного большинства русского общества. Ради этого исключительного, как бы профетического, служения В. Соловьеву прощались и его колебания, и смена взглядов по отдельным вопросам, и даже его явное увлечение католичеством. Ждали его охлаждения и — дождались.





Л. М. ЛОПАТИН

**Философское мировоззрение
В. С. Соловьева ***

Еще не настало время для беспристрастного и всестороннего суда над философскою деятельностью В. С. Соловьева. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить разнообразные, противоречивые, подчас очень странные отзывы о его личности и деятельности, которые появились в печати после его кончины. Но в одном, по-видимому, должны сойтись все его критики, — все равно, согласны они с ним или не согласны, видят ли они в его философских произведениях ясно намеченные пути к истине или, напротив, думают, что он с самого начала сбился с дороги и что его философские взгляды являют лишь плод сплошного недоразумения. Все согласятся, что В. С. Соловьев был мыслителем в высшей степени оригинальным. Я, с своей стороны, повторю то, что уже высказал однажды в Психологическом обществе: мне кажется, что за последние 25 лет В. С. Соловьев был самым оригинальным философом во всей Европе.

Русская философская мысль с тех пор, как впервые возникли ее первые проблески в XVIII веке, и в продолжение очень долгого периода влачила существование несчастное и скудное. Ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности, — самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам. Русские философы были только последователями западноевропейских и притом последователями второстепенными. Их достоинство и значение в исто-

* Речь, читанная на торжественном заседании Психологического общества в память В. С. Соловьева 2 февраля 1901 г. Напечатано в «Вопросах философии и психологии». Кн. 56.

рии русского просвещения измеряется не столько их умственной силой, сколько тем, за кем именно они шли. У нас были вольфианцы, были поклонники французского сенсуализма, было несколько последователей Канта и Фихте, было довольно много последователей Шеллинга и особенно Гегеля. Было, наконец, у нас немало представителей богословской схоластической метафизики, также заимствованной с Запада. К кому из западных авторитетов примыкали те или другие деятели русской философской мысли, это зависело от времени, в которое они жили, от общественного положения, которое они занимали, от избранной ими профессии. В пятидесятых и шестидесятых годах ныне истекшего столетия на смену поклонников немецкого идеализма явились материалисты в духе Бюхнера и Фохта и позитивисты французского и английского типов. Между этими разнообразными, извне навеянными направлениями наибольшую умственную самостоятельностью отличались славянофилы, однако их отношение к философии было скорее отрицательным, чем положительным; в своих общеполитических взглядах они ограничивались отрицательной критикой немецкого идеализма, главным образом в форме системы Гегеля, и довольно ясно выраженным признанием полной несостоятельности всякой умозрительной философии, если она прямо не опирается на положительную церковную веру. У последователей других направлений самобытность философской мысли представляет лишь редкое исключение. Самым блестящим таким исключением является Б. Н. Чичерин, давший вполне самостоятельную переработку начал и метода гегелевой философии на почве картезианского дуализма материи и духа. Однако миросозерцание Б. Н. Чичерина получает законченное литературное выражение лишь тогда, когда философские взгляды В. С. Соловьева уже совершенно определились и когда его первые произведения уже увидели свет. Б. Н. Чичерин поэтому не был ни предшественником, ни учителем Соловьева в философии.

Чтобы вполне понять и оценить значение какого-нибудь философа, нужно знать ту среду, в которой он вырос, и ту духовную атмосферу, в которой он работал. Чем характеризуется умственная жизнь русского общества в то время, когда у В. С. Соловьева впервые проснулись философские вопросы и сомнения? Его детство и первая юность протекли в эпоху, очень памятную и благотворную для России, в эпоху всеобщего возрождения русской жизни, которое знаменует конец пятидесятых и шестидесятые года. Это время страшно много

дало и для общественной жизни, и для русской литературы, и для науки. Но философии в эту эпоху как-то не посчастливилось: ею мало интересовались и, благодаря продолжительному исключению философии из числа (предметов университетского преподавания, ее мало знали. Тогдашняя журналистика главным образом заботилась о популяризации у нас разных книжек материалистического лагеря, которые о настоящих задачах философии давали самое превратное представление. В текущей литературе того времени самый грубый материализм, проповедуемый иногда очень талантливо, но без достаточного знания дела, выдавался за окончательную, научно доказанную истину, которая должна быть положена в основу решения всех вопросов жизни и мысли. Небольшая кучка писателей с настоящим философским образованием распадалась на две группы: одни пытались приноровить традиции немецкого (по преимуществу, гегелевского) идеализма к новым потребностям, другие, гораздо более многочисленные, энергически восставали против всяких философских традиций, вообще против всякого умозрения и единственный источник достоверного знания видели в положительной науке и в опытном изучении природы. Как я уже говорил сейчас, в эту эпоху в русском обществе широко развивается позитивистическое движение: имена Огюста Конта, Дж. Ст. Милля, Герберта Спенсера, Льюиса получают всеобщее признание и пользуются огромной популярностью. Известный закон Конта трех фазисов умственного развития человечества рассматривается, как окончательное откровение о внутреннем смысле человеческой истории. Этот закон провозглашает теологию и метафизику за невольные заблуждения человеческого ума, которые должны навсегда исчезнуть с исторической сцены, когда свет научного знания прольется на все явления наблюдаемой действительности. Единственный путь к истине, по смыслу этого закона, заключается в решительном отказе от всяких попыток проникнуть в действительную суть вещей и в ограничении всех претензий знания простым установлением фактических отношений между явлениями природы, т. е. законов их. В оправдание такой принципиальной оценки писатели этого времени охотно выдвигали логические и психологические теории английских мыслителей ввиду их резко эмпирического направления. С другой стороны, система Герберта Спенсера, логически стройная и выдержанная, казалось, разрешавшая все проблемы из единого принципа всемирной эволюции, для очень многих интеллигентных русских людей явилась тем же, чем была система Гегеля для современников Белинского. Еще

большим авторитетом пользовался Дарвин, про которого думали, что он своей теорией происхождения видов раз навсегда устранил все предположения о внутренней осмысленности и разумности каких бы то ни было жизненных процессов, сведя всякую разумность и целесообразность в природе к внешней случайности механического подбора.

В. С. Соловьев испытал на себе все эти влияния. Уже очень рано поражавший своею чрезвычайной начитанностью, с умом глубоким и в то же время крайне восприимчивым, он всегда соединял в себе замечательную самостоятельность суждений с редкой отзывчивостью на духовные интересы окружающих его людей. Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом, — правда в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати, — и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь. С неудержимою последовательностью, всегда отличавшею его ум, он распространяет свои общие взгляды на решение всех занимавших его вопросов. Было время, когда он зачитывался Писаревым и, проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил. Еще в эпоху своего студенчества отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз навсегда положен конец не только всякой телеологии, но и всякой теологии, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю. Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражавшая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальною жизнью. Я никогда не видал другого человека, с такою беззаветностью, — можно сказать, — с такою благородною наивностью убежденного в неприменном и очень близком

торжестве абсолютной правды на земле. В годы ранней юности он ждал осуществления этой правды от социалистического переворота, — в свои более зрелые годы он видел его в теократической организации человечества, в окончательном торжестве Церкви как носительницы высших духовных идеалов над светским буржуазным государством с его беспринципным и лицемерным оппортунизмом. Это торжество в его верованиях и мечтах сливалось с мыслью о близости второго Пришествия и возрождения всей твари через очищение и обожествление человека. Повторяю, — в высшей степени характерною особенностью В. С. Соловьева было то, что все это он считал близкими событиями будущей истории. Вера в историческое будущее являлась самым глубоким идеальным двигателем недавно истекшего столетия, и для многих умов она заменила религиозную веру. В. С. Соловьев между своими современниками выделялся тем, что у него эта вера облекалась в необыкновенно реальные формы и что она, по крайней мере большую часть его жизни, опиралась на веру религиозную.

Соловьев недолго оставался при материалистическом миросозерцании. Его ум был слишком глубокий, в нем было слишком много критического такта, наконец, в его натуре просто было слишком много внутреннего идеализма, душевной поэзии, религиозного энтузиазма, чтобы он мог навсегда удовлетвориться притязательной и все вопросы решающей догмой материалистического катехизиса. От самодовольного материалистического догматизма его пробудило чрезвычайно разнообразное и серьезное чтение. Шестнадцать лет он познакомился с сочинениями Спинозы и начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекается, сначала толкует его философские идеи в духе материализма, но потом постепенно приходит к сознанию совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в миросозерцание Соловьева. Далее он с увлечением зачитывается Фейербахом, который хотя и очень склонялся к материализму в последний период своей философской деятельности, но все же не был никогда материалистом-догматиком и в общем не пошел дальше неопределенной и очень прихотливой проповеди сенсуализма в своих теоретических воззрениях и культа человечества в своих практических выводах. Одновременно с этим В. С. Соловьев серьезно знакомится с сочинениями Дж. Ст. Милля¹ и проникается его тонким и своеобразным скептицизмом, одинаково осуждающим и материализм, и спиритуализм, одинаково на-

стаивающем на абсолютной непостижимости как сущности духа, так и сущности материи. Кажется, благодаря Миллю, В. С. Соловьев со всею ясностью сознал, что в материализме не все благополучно и что материалистическое учение, с резкою бесцеремонностью восстающее против всякой веры в духовный мир, как грубой и невежественной иллюзии, само все опирается на еще более грубую веру в абсолютную, предшествующую всему и от всего независимую реальность вещества, — тогда как никакое вещество и ничто вещественное не бывает дано нашему сознанию прямо, а всегда открывается нам только через наши ощущения и представления, т. е. через состояния духовного, психического порядка, которые одни только и могут иметь притязание на достоверность и бесспорную, настоящую действительность. (Наконец, наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра: Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше.) Был период в жизни В. С. Соловьева, — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его более всего привлекало воззрение на жизнь, как на нравственный очистительный процесс, воззрение строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром В. С. Соловьев с страстью отдается изучению восточных религий.

Но и увлечение Шопенгауэром только эпизод в умственном росте В. С. Соловьева. Отчасти благодаря сочинениям Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьев приходит к сознанию умозрительных недостатков системы Шопенгауэра, — ее неполноты, односторонности ее логических противоречий. Серьезное знакомство с религиозной историей человечества в ее целом убеждает его, что не в отрицательном пессимизме буддистов и не в иллюзионистическом монизме индийского браманства лежит настоящий религиозный идеал. Он начинает проникаться сознанием, что задушевная вера его детских лет, — а он был очень религиозен и воспитался в очень религиозной семье, — не во всем была направлена на ложные

призраки, как ему казалось раньше, и, по крайней мере, в существенном его не обманывала. В это время он изучает системы немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга, Гегеля и ищет у них ключа к умозрительному решению загадок бытия. Особенно сильное влияние в эту эпоху оказал на него Шеллинг своей положительной философией, о которой он еще из отзывов Гартмана вынес представление, как о системе, примиряющей крайние точки зрения Шопенгауэра, с одной стороны, Гегеля — с другой. Но Соловьев не сделался шеллингистом, как он раньше был послушным учеником Шопенгауэра. Для Соловьева наступает уже иная пора: постепенно он является создателем своей особой, собственной философской системы.

Да, у Соловьева была своя особая философская система. И я осмеливаюсь думать, что она была не хуже и не ниже самых глубокомысленных немецких систем, какие создавались в лучшее время немецкого умозрительного творчества, совпадающее с концом XVIII и первой половиной XIX века. С основанием даже можно утверждать, что, благодаря своему более позднему появлению, система Соловьева была зреее и шире по замыслу, чем построения его предшественников. Он уже считался со всем промежуточным процессом в философской и научной мысли, отделявшим его от них; он разочаровался во многих иллюзиях и несбыточных надеждах, которые их обманывали; наконец в своей системе он с готовностью дал место вновь установленным истинам науки и вновь выросшим запросам общественного самосознания, которые для них еще не существовали.

Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз. Невольно напрашивается сравнение с русской изящной литературой: как русская изящная литература в течение очень долгого времени была подражательной и наши писатели гораздо более заботились о воспроизведении манеры, тона, взглядов и настроений излюбленных ими писателей Запада, нежели об изображении жизни, как она им самим представлялась, так и русская философская мысль в продолжение многих лет была лишенным всякой самостоятельности, слабым, беспорядочным и прерывистым отражением умственных течений в Западной Европе, и русские философские писатели гораздо более были заняты вопросами о мнениях разных западных знаменитостей о предметах философского знания, нежели вопросами о самых этих предметах. Пушкин первый стал воспроизводить не литературу о действительности, а самую действительность, как он ее

понимал, видел и переживал; через это он явился первым создателем настоящего русского художественного слова. Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самых этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, — через это он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этим вовсе не хочу сказать, что Соловьеву в умственной жизни русского народа принадлежит значение, равное Пушкину; но ведь и вообще значение отвлеченной философии нельзя сравнивать с значением художественной литературы. Все же остается справедливым, что Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому как Пушкин был первый русский народный поэт.

Пожалуй, это сравнение можно было бы провести и дальше: как Пушкина современники перестали понимать именно с того момента, когда его талант достиг своей полной силы и оригинальности и когда его произведения уже не походили на привычные для всех и общепринятые образцы, так и Соловьев именно в том, что было наиболее коренного, важного и существенно оригинального в его мирозерцании, оставался непонятым, не оцененным и почти совсем одиноким во всю свою жизнь. В Соловьеве, несомненно, очень ценили высокую художественность его изложения, его поэтический дар, его огромный талант публициста, блестящее и беспощадное остроумие его полемических приемов, но его философские идеи для огромного большинства русского образованного общества оставались закрытою книгою. В них скорее видели выражение чуждательства очень капризного, хотя и очень большого ума, нежели серьезное порождение философской мысли в известный момент ее естественного и неизбежного внутреннего развития. Соловьева как представителя своего особого мирозерцания понимали и ценили очень немногие.

Впрочем, Соловьев во всю жизнь оставался одиноким не только у себя на родине: не менее он должен был чувствовать себя одиноко во всей Европе, среди всей современной ему интеллигенции вообще. Я не то этим хочу сказать, что его в Европе мало знали и мало читали, ведь это давнишняя и общая участь всех русских мыслителей. Он должен был чувствовать себя одиноким просто потому, что движение европейской философской мысли шло в сторону совсем противоположную его стремлениям и верованиям. Ведь настроение русских философствующих умов, не позволявшее им понимать Соловьева, было только отражением философского настроения Западной Евро-

пы. По верному определению Соловьева, западная философия во все продолжение его жизни находилась в состоянии долгого и болезненного кризиса, да находится в нем и до сих пор. Все пути к решению основных философских проблем, завещанные прошлым, были исхожены, но они не дали обладания истиной, а, напротив, привели к разочарованию, недоумению, даже отчаянию в возможности ее достигнуть. Европейская философская мысль во второй половине истекшего века впала в состояние утомления и неверия в самое себя, которое представляло резкий и грустный контраст с быстрым поступательным ходом положительных знаний, с их огромною популярностью, с их возбуждаемыми смелыми надеждами с помощью точных научных методов проникнуть во все тайны мироздания. Получившийся из этого результат представляется понятным и естественным: философия капитулировала пред наукой. Философы пошли на послуги к представителям естествознания и поставили себе довольно неблагоприятную задачу обосновывать и доказывать в качестве умозрительных истин то, что ученые натуралисты выдвигали как удобные для их исследований гипотетические предположения. Образовался особый тип метафизиков-схематизаторов естественно-научных обобщений. Самым ярким представителем философов этого типа является Герберт Спенсер², но он далеко не есть единственный его представитель, их очень много есть и было и у нас, и на Западе. Может быть, самый главный страх, который преследует философа наших дней, состоит в том, чтобы как-нибудь, даже при обсуждении самых высших и коренных вопросов человеческого знания, не разойтись с общепринятыми мнениями ученых специалистов, хотя бы их специальность при решении этих вопросов была ни при чем. Лишь в покорном и постоянном согласии с общими тенденциями деятелей науки видят залог успехов философии в будущем.

Соловьев по своему умственному и нравственному складу не мог так думать и так верить. Наиболее бросающуюся в глаза особенность его духа всегда составляла необыкновенная бодрость, смелость мысли, иногда переходившая в беззаветную и неудержимую опеку. Философские проблемы так живо и неотступно стояли пред его умом, что он не мог перед ними сробеть или удовлетвориться при их решении общими местами и модными формулами. В понимании действительного мира он не мог ограничиться только тем, что о нем утверждают физики и химики, потому что он был слишком твердо убежден, что существо действительности тем не исчерпывается, что в ней мож-

но измерить, взвесить и ощупать. С другой стороны, он не умел принудить свою мысль раз навсегда остановиться и успокоиться там, где смолкают показания чувственного опыта. По всему строю своего необыкновенно искреннего, пронизательного, глубокого ума, он не выносил никаких внешних запретов, никаких заранее придуманных ограничений, никаких заповедных областей для понимания и исследования: недаром во всю свою жизнь он был таким горячим поборником неограниченной свободы мысли и совести. Неудача прежних путей в философии служила для него лишь доказательством необходимости искать других, новых путей в ней, еще не испробованных или по крайней мере не пройденных до конца. Он не мог удовлетвориться ни материализмом, ни превращением физики в умозрительную метафизику, — в какой бы форме оно ни производилось, — в форме ли признания начал физики за внутреннюю суть всякой реальности, или в более скромной неокантианской форме признания познаваемости только того, что подлежит внешнему физическому наблюдению, — хотя бы это единственно познаваемое было только иллюзией нашего ума и нашей чувственности. С другой стороны, он совершенно ясно понимал и глубокую несостоятельность старого рационалистического идеализма Гегеля и его школы, видевшего в бесконечном разнообразии мировой жизни лишь каким-то непостижимым чудом воплощенную и получившую предметную действительность диалектическую игру абстрактных понятий. И вот он делает шаг, который определил его дальнейшую судьбу как философа: в то время, когда мистицизм и метафизика стали почти бранными словами, в то время, когда на спиритуализм в философских и психологических кругах смотрели как на жалкий предрассудок пережитого прошлого и только в виде очень большого снисхождения допускали его как недоказуемое субъективное верование или утешительную мечту, с непременным, однако, требованием признавать механическое и физиологическое толкование душевной жизни за единственно научное, Соловьев, открыто выступил в философской литературе как мистик, метафизик и спиритуалист. И он не ограничился только установлением общих философских начал, которые ему представлялись единственно истинными: свои основные идеи он облек в необыкновенно законченное, живое и конкретное миросозерцание, в котором объединялись в одно стройное целое — и объяснение главных фазисов развития природы, и чрезвычайно широкая и оригинальная концепция человеческой истории, и высоко-идеальное толкование нравственного смысла жизни и нравственных задач человечества.

Я уже говорил недавно об одной своеобразной черте в умственном настроении В. С. Соловьева: о его необыкновенно реальной вере в близкое и окончательное торжество правды на земле. Эта черта находилась у него в тесной связи с другою особенностью его душевного склада: он вообще необыкновенно реально верил в совершенную самостоятельность и полную действительность идеальных, духовных двигателей природной и человеческой жизни, в постоянное обнаружение их направляющих влияний во всем, что мы испытываем, в их интимную близость к человеку и его внутреннему миру. Идеальный, духовный мир не был для него абстрактным термином, — в его глазах он был чем-то совсем живым, — он был для него гораздо более конкретным и настоящим миром, чем тот мир материальной раздробленности и внешности, который открывает нам наша ограниченная, полная иллюзий чувственность. Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе. Большая роль при этом, по-видимому, принадлежала поэтическому строю его фантазии: во всех явлениях и процессах окружающей действительности он невольно чуял оживляющую их внутреннюю душу. Недаром мысль о душе мира заняла такое важное место в его философском мировоззрении; недаром и в своей теории познания он выше чувственного опыта и отвлеченного мышления ставил непосредственное интуитивное созерцание внутренней истины вещей, которое бывает доступно художникам и поэтам: он думал, что и философ лишь тогда может прийти к содержательному познанию, когда в его духе живет эта способность высшего созерцания истинно сущего в нем самом. Из этой реальности веры в духовный мир объясняется жизненность, цельность и конкретность философской системы Соловьева. Но из нее же, быть может, вытекает и ее главный недостаток. В диалектическом построении своего миросозерцания все моменты и звенья этого построения он рассматривал как одинаково ценные в смысле объективной достоверности и одинаково обязательные и приписывал логическую необходимость не только общим началам своей системы, с очевидностью выводимым из строго умозрительных оснований, но и всем приложениям этих начал к объяснению частных форм действительности и отдельных событий мировой и человеческой истории, в этом своем качестве явно не допускающим абсолютного априористического оправдания. В этом отношении Соловьев не делал различия между утверждениями, действительно обладающими необходимою логическою достоверностью,

и утверждениями только вероятными или даже только возможными и мыслимыми. В этом характерном для Соловьева недостатке его философии сказывался ум поэта: ведь поэту одинаково дороги и общая идея его произведения, и все детали и частности ее воплощения. Но, с другой стороны, этот недостаток являлся естественным следствием того несколько преувеличенного уважения, с которым Соловьев относился к диалектическому методу, внесенному в философию немецкими идеалистами, главным образом Гегелем. В диалектическом методе можно указать некоторые несомненные и важные достоинства; не лежащее в его основании общее требование: вывести все частные формы, свойства и законы бытия и даже основные факты его развития из одного совершенно отвлеченного принципа путем чисто умозрительным, представляется по существу невыполнимым. Это не всегда замечал и сознавал Соловьев, и в этом обстоятельстве всего сильнее обнаруживается, насколько серьезное влияние имел на него Гегель.

Однако это влияние только и выразилось в некоторых методологических приемах Соловьева. По содержанию своих воззрений он был совершенным антиподом гегелизма и подвергал систему Гегеля жесткой и остроумной критике. По своим положительным взглядам, он, как я уже говорил, скорее приближался к Шеллингу в его второй системе. Может быть, еще большее сходство приходится указать между философскими идеями Соловьева и миросозерцанием известного немецкого философа первой половины истекшего столетия, Франца Баадера. Впрочем, не говоря уже о том, что Соловьев был гораздо более даровитым мыслителем и писателем, нежели Баадер, нельзя не отметить того факта, что Соловьев ознакомился с сочинениями Баадера уже в то время, когда его собственные взгляды вполне определились и оформились. Поэтому здесь не может быть никакой речи о заимствовании, а разве только об однородном влиянии, которое они оба испытали со стороны Якова Бёме. Сочинения этого оригинального мистика XVII века Соловьев очень ценил за их хотя и грубую, но гениальную непосредственность и за глубину их умозрительного и религиозного содержания. С не менее живым интересом относился он к личности и произведениям Сведенборга. Он увлекался также некоторыми мистиками Средних веков и писаниями некоторых отцов Церкви, отличавшихся своими умозрительными и мистическими наклонностями. Из древних философов на склад его мировоззрения наибольшее влияние оказали Платон и неоплатоники, — между последними особенно Плотин, которого

он внимательно изучал. Между русскими мыслителями наиболее видная роль в его духовном развитии, несомненно, принадлежит славянофилам. В годы его юности славянофилы, особенно в Москве, составляли тесно сплоченную группу, в которой было немало людей с посторонним и глубоким философским образованием. Они мало писали и печатали, но нередко отличались очень своеобразными философскими взглядами. Из бесед с ними, а также из чтения философских и богословских произведений основателей славянофильства, Хомякова и Киреевского, Соловьев в молодости почерпнул очень много: недаром при своем выступлении на литературное поприще он еще всецело находился в славянофильском лагере. В некоторых отношениях он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им, когда в беспощадной полемике против позднейших эпигонов славянофильства он с неподражаемой тонкостью и остроумием приводил к абсурду важнейшие положения исторического мирозерцания славянофилов.

Изложить философское мирозерцание Соловьева со всеми его деталями и оттенками, во внутренней связи входивших в него предположений и выводов, со всеми переменами, которые оно испытало в течение его жизни, в кратком и беглом очерке, каким поневоле нам придется теперь ограничиться, есть задача совершенно невыполнимая. При чрезвычайной утонченности диалектических приемов у Соловьева, при огромном иногда разнообразии употребляемых им способов освещения одних и тех же философских проблем с разных сторон, при мозаичной сложности логических переходов в развитии одной и той же мысли, такой очерк без надлежащих и подробных пояснений, которые потребовали бы очень много времени, представлял бы только сухой пересказ иногда загадочных схем и по видимости мало связанных между собой заключений. Поэтому я намерен только с возможною ясностью и простотою передать в ее существеннейших чертах его основную точку зрения, которая давала общий тон всем подробностям его философской системы, иногда значительно колебавшейся и менявшейся в своих отдельных пунктах.

II

Общий смысл философского мирозерцания Соловьева можно свести к трем главным пунктам: 1) к идее внутренней

духовности существующего, 2) к идее абсолютного всеединства, 3) к идее Богочеловечества. В своей замечательно остроумной и глубокомысленной критике материализма Соловьев настойчиво доказывает, что внешние свойства вещей, их непроницаемость, протяженность, подвижность и т. д. не выражают их истинной сущности, а только их внешние отношения друг к другу. В основе всякой внешней силы, как ее интимная подкладка, лежит непременно сила внутренняя, — все материальное с неизбежностью коренится в духе. Поэтому и первое начало вещей есть бесконечный, абсолютный дух. Этим определяется отношение первого начала вещей или Бога к миру: Бог не есть абсолютно безразличное, чистое единство, исключаящее из себя всякую множественность и погруженное в себя в своей неподвижной неизменности, как смотрели на него древние индусы или греческие философы элейской школы. Бог есть живой дух, и его жизнь осуществляется в его мысли и в его воле. Он есть творческая мощь всего существующего, источник бесконечно разнообразных форм бытия. Он есть творческая Любовь, которая созидает мир, как нечто от Бога отличное, и все же близкое к нему и долженствующее отразить в себе полноту Божественного совершенства. Поэтому Бог не только есть начало своей собственной единой жизни, он в то же время источник и всего другого, что только существует, он всеединое абсолютное. Мир в пространстве и времени, составленный из существ, различных между собою и непроницаемых друг для друга, является противоположностью мира Божественного, в котором все объединено и внутренне связано в единой мысли, единой воле и едином самосознании абсолютного духа. Эта противоположность отделяет мир от Бога и служит причиной раздирающей его мучительной борьбы и господства в нем слепых стихийных сил. Таким мир дан для нашего наблюдения, но не таким он должен быть. Бог есть любовь; он желает добра, а не зла, гармонии, а не борьбы. Он создал мир, как свой живой образ и подобие, а не свое отрицание. Мир должен стать достойным вызвавшей его Воли, — он должен воплотить в себе высшее благо, высшую истину и высшую красоту. Внутренний смысл мирового процесса заключается в постепенной реализации этого назначения: он состоит в постепенном подчинении стихийного начала природы Божественной Силе и в его постепенном уподоблении Божественному Духу. Своего завершения мировой процесс достигает в человеке: человек есть уже настоящее подобие Божества, ибо своим разумом он проникает в идеальную суть действительности. Он живое воплощение Бо-

жества в материальном мире, и его можно назвать вторым абсолютным. Но чтобы стать таким воплощением, человек должен всецело возвыситься над чувственными эгоистическими побуждениями и сделать волю Бога своею волею. Тогда он станет Богочеловеком. Таким Богочеловеком является Христос и оттого его личность представляет собою центральный пункт всемирной истории. Но назначение людей — в том, чтоб они все освятились и очистились и не только как отдельные лица, но и в своей общественной организации. Когда это произойдет, тогда преобразится вся природа: из нее исчезнет материальная рознь и слепая стихийная борьба, и она обратится в светлую телесность царства очищенных духов, объемлемых единою жизнью духа абсолютного. Нравственные требования от людей определяются этою верховною задачею их существования. Свобода, равенство и братство — вот те устои нравственного быта, в которых коренятся самые неотъемлемые человеческие права и самые неотъемлемые человеческие обязанности.

Обращаясь к более подробному изложению философских взглядов Соловьева, я должен напомнить, что он пришел к своему своеобразному мистико-идеалистическому миросозерцанию, разочаровавшись в материализме и позитивизме, в которых раньше он видел высшее выражение истины, и, с другой стороны, после внимательного изучения рационалистических систем немецких идеалистов первой половины XIX века. Поэтому в его сочинениях критика реализма в его различных формах, с одной стороны, и отвлеченного рационализма, с другой, занимает чрезвычайно важное место. Ход его мысли в этом отношении, в самом общем и сжатом виде, можно изложить таким образом*.

Человеческая мысль начинается с наивной веры во все, о чем нам свидетельствуют наши чувства. Что человек видит, слышит, осязает или ощущает каким-нибудь другим чувством, то он считает несомненно действительным и имеющим именно те качества, о которых говорят наши ощущения: если предмет вызывает ощущение красного, значит он сам по себе красен, если он возбуждает в нашем языке ощущение горького, значит он в себе горек. На этой точке зрения все ощущаемое человеком им переносится без дальнейших рассуждений в мир независимой от него внешней реальности. Ввиду этого такую точку зрения справедливо можно назвать наивным реализмом. Эта

* См. в особенности «Критику отвлеченных начал». Гл. XXV—XL.

точка зрения вполне естественна и тем не менее она совершенно несостоятельна, если над ней хоть немного подумать. Один и тот же предмет у разных лиц может вызвать совсем разные ощущения, — напр<имер>, что кажется теплым одному, другому может показаться холодным, — значит ли это, что предмет сам по себе холоден и тепел в одно и то же время? Одному и тому же человеку одна и та же вещь в разное время может показаться неодинаковою в зависимости от переживаемых им состояний, — напр<имер>, горькое сегодня — завтра может показаться сладким, значит ли это, что когда мы меняемся, то и все предметы должны меняться? Наши ощущения исчезают и возникают в нашем сознании ежесекундно, с каждым поворотом наших глаз, с каждым движением нашего тела; вытекает ли из этого, что и самые предметы возникают и исчезают каждое мгновение? Слишком ясно, если мы хотим признать за внешним миром независимую от нас реальность, мы должны приписать внешним вещам свойства, отличные от наших ощущений.

От сознания этой истины отправляется реализм философский: он ставит себе задачей выделить во внешней реальности то, что принадлежит ей самой, от того, что только нам в ней кажется. Решения этой задачи в истории человеческой мысли были разнообразны в высшей степени, но одно из них заслуживает особого внимания по своей последовательности, по своей резкой законченности, по своим многообразным связям с различными гипотезами положительной науки, наконец, по своему современному значению. Это решение принадлежит материализму. Всякий материализм характеризуется двумя коренными признаками: 1) он приписывает внешней реальности действительность единственную и абсолютную и наше собственное бытие во всем его содержании рассматривает, как неизбежный результат процессов, совершающихся в ней; 2) он удаляет из числа определений этой реальности все, что относится к качественному разнообразию наших ощущений, к их тональной окраске, как приятных и неприятных, наконец к нашей их идеальной оценке, и оставляет за нею только геометрические и механические свойства протяженности, подвижности, непроницаемости, инерции и т. д. Из них два свойства имеют наиболее основное значение, объясняющее возможность всех других: это протяженность и непроницаемость. Протяженная и непроницаемая материя есть абсолютная сущность всех вещей, это единственное абсолютное в мире, — таково главное основоположение всякого материализма.

Но как же мыслит это абсолютное? Есть ли оно нечто в себе единой, возвышающееся над всякою множественностью и сложностью, внутренне бесконечное, неизменное, завершенное в себе и себе довлеющее, как понимается абсолютное начало вещей во всех других системах философии? Но именно такое общепринятое понятие об абсолютном к материи совершенно неприменимо. Она протяженна, стало быть состоит из частей, лежащих в разных местах и исключаящих друг друга. Она непроницаема, но для чего могло бы быть непроницаемым единое и завершенное в себе абсолютное, когда вне его ничего нет? Как и для кого оно могло бы обнаружить это качество физической непроницаемости? Материя подвижна; но где бы стало двигаться единое бесконечное абсолютное, когда оно в себе все содержит и когда опять-таки ничего нет рядом с ним и т. д. Одно из двух: или материя есть абсолютное единство, — тогда у нее надо откинуть все материальные свойства, и она перестанет быть материей; или ее свойства действительно принадлежат ей, — тогда надо бросить мысли об ее абсолютном единстве.

В этом заключается логическая неизбежность перехода из материализма в атомизм. Материализм может быть содержательным миросозерцанием только в форме атомистической теории. С точки зрения атомизма, безусловная реальность принадлежит не вещественному миру в его целом, не материи в ее совокупности, — ведь материя есть только агрегат составляющих ее частиц, — а этим частицам, неделимым и неизменным. Эти неделимые частицы — атомы, обладают протяженностью, непроницаемостью и подвижностью. Поэтому они находятся в состоянии непрерывного взаимодействия и своими бесконечно разнообразными столкновениями образуют все формы мировой жизни. Однако и атомизм, при всей видимой простоте и наглядности его предположений, соединен с некоторыми весьма существенными и совершенно неустранимыми недостатками, которые никак не позволяют остановиться на нем, как на окончательном разрешении проблемы знания. Мы приписываем атомам изначальную, безусловную действительность, а между тем все свойства, которые мы предполагаем в них, решительно противоречат такому пониманию: все свойства атомов, как их представляет материализм, совершенно относительно и условны, они выражают только отношения атомов к другим атомам, но вовсе не указывают на то, в чем состоит реальность атомов, самих по себе взятых. На самом деле этими свойствами определяются действия в окружающей атомы среде, а никак не их

собственные качества, от которых эти действия зависят. Непроницаемость есть принадлежащая каждому атому способность не пускать на свое место; каждый другой атом, натолкнувшись на данный атом, или совсем остановится или переменит направление своего движения, но он не войдет в занятое им пространство, пока тот сам куда-нибудь не передвинется, — вот все, что выражается понятием непроницаемости: это есть возможность или неизбежность известного рода внешних эффектов около каждого данного атома в других атомах, но она совсем ничего не говорит о самом данном атоме. Представим себе, что какой-нибудь атом находится в абсолютной пустоте и никаких других атомов вокруг него нет. Что тогда будет означать его непроницаемость? По-видимому, единственным его свойством тогда останется его протяженность. Но чем же эта протяженность будет отличаться от окружающей его пустоты? Ведь протяженность атома, поскольку он занимает определенное место во вселенной, обозначает просто ту сферу в пространстве, в которой он является непроницаемым для всех других атомов: протяженность атомов есть граница их сопротивления друг другу. Вполне аналогичные рассуждения прилагаются и ко всем другим свойствам атомов: последним основанием их реальности оказывается их непроницаемость, а в свою очередь эта непроницаемость обозначает лишь явления, которые совершаются или могут совершаться в других атомах в какой-то зависимости от данных атомов. Итак, или в материальном атоме ничего, кроме протяженности и непроницаемости нет, — тогда он не имеет никакой собственной действительности; он только условный символ чужого действия, и это будет относиться одинаково ко всем атомам, и вещественная природа в ее целом окажется миром каких-то странных призраков, которые вызывают что-то друг в друге и, однако, сами в себе не имеют никакого своего содержания и никакой действительности*. Или реальность у атомов в самом деле есть, — тогда в чем же она должна заключаться?

Непроницаемость атомов есть их сопротивление друг другу. А сопротивление подразумевает стремление, — в том, что сопротивляется, стремление отстоять себя, в том, чему оказывается сопротивление, стремление воздействовать на другое. Между тем стремление в свою очередь предполагает усилие.

* Ввиду сложности и отвлеченности критических соображений Соловьева я передаю их здесь не совсем его формулами, хотя вполне сохраняю их общий смысл.

Итак, если атомы обладают своим собственным, внутренним бытием, оно должно слагаться из усилий. Атомы суть живые центры внутренних сил, монад. Но если так, то атомы в своей внутренней сути непротяженны: усилия, в смысле внутренних стремлений, не имеют никакого пространственного образа; протяженность как мы видели, есть только граница сопротивления атомов, следовательно она только вторичное производное явление, которому стремление предшествует, как его условие, и, стало быть, само не может быть протяженным. Совершенно аналогичное рассуждение прилагается к свойству непроницаемости: непроницаемость обозначает лишь внешний эффект сопротивления данного атома в другом атоме (этот последний не допускается, останавливается в своем движении). Говорить о физической непроницаемости, как о внутреннем качестве каких бы то ни было стремлений, явно не имеет никакого смысла. Между тем в протяженности и непроницаемости и в их непрерывном соединении — сущность всего вещественного. Что же выходит? Вещественное в своей внутренней сути неведественно, все материальное есть непосредственная реализация духовной основы, потому что о стремлениях и усилиях мы знаем только из внутреннего опыта нашего духа. «Подлинное бытие или собственная самостоятельная действительность принадлежит только неведественным центрам живых сил — монадам, все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий» *.

Этот вывод представляет из себя полное отрицание материализма. Но не менее того он содержит в себе и осуждение всякого реализма вообще: ведь весь реализм держится на предположении, что истинное бытие принадлежит только внешней реальности, а здесь настоящая действительность приписывается лишь внутренней жизни монад. Далее, реализм стремится познать природу эмпирическим путем, хотя он и пытается исправить и дополнить непосредственные показания чувственного наблюдения. Между тем внутренняя жизнь монад, с ее стремлениями и усилиями, очевидным образом недоступна ни для какого чувственного опыта; понятие о ней есть результат умозрительной необходимости и умозрительного построения. Что же делать реалисту пред лицом этого вывода, если он вовсе не чувствует охоты пускаться в догадки о внутренней сущности вещей? Он, конечно, должен от него уклониться; тем не менее, он должен сознать, что представление о веществе, предла-

* Критика отвл<еченных> нач<ал>. С. 245—246.

гаемое материализмом, складывается из противоречивых признаков и не объясняет реальности, а превращает ее в какое-то полное отсутствие всего действительного. Должен он сознать и то, что материализм почти так же далек от прямых показаний чувственного опыта, как и теория монад. Каким опытом можно доказать, что в материи, самой по себе взятой, нет ничего, кроме протяженности и непроницаемости? Материалисты всякую жизнь в мире сводят к движению атомов. Но можно ли атомы видеть, ощущать или воспринять каким-нибудь другим чувством? Очевидно, в них мы имеем не наличный факт, а только умозрительное предположение. Как же поступить, чтобы не покинуть почвы реального опыта и уберечь себя от умозрительных гаданий? Надо раз навсегда отказаться от мечты проникнуть в сущность вещества. Опыт дает нам только явления, ими мы и должны ограничиться. Действительному знанию подлежат только явления и ничего больше, — в этом основное положение феноменального реализма*.

Но что же такое явления? Явления, поскольку они наблюдаются нами, суть всегда наши ощущения. Мы тогда только наблюдаем, когда видим, слышим, осязаем и т. д., и, наоборот, что никак нами не ощущается, то, очевидно, и не наблюдается. Итак, утверждение: для нас ничего не существует, кроме явлений, превращается в другое: для нас ничего нет, кроме ощущений. То, что мы называем вещами, это просто различные возможности для нас иметь при определенных условиях определенные ряды ощущений и определенные их сочетания. Мысль об этих возможностях возникает в нас, благодаря многообразным ассоциациям, образовавшимся в нашем уме между данными прошлого опыта. Под вещами мы ничего больше и не разумеем, кроме этих возможностей для нас получать ощущения. Так учит один из самых последовательных представителей феноменизма, Дж. Ст. Милль. Но о чьих же ощущениях идет здесь речь? Совершенно ясно, что для каждого из нас доступны только свои собственные ощущения. Итак, для меня существуют только мои ощущения и ничего больше. Все вещи — только возможности моих ощущений. Это относится не только к неодушевленным предметам внешнего мира, это одинаково справедливо и по отношению ко всем одушевленным тварям вне меня и всем моим ближним. Окружающие меня люди — это тоже лишь различные возможности для меня получить те или другие ощущения. Но что это значит мои ощущения? Что

* Там же. С. 250.

такое мое я? Ведь и о себе я знаю только из состояний моего сознания: я — это только мое представление, т. е. одно из явлений моей душевной жизни. Таким образом и себя самого я должен признать лишь за состояние моего сознания. О моем я, как субстанциальном носителе явлений сознания, из опыта я знаю так же мало, как и о сущности материи.

Итак, если мое знание должно ограничиться опытом и не переходит за его пределы, я вынужден допустить, что «существуют лишь явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без сознаваемого*». Существуют явления сами по себе или состояния сознания сами по себе. В этом последнее слово феноменального реализма, но в этом же и тот суд, который он сам над собой произносит. Явление или состояние само по себе, очевидно, составляет *contradictio in adjecto*³. Явление в противоположность сущему в себе именно и значит лишь то, что не есть само по себе, а существует только для другого**. То же самое можно сказать и о представлениях и о состояниях. Мир, состоящий из ощущений, в которых никто и ничего не ощущает, из представлений, никем и ни о чем не представляемых, из состояний, которых никто не переживает, есть нелепая фикция, образованная из понятий, логически неуловимых и явно противоречивых. С другой стороны, эта точка зрения представляет собой полный отказ от всякого знания: если вся действительность сводится к тому, что непосредственно нами в себе переживается, то нет никакого универсального знания, обязательного для всех умов. Да нет и никаких отдельных умов, потому что все содержится в моем единоличном сознании. Все расплывается в ничто без остатка.

Не менее тонкой и обстоятельной критике Соловьев подвергает основные положения рационализма в различных формах его исторического развития. Размеры моей статьи не позволяют мне на ней остановиться, и я передам только самый общий смысл ее. Основным принципом всякого рационализма является утверждение полного соответствия между бытием и мышлением, их внутреннего тождества; иначе никак нельзя было бы оправдать притязаний нашего разума познать истину вещей путем чисто умозрительным, отвлекаясь от всякой данной действительности; а в этих притязаниях самая сущность рационализма. Но такое предположение всецелого соответствия бытия

* Там же. С. 303.

** Там же.

и мысли в своем последовательном развитии неизбежно приводит к признанию логического понятия о вещах за всю их сущность и за единственную основу всей их действительности. Через это рационализм переходит в панлогизм. Наиболее грандиозное выражение эта точка зрения в философии нашла в системе Гегеля. Для Гегеля чистая логическая идея, чистое понятие есть единственное абсолютное, реализующее себя и в космической жизни, и в перипетиях человеческой истории. Но как ни гениальна была попытка Гегеля объяснить все существующее как диалектическое саморазвитие чистого, абсолютного отвлеченного, ничего ранее себя не предполагающего понятия, она с неизбежностью потерпела крушение ввиду существенной невыполнимости задачи: от отвлеченного может быть логический переход только к отвлеченному; но нет никакой возможности объяснить, почему совершенно абстрактное понятие, в силу своей чисто логической природы, должно превратиться в вещественную реальность физического мира или во внутреннюю реальность сознающего себя человеческого духа. Такой переход немыслим, а стало быть, он не логичен. От отвлеченного к реальному перехода нет, а это значит, что чистое отвлеченное понятие не может быть абсолютною основой действительности. С другой стороны, самая мысль о таком чистом абсолютном понятии содержит в себе противоречие: это такое понятие, в котором никто и ни о чем не мыслит, потому что оно предшествует и всему, познающему и всему познаваемому. В этом отношении оно предъявляет полную аналогию с чистыми явлениями и чистыми ощущениями реализма. Разница между эмпирическим реализмом и панлогизмом только в том, что первый облакает это себе противоречащее предположение о состояниях духа, оторванных от самого духа, в сенсуалистические, а второй — в рационалистические формулы.

Таким образом, по глубокому убеждению Соловьева, истина не содержится ни в реализме, ни в рационализме; ее надобно искать в середине между этими двумя крайними точками зрения. Познающая мысль неизбежно относится к независимой от нее действительности, — она должна иметь предмет, иначе она будет пуста и бессодержательна. Но эта независимая от нас действительность не может исчерпываться материальными признаками, как этого хотят реалисты, но она должна иметь духовную, идеальную природу. С другой стороны, о ней приходится сказать, что она должна из себя представлять внутреннее разнообразие форм, способное объяснить разнообразное содержание нашего опыта; и в то же время она должна в себе являть

внутреннее единство, без которого было бы непонятно единство воспринимаемого нами мира.

Ввиду этих общих требований, как мы должны мыслить абсолютное начало вещей? Как начало безусловное, т. е. не предполагающее ничего раньше себя и ни от чего не зависящее, оно должно быть единым, потому что, если бы их было много, они ограничивали бы и обуславливали друг друга; но в то же время оно должно быть началом всякой множественности и всякого разнообразия, ибо в нем основа и связующая сила мира. В себе оно едино, но в нем же мощь и сила всего. Этим устанавливается принцип всеединства, который проходит через всю философскую систему Соловьева. Абсолютное, Бог — единство не абстрактное, а живое, оно не отрицательное, а положительное. Отрицательное единство, т. е. совсем исключающее из себя всякую множественность, было бы простым отсутствием всякого разнообразия свойств и отношений; оно обозначало бы полное отрицание всего, что мы считаем действительностью и жизнью; оно ничем не отличалось бы от совершенного ничтожества. Напротив, положительное единство предполагает конкретное и действительное соединение многообразного содержания: оно бывает там, где мы имеем живую единящую и обосновывающую силу многообразных проявлений. Именно таково единство Божества. В нем приходится различать единую творческую мощь всего и это все, как всегда присущую ему силу его возможных действий, его разнообразных проявлений творчества. Это все должно быть действительно дано в нем, потому что творческая мощь Божества являть себя самой себе именно как творческая мощь. И в то же время это все, как совокупность многих форм Божественного действия, соотносительных друг к другу, оказывается бытием обусловленным и по своему внутреннему составу, и по своему подчиненному отношению к единой творящей силе Бога, и таким образом оно в Божестве является как бы чем-то не божественным. Все — это в Божестве его другое. Все — это мир, поскольку он заключен в Боге, поскольку он вечно предстоит Богу, как идеальный образ его творения, потому что в Боге и для Бога все вечно. Соловьев называет его библейским именем Премудрости Божией, Софии. Ее присутствие в Божестве делает Бога единым творческим Разумом: без нее Бог не имел бы предмета для мысли, а Бог не бывает без своего разума.

Из отношения Бога к этому еще не выделившемуся из него, но уже данному в нем миру Соловьев обосновывает Троиединство Божества, которое он, в противоположность обычному

взгляду богословов, всегда рассматривал как умозрительно доказуемую истину. Богу всегда должны быть присущи три состояния: 1) Он полагает своим свободным актом вечный мир в себе; 2) Он созерцает его как нечто в нем от него самого отличное; 3) Он воспринимает его в свое единство как внутренний неотделимый элемент своего бытия и через это делает его большим, чем простая идея или объект созерцания, как бы внося в него внутреннее одушевление. Эти три состояния исключают друг друга: поскольку Бог творит вечный мир, он еще не созерцает его как нечто, в нем данное и от него отличное, и поскольку он его лишь созерцает, он еще не вступает с ним в общение единой абсолютной жизни. Итак, эти состояния не могут зараз принадлежать одному и тому же субъекту. Но все же они даны в Боге одновременно: Бог не может быть Богом, не объединяя в себе всех их трех; кроме того, в Боге никакие состояния не могут являться в последовательном порядке, как разные состояния во времени, потому что Бог всем своим существом выше времени и в нем все одинаково вечно. Как же возможны исключающие друг друга состояния в едином, вечном Божестве? Это мыслимо только так, что единая творческая жизнь Божества в ее основных состояниях и отношениях осуществляется не в одном, а в трех субъектах и распределяется между ними; единое Божество от века дано в трех ипостасях и не может быть дано иначе. Как мощь, неизменным актом воли рождающая вечный идеальный мир, оно есть Бог Отец, как Разум, созерцающий этот мир, оно есть Бог Слово (Логос), наконец как сила, уделяющая этому идеальному миру вечную внутреннюю жизнь, оно есть Дух Святой. В свою очередь и этот вечный мир, в своем отношении к реализующей его Божественной мощи, раскрывается с трех сторон: в отношении к полагающей его Божественной воле он есть благо или добро; в отношении к созерцающему разуму он есть истина; в отношении к оживляющему Духу он есть красота. Таким образом добро, истина, красота, — эти высшие идеалы человеческой деятельности, — от века даны в Божестве как изначальная действительность*.

Как мы уже могли отчасти видеть, по основной мысли Соловьева, этот вечный идеальный мир, хотя он и дан в Боге и составляет одно с ним, все же обладает некоторою самостоятельностью и имеет свою особую жизнь. Божество получает в нем действительное выражение полноты своей творческой мощи. В этом смысле он есть живое подобие Бога. Но таковым он явля-

* Чтения о Богочеловечестве. Чт. 6—9.

ется не в своих отдельных частях, а только во всей их совокупности: чтобы явиться таким подобием, он должен быть живым, нераздельным целым, совершенным организмом, обладающим единою общею жизнью для всех входящих в него элементов и единым средоточием этой жизни. Поэтому, в отношении к вечному миру, в Божестве приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога как творческой основы вечного мира и производное, Богом вызванное внутреннее единство этого вечного мира как подобие Божества. Внутреннее средоточие этого подобия Божия, живой источник вечных сил, присущих идеальному космосу, есть душа мира. Как я уже говорил, это очень важное понятие в системе Соловьева: благодаря ему, несмотря на свое строго-христианское, религиозное миросозерцание, он значительно приближается к пантеизму, убежденный теист в воззрении на абсолютное начало вещей в нем самом, мировой процесс он понимает пантеистически.

В самом деле, как, с точки зрения Соловьева, создается тот материальный мир в пространстве и времени, в котором мы живем? Ограничиваясь самыми общими чертами, он дает на этот вопрос такой ответ. Основное свойство Божества заключается в его самоопределении, — оно все содержание своей жизни дает себе само и ни от чего не зависит, ибо ничего вне его нет, — и в связанной с самоопределением абсолютной свободе. Душа мира есть живое подобие Божества, — это, так сказать, сама Божественная суть, повторенная в вечном идеальном творении. Итак, и для нее свобода, самоопределение должны быть коренными качествами, — без этого она не была бы Божиим подобием. Но если она свободна, то ее пребывание в Божестве, в качестве неотделимого элемента Божественной жизни, зависит не только от воли Бога, но и от ее собственного свободного самоопределения. Она может пребывать в единстве с Божеством, но может и не пребывать в этом единстве, сделав самое себя центром и целью своего бытия и тем отрываясь от жизни Божественной. Ни на то, ни на другое ее не толкает никакая внешняя сила: ее окончательный акт зависит исключительно от нее самой, от ее чистой свободы. Как же возник видимый мир? Душа мира свободно совершила этот акт самоопределения, и он был актом отпадения от Божественного источника. Она сделала центром своего бытия не Бога, а себя, — она сама для себя захотела быть всем. Но этим она нарушила коренной смысл своего существования: ведь все назначение и основание ее бытия — в том, что она есть подобие Божие, от Бога вызванное и с ним внутренне связанное. Оттого ее отпадение от Бога в

то же время было ее внутренним падением. А вместе с ее падением распался и тот внутренне единый мир, которого она была центром. Ведь всякая воля в мире в последнем корне есть ее воля: и вот ее эгоистическая, на себя направленная воля превратилась в эгоистическую волю всех существ. Мир распался, лишился объединявшей его идеальной связи и повергся в состояние мучительной борьбы. Разум в мировой душе погас, — для него не оставалось никакого источника и никакого материала: связь с Божественным разумом у мировой души была порвана, — была разорвана идеальная связь и в тех существах, по отношению к которым мировая душа является центром. В ней осталось только глухое стремление к совершенной полноте бытия и его единству, которых она искала и не находила. Нетрудно заметить, насколько в этой характеристике внутреннего состояния мировой души отразилось учение Шопенгауэра о слепой воле как основе мирового процесса. И мировая душа никогда бы не нашла искомой гармонии жизни, если бы на помощь к ней не пришло идеальное воздействие разума Божественного. Ведь Бог не потерял своего разума от того, что его живое подобие — душа мира — стало к нему в неправильное и недолжное отношение: для Бога невозможны никакие перемены; Он от века созерцает в себе все возможные проявления творческой мощи, — созерцает и в мировой душе не только то, чем она стала, но и то, чем она должна быть. Поэтому только Бог может вызвать пред мировую душу идеальный образ того процесса, который должен ее возвысить из ее падения и вернуть ей идеальную полноту существования. И Бог хочет такого очищения и возрождения мира, потому что сущность всеединого Божества есть любовь *. — Опять и здесь нельзя не отметить ясной аналогии между взглядами Соловьева и учением Гартмана о взаимодействии воли и идеи как основном условии мирового процесса. Общая мысль о творении мира как результате отпадения Божественной потенции от Божественного единства, несомненно, внушена Соловьеву Шеллингом. Однако развитие в подробностях этой мысли настолько разнится у обоих мыслителей, что в данном случае не может быть никакой речи о простом заимствовании; еще менее о нем можно говорить по отношению к Шопенгауэру или Гартману ввиду резкого различия в постановке основных понятий.

Таким образом, мировой процесс, по Соловьеву, представляет картину постепенного овладения и проникновения мировой

* Там же. С. 175—181.

души, как стихийной основы жизни мира, единящую и одухотворяющую силою Божественного Логоса. Это процесс постепенный и очень трудный. Божественный разум уделяет мировой душе только то, что она может вместить, а ее состояние в начале мирового процесса есть ненормальное, недолжное и злое. Это состояние хаотического распада, эгоистического самоутверждения всех существ, их всецелого исключения, их совершенной непроницаемости друг для друга. Возникший чрез падение мировой души, материальный мир представляет совсем извращенное, так сказать, опрокинутое изображение истинной сущности вечного идеального мира: внутреннее духовное единство этого вечного мира изображается в условиях мира материального чисто внешним единством пространства, наполненного атомами, непроницаемыми друг для друга; его неизменно пребывающая вечность в нашем мире изображается бесконечным течением времени, в котором каждый новый наступающий момент абсолютно исключает все предшествующие и обращает их в ничто (настоящее наступает тогда, когда перестало быть прошлое); абсолютная свобода и чистое самоопределение духовного мира изображаются в мире вещественном железным законом механической причинности, по которому ни один агент не действует от себя, а каждое его действие неизбежно предопределяется бесконечною цепью причин и материальных условий, от самого агента независимых. На таком-то материале должна была проявиться одухотворяющая и живящая сила Логоса *.

По Соловьеву, космический процесс представляет три основные ступени проникновения стихийного начала единящую силою Божества: 1) Единство механическое, порождаемое всемирным тяготением: оно созидает материальное тело вселенной. Ее части, оставаясь внешними друг другу, оказываются связанными неразрывною цепью и неудержимо влекутся друг к другу. В этом можно видеть первоначальное, выражение космического альтруизма. Душа мира достигает своей первой реализации как всеобщего единства и торжествует свое первое соединение с Божественною премудростью. 2) Единство динамическое. На этой ступени душа мира осуществляет себя в природе в невесомой, тонкой и разреженной материи, в так называемом эфире. Это идеализированное вещество служит более подходящим орудием для образующих воздействий творческого Разума. Эфир охватывает, как сеть, все члены космического тела и ставит их в бесконечно разнообразные отношения

* La Russie et l'Église universelle. P. 231—237.

между собою. Деятельность эфира выражается в явлениях света, электричества и других невесомых сил, которые все представляют лишь различные модификации и преобразования одного и того же агента. Основной характер этого агента заключается в чистом альтруизме, в неограниченном расширении, в чрезвычайной восприимчивости ко всяким воздействиям извне. 3) Единство органическое, впервые дающее настоящий образ всеединства в материальном мире через начало идеальной ответственности, связности и всепроникающей целесообразности частей живого организма. Органическая материя и невесомая эфирная жидкость составляют ту основу и ту среду, которые дают возможность силе жизни развивать ее многообразные творения. В растениях жизнь обнаруживается объективно в органических формах; в животных она, кроме того, чувствуется; в человеке она уже понимается в ее абсолютном источнике*. Нет сомнения, что в этом учении о трех видах космического единства обнаруживается влияние на Соловьева натурфилософских построений немецкого идеализма.

В создании человека природный процесс достигает своей верховной цели и получает свой истинный центр, долженствующий очистить все злое природы. В человечестве чувственная душа мира становится душою разумною и, проникнувшись умопостигаемым светом, обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека земля возвышена до небес, — через него же, через его действия, небеса должны низойти на землю и наполнить ее. Через человека весь вне-Божественный мир должен стать единым живым телом, — всецелым воплощением Божественной Премудрости. Такое центральное положение человека зависит от того, что в нем впервые и в то же время окончательно душа мира внутренне открывается Божественному разуму и входит в живое и интимное единение с ним. Смысл человеческого бытия заключается, во-первых, в идеальном внутреннем союзе материальной потенции с Божественным актом и, во-вторых, в свободной реализации этого союза во всецелости вне-Божественного мира. Таким образом назначение человека лежит в освящении и обожествлении того, что от Бога отпало. И он потому только оказывается способным к обожествлению природы, что он сам обожествлен внутренне. Поэтому человечество как единящее и освящающее начало природного мира может быть названо вторым абсолютным. Но следует помнить, что в человеке тварь соединяется с Богом свободно; благодаря своей двойственной природе, возникающей из

* Ibid. P. 252—254.

внутреннего взаимодействия мировой души и Божественного Логоса, человек один может сохранить свободу и оставаться к Богу в независимом отношении, соединяясь с Ним все теснее чрез целый ряд сознательных усилий и произвольно избранных действий. Оттого человечество есть только становящееся абсолютное*: человечество развивается и постепенно приближается к своему великому назначению. Полное проникновение природной стихии Божественным Логосом во всем человечестве есть лишь отдаленный идеал всемирной истории. И тем не менее оно уже однажды совершилось как факт — в единичной индивидуальности Иисуса Христа. Христос один есть воистину Богочеловек, — человек, непосредственно и взаимно соединившийся с Богом**. Чрез это Он становится центром и внутренним двигателем не только всемирно-исторического, но и всего космического процесса. Христос представляет ту точку в мировой жизни, из которой исходит всеобщее очищение: только чрез Него, чрез Его пребывающее воздействие на человечество посредством Церкви, которая есть Его мистическое тело, возможно достижение окончательной цели всечеловеческого развития, — природное человечество должно стать богочеловечеством. «Совершенно понятно, что Он сперва явился среди истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека»***. Такое откровение Царства Божия достигается не личными усилиями отдельных людей и не их личною праведностью, а через совершенную общественную организацию, которая реализует высшую правду на земле не только для частных лиц, но для всего человечества. «Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей»****. «Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверечеловечества к богочеловечеству»*****. Когда этот переход совершится, весь мир сделается другим: из него исчезнут

* Критика отвлеченных начал. Гл. XLIV.

** La Russie et l'Église universelle. P. 256—260.

*** Оправдание добра. С. 252—253.

**** Там же. С. 224.

***** Там же. С. 226.

вещественная рознь, внешняя косность и взаимная непроницаемость существ. «Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность нравственного порядка, или, что то же — всеобщее воскресение и восстановление всяческих» *. Таким образом, мучительность мирового процесса и самое его возникновение всецело оправдывается его концом: бесконечное всеединство Божественной жизни находит более полное и конкретное воплощение в мире, от нее отпавшем и потом свободно к ней вернувшемся, нежели в мире, изначально и раз навсегда с нею слитом, каким был вечный духовный мир до падения мировой души. Ввиду этого и учение о творении мира в позднейших очерках системы Соловьева получает несколько иную форму: в них слепое хаотическое стремление к самоутверждению, характеризующее внутреннее состояние мировой души в начале космического процесса, столько же оказывается ее собственным свободным актом, как и плодом Божественного соизволения; оно предусмотрено в вечном плане Божественного миростроительства, как необходимое условие свободного обожествления твари.

С этими общими взглядами, верованиями и надеждами В. С. Соловьева вполне согласовались вдохновлявшие его нравственные идеалы. Имей в себе Бога — вот то правило, следуя которому, мы проявляем свое внутреннее сродство с Божеством и свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. А из него вытекает другое: относись ко всему по-Божьи. «Кто имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией». В окончательном виде безусловное начало нравственности получает следующее выражение: «В совершенном внутреннем 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» **. Человеческая нравственность коренится в трех непосредственных побуждениях человеческой природы: в чувстве стыда, в чувстве жалости и в чувстве благочестия. В чувстве стыда выражается этическое

* Там же. С. 248—249.

** Там же. С. 229—230.

отношение человека к тому, что его ниже, — в нем заключается могущественный стимул к духовному самохранению и самообладанию, — к внутреннему сопротивлению против всякого порабощения нашей нравственной личности чувственными животными влечениями. Чувством жалости определяется моральное отношение человека к подобным ему живым существам: «жалость есть индивидуальный душевный корень должных социальных отношений»; из нее исходят справедливость, милосердие и любовь, в которых должна лежать норма истинной общечеловечности. Наконец, чувство благоговения выражает должное отношение человека к высшему началу и составляет индивидуально душевный корень религии. Когда эти три основные нравственные побуждения гармонически соединятся в человеке и овладеют его волею, они вызывают в нем то настроение, которое создает из него свободного и достойного деятеля в высшем нравственном миропорядке*.

Общественные идеалы Соловьева были только приложением к жизни его общего нравственного мировоззрения. В устах большинства избитые и истрепанные, обратившиеся в пустую, нередко цинически осмеиваемую фразу, слова: свобода, равенство, братство, для него не были только словами. Для него это самые элементарные и в то же время совершенно неустранимые устои христиански-человеческой жизни, обязательность которых не может быть поколеблена никакими соображениями. Он не видит в этих понятиях только идеальную мерку для оценки поступков и настроений отдельного человека в его частных отношениях к другим людям: самая существенная и самая характерная особенность этики Соловьева в том, что для него в законе любви, в требованиях всечеловеческой справедливости, в признании бесконечного достоинства каждой человеческой личности заключается абсолютно обязательный критерий всех общественных мероприятий, всякой политики, — отношений между собою целых народов. В предписаниях христианской морали дан безусловно реальный закон единственной настоящей жизни на земле, — неужели же он должен оставаться навсегда в призрачной области неосуществимых мечтаний, а человеческое общество вечно будет жить и развиваться так, как будто бы этого закона вовсе не было? Человек, искупленный и очищенный Христом, есть прежде всего человек свободный. Неужели же внешние отношения в христианском мире должны оставаться в противоречии с этим даром Божиим? Христи-

* Там же. С. 51—69.

анский Бог не есть Бог сокровенный. Но если Он явил себя и воплотился, то, без сомнения, не для того, чтобы поддержать противоречие между невидимым и видимым. Можно ли считать нормальным, чтобы человек, освобожденный живым Богом, обращался в слепое орудие мертвых вещей, — в раба машин? Церковь Христова сообщает каждому христианину без различия мессианическое достоинство. В этом все люди равны и в этом неистребимое выражение бесконечной ценности каждого человека: все по своей внутренней сути важны одинаково, и каждый в глазах всех должен иметь бесконечную цену. Неужели же христианское общество должно возводить случайный и преходящий факт неравенства по рождению или по преимуществу в абсолютный и вечный принцип? Истинное и положительное (т. е. не исключающие различия общественных функций) равенство, точно так же, как истинная свобода, открывается и реализует себя в солидарности или братстве. Это братство Христос распространил на все народы. И если мистическая связь единой Церкви истинна и реальна, мы, участвуя в ней, все становимся братьями без различия расы и национальности. И если мы убиваем друг друга во имя так называемых национальных интересов, мы не метафорически только, но вполне реально становимся братоубийцами*.

Соглашаться или не соглашаться с этими взглядами Соловьева, во всяком случае нельзя не отметить своеобразной черты в его воззрениях: он совершенно не понимал и не терпел двойной бухгалтерии в морали. Его убеждение, что справедливое для отдельной человеческой личности должно быть справедливым везде, где совершаются какие-нибудь человеческие действия, было совсем непоколебимо. Отсюда его широкий и гуманный либерализм, отличающий его поистине вдохновенную публицистическую деятельность; оттого он был таким рьяным защитником свободы слова и мысли; оттого, наконец, он являлся таким искренним и горячим врагом узкого национализма в политике.

III

Я изложил систему Соловьева только в самых общих и тусклых чертах, изложил даже, собственно говоря, не систему его, а только ее, так сказать, логический остов, — ее руководящую

* La Russie et l'Église universelle. P. 325—329.

мысль. Но мне кажется, что даже из этого изложения можно заметить, какую широкую и своеобразную постановку имело философское мирозерцание Соловьева в своем целом. В нем прежде всего то поражает, что его очень трудно подвести под какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить каким-либо ходячим ярлыком. Соловьев несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе как становящемся абсолютном. Он решительный монист в принципиальном понимании внутренней сути вещей, и он столь же явный дуалист в своем представлении о коренных силах, движущих мировой и человеческою жизнью. Он убежденный оптимист в оценке общего смысла природного и человеческого существования, и он бесспорный пессимист в оценке реальных условий развития вселенной и человечества. Он представитель философии чистой свободы, поскольку всякое бытие он объясняет из абсолютного самоопределения Божества, ничем к нему не побуждаемого; и он сторонник строгого детерминизма, поскольку для него весь космический и исторический процесс оказывается предопределенным в неизбежных отношениях между собою основных факторов действительности, его вызвавших и направляющих. Соловьев мистик в своем учении об интуитивном характере нашего непосредственного познания Божественной сущности, и он рационалист в своем понимании умозрительных задач философского построения; и, наконец, он эмпирик, поскольку для него всякое познание предполагает фактическое отношение познающего субъекта к независимому от него познаваемому содержанию, т. е. опыт в широком смысле этого слова. Соловьев идеалист и спиритуалист в своем воззрении на внутреннее существо вещей, и в то же время он может быть назван реалистом, потому что для него пространство, время, природная причинность не суть только обманчивые призраки нашего сознания, а им принадлежит независимая от нас, хотя и относительная действительность. И все эти, по-видимому, непримиримо противоположные точки зрения в его системе не совмещаются только внешним образом, они ясно подразумевают друг друга и составляют одно нерасторжимое и органическое целое. Он не искал заранее их объединения, — оно возникло само собою как естественное следствие коренных посылок его мирозерцания.

Ум, свободный и независимый прежде всего, Соловьев не знал никаких принудительных задач для своей мысли, и его философия совершенно лишена всякой предвзятой тенденциоз-

ности. Его никогда не угнетали проблемы, которые так терзают современных философов идеалистического склада, напри<ер>, признать физический закон сохранения энергии за основной закон всего сущего и все же оправдать самостоятельность духовного начала в мире или во что бы то ни стало согласиться, что механическая, нигде не прерываемая связь движений материальных атомов есть единственный тип причинности на свете, и все-таки остаться при вере в глубокий идеальный смысл жизни и т. д. Между тем Соловьев очень уважал естествознание и хорошо знал естественные науки. Некоторым понятиям, из них заимствованным, он дает широкое философское приложение, напри<ер>, идее эволюции, организма, органического развития. Но в то же время он глубоко понимал коренное различие в задачах естествознания и философии и вытекающую из него неизбежную разницу в приемах решения этих задач: он ясно видел, что эти две области духа должны идти каждая своей особой дорогой. Оттого он умел быть творцом в философии, когда его собратья по профессии были только послушными толкователями чужих мыслей. Чтобы убедиться, насколько в этом отношении Соловьев стоит выше своих современников, достаточно сравнить его с самым знаменитым и наиболее смелым современным метафизиком Э. Гартманом. Гартман, несомненно, человек блестящего ума и многосторонней учености. И все же его философская система, с ее натянутым и мало прочувствованным пессимизмом, — с ее совершенно непостижимым и ни в чем необоснованным дуализмом слепой воли и идеи, которые, однако, в дружном согласии своим взаимодействием создают единую жизнь мира, — с ее бессильными колебаниями между спиритуализмом и материализмом в признании внутренней духовности мировой основы, с одной стороны, и ее бессознательной стихийности с другой, — наконец, с ее странной претензией на строго эмпирический характер всей этой метафизической фантастики, представляет скорее ребяческую пародию на взгляды Шеллинга, Шопенгауэра и других великих представителей блестящего периода немецкой философии в XIX веке, нежели серьезное выражение искренней и серьезной мысли. Читая Гартмана, именно никак нельзя поверить, что он серьезно думает то, что пишет. Такое впечатление едва ли кто выносил из философских сочинений В. С. Соловьева. С ним можно соглашаться или не соглашаться, но едва ли кто решится оспаривать у его мирозерцания захватывающую глубину, его полную поэзии внутреннюю целостность, а главное, его задушевную искренность.

Я знаю, о философии Соловьева критики будут судить очень различно, в зависимости от того, как они сами смотрят на вещи. Реалист и позитивист по своим личным убеждениям, конечно, ей даст иную оценку, чем сторонник духовного понимания мира. Многие скажут, что точка зрения Соловьева совсем отсталая и что основы того мировоззрения, которое он защищал, бесповоротно осуждены историей. Но, мне кажется, и эти люди не могут оспаривать у Соловьева его несомненных исторических заслуг пред философскою мыслью. Допустим даже, что миросозерцание, к которому он примыкал в своих философских построениях, есть явление по существу отжившее, во всяком случае оно владеет еще очень многими и имеет огромное практическое влияние. Каково бы ни было это миросозерцание, мы и его представителей обязаны судить по силе их таланта, по их оригинальности и глубине, по последовательности и цельности их взглядов. Ведь истина вырабатывается постепенно из столкновения самых противоположных мнений и предположений. Поэтому, чем полнее и законченнее выражен даже односторонний и ложный взгляд на вещи, тем лучше для их истинного понимания: всякая ложь, чтобы быть окончательно побежденною, должна высказаться до конца.

Но верно ли это, что духовное понимание мира, которое проповедовал и защищал Соловьев, уже навсегда осуждено историей? Правда ли, что точка зрения эмпирического реализма, в наибольшей своей доле основанная на возведении частных и условных истин физики в абсолютные аксиомы универсального знания, вытеснила навеки прежний духовный взгляд на жизнь? Такое утверждение, конечно, было бы очень поспешным и далеко не историческим. Ведь то миросозерцание, за которое боролся Соловьев, пережило многие тысячелетия, а разорвавшая с ним система новых понятий о существующем, по крайней мере, в том виде, как мы ее имеем теперь, едва ли может считать даже сто лет своего существования, — не слишком ли протекло мало времени для измерения ее исторической прочности? Соловьев, отстаивая свой взгляд на абсолютный дух как на начало всякого бытия и на духовную суть всех вещей, делал ли это просто по наивности и по незнанию того, что можно возразить против такого взгляда? Едва ли кто решится утверждать это. Соловьев пережил на самом себе материализм и позитивизм так глубоко, он так горячо увлекался и тем и другим, так много вложил в них своей души, что если бы с ним не случилось переворота, о котором я говорил раньше, он, конечно, явился бы одним из самых блестящих и глубокомысленных апостолов нового философского движения. Что же?

Этот переворот был только странным капризом его ума? Он закрыл глаза на ясную, как солнце, истину и отдался заведомой лжи? Кто беспристрастно прочтет его сочинения, тот поймет, что дело было не так. Соловьев был беспощадно силен и беспощадно ясен в своей критике. И может быть, в его философских сочинениях нет более ярких и убедительных страниц, нежели те, которые посвящены принципиальной критике материалистических и позитивистических теорий. Кто прочтет эти страницы внимательно, тот увидит, что у Соловьева были твердые и совершенно разумные основания утверждать, что материализм в самом деле есть только логически незаконное смешение несостоятельных умозрительных предположений и неправильно вынесенных за свои естественные границы эмпирических обобщений, и что, с другой стороны, чистый эмпиризм, взятый во всей своей наготе и последовательно проведенный до своих окончательных выводов, превращается в простой отказ от всякого знания. Поймет внимательный читатель философских произведений Соловьева и то, что человеческому уму нельзя запретить думать о вещах, для него наиболее интересных. И тогда ему ясно обнаружится, что избранный Соловьевым путь был единственный, который ему оставался.

Пускай система Соловьева в своих отдельных частностях содержала много субъективных взглядов, верований и предположений, пускай эта система даже и не была никогда выработана автором во всех деталях, — за ним все-таки остается одна бессмертная заслуга: он со всею отчетливостью указал единственный выход из гнетущих противоречий современного ему философского движения. Пускай его миросозерцание в своем целом далеко не давало окончательного решения вопросов жизни и знания, — кому же по плечу создать такое миросозерцание? — но он указал, в каком направлении нужно искать положительной истины, и дал высокие, вдохновляющие образцы ее самоотверженного искания. В эпоху утомления философской мысли, ее печального неверия в себя, Соловьев высоко поднял знамя независимой философии и бестрепетною рукою держал его до последних дней своей жизни. В эпоху, когда сознание огромного большинства образованных людей, измученное жизненными и теоретическими противоречиями, беспомощно рвалось за разными блуждающими огнями, сменяя один за другим не удовлетворявшие его идеалы, он один с неукротимой энергией своего бодрого ума звал к настоящему свету, — но немногие пошли за ним.





А. Ф. ЛОСЕВ

Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева

І. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И РАННИЙ ПЕРИОД

1. *Вступительные замечания.* Весь сложный, беспокойный и бесконечно разнообразный философский путь Вл. Соловьева требует от нас одного научно-исследовательского наблюдения, которое помогло бы максимально обобщить этот путь и дать его краткую и предельную формулировку*.

Вл. Соловьев — идеалист. Но вот от классических форм идеализма он дошел до полного их отрицания. Как это могло случиться и имеется ли что-нибудь общее между началом, серединой и концом его философского пути? Мы часто наталкиваемся у философа также на ярко выраженные тенденции, если не прямо материалистические, то, по крайней мере, мощно возвещающие о выходе за пределы идеализма в обычном смысле слова. Как это могло случиться и где у него такая теория, такая понятийная система и такая терминология, которая свидетельствовала бы не просто о наших догадках и не просто о рассыпанных повсюду и подчас противоречивых суждениях философа? Несомненно, здесь чувствуется и такая теория, и такая категория, и такой термин, которые соответствуют и глубочайшим намерениям философа, и нашему намерению довести дело до полной ясности.

* Сочинения Вл. Соловьева в дальнейшем цитируются у нас с указанием римской цифры, обозначающей том собрания сочинений философа, и арабской цифры, обозначающей страницу данного тома (имеется в виду второе десяти томное издание сочинений Вл. Соловьева, не содержащее указаний на годы выхода в свет отдельных томов, но предположительно выходявшее в 1911—1913 гг.).

И далее, на протяжении всей своей сознательной жизни, Вл. Соловьев неустанно призывает к общественному и политическому служению и старается в этом смысле переработать отвлеченность всякого идеализма. Вл. Соловьев — восторженный поклонник прогресса и философ, пришедший к его безусловному отрицанию. Вл. Соловьев — теоретик всеединства, и он же — горячий патриот, всю жизнь мечтавший о всемирно-исторической и международной роли России. Но этот патриотизм не может же быть каким-то внешним привеском у столь синтетически мыслящего философа. Его патриотизм, конечно, должен быть заложен в самых глубоких основаниях его идеалистического мировоззрения. Наконец, в целях раздельного и постепенного изучения философии Вл. Соловьева мы нашли необходимым отделить везде господствующую у него мистическую презумпцию от рациональных доказательств, основанных на здравом смысле и тоже пронизывающих его философию с первых же страниц и до последних. Но ведь такого рода разделение двух сторон в философии Вл. Соловьева для нас тоже не может быть окончательным. Это разделение мы произвели только для удобства последовательного анализа соловьевской философии. А для самого-то Вл. Соловьева это разделение, хотя он проводил его и всегда, и систематически, в то же самое время имело и глубочайший синтетический и универсальный смысл. Но тогда опять и опять возникает вопрос: где же, в чем же и когда же, в какой концепции, в какой основной категории и в каком основном термине этот синтез у философа больше и яснее всего выражен? А главное, что в этом отношении для соловьевского идеализма специфичнее всего и чем он больше всего отличается от других типов идеализма?

Эта концепция у Вл. Соловьева есть концепция *Софии* (Мудрости, или Премудрости); и эта категория и этот термин у Вл. Соловьева есть «*софия*». И сейчас мы увидим, как в учении Соловьева о Софии совместились и его идеализм, и его материалистическая тенденция, и его общественно-политическая стихия, и его русский патриотизм, и его эсхатология.

В дни ранней молодости автора настоящей работы вопрос о Софии с жаром обсуждался в известных философских и литературных кругах, причем в этих прениях меньше всего участвовали профессиональные философы, считавшие для себя эту тему слишком модернистской, а обсуждалась она больше дилетантами и разного рода любителями. В результате этих прений в данном вопросе водворилась огромная путаница, которую в те времена было трудно ликвидировать уже из-за модности са-

мой темы. В настоящее время тема о Софии уже давно стала историей; и современный исследователь имеет все данные и все условия, чтобы изучить этот вопрос спокойно и систематически, соблюдая и теперешнюю историко-философскую остроту, и необходимость общественно-политической интерпретации, в отношении Вл. Соловьева как раз весьма специфичной.

Идеалисты обычно не любят, когда у них находят материалистические тенденции. Но вот Вл. Соловьева как раз не удовлетворяет идея в своем чистом виде, то есть идея просто как смысл вещи, без самой вещи, без ее тела, без ее фактической осуществленности. И это у него прежде всего касается учения о самом обожестве. Конечно, божество у него охватывает решительно все и есть всеединство; и это божество тоже имеет свою идею, свой смысл, свой логос. Но всего этого для Вл. Соловьева еще очень мало. Божество обязательно есть еще и соответствующее тело, от него неотъемлемое, но тем не менее не сводящееся только на логос.

Здесь мы должны предупредить читателя, что характер соловьевского учения о Софии не является для Вл. Соловьева чем-то необычным, чем-то неожиданным и одиночным. Этот идеалистический материализм или этот материалистический идеализм пронизывает всего Вл. Соловьева с первых его произведений и до последних. И вообще Вл. Соловьев не терпел ничего слишком правого и ничего слишком левого. Он считал себя апостолом свободы и был противником всякой реакции, шла ли она справа или слева. И нужно сказать, что это его враждебное отношение ко всякого рода реакции, и правой и левой, вообще говоря, мало кто понимал. Из близких Вл. Соловьеву людей, которые это понимали, можно назвать, пожалуй, только его близкого друга В. Л. Величко, который пишет: «Соловьев видел опасность языческого одичания и со стороны прогрессистов, закусивших удила, и, не меньше того, со стороны реакционеров, у которых он не без основания видел “белый нигилизм”, противоречащий истинно охранительным и созидательным основам жизни. Главною, важнейшею среди этих последних он считал *религию*» *. Именно в области религии Вл. Соловьев находил то противоестественное раздвоение, которое было характерно для его времени и выражено было, с одной стороны, Церковью, не признававшей никакого светского прогресса, а с другой стороны, обществом, которое отрицало Цер-

* Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1903. С. 72.

ковь, считая ее отжившим и некультурным учреждением. Наивный Вл. Соловьев думал, что нужно только объединить православие и католичество, и все будет хорошо. И с еще большей наивностью он полагал, что все народы откажутся от своих национальных претензий и во главе с Россией вольются в общую вселенскую Церковь, в которой и сольется все духовное и все светское. Вот такой же верой относительно воссоединения идеализма и материализма отличается и все соловьевское мировоззрение. И такой же вот верой в слияние всего духовного и светского проникнуто и учение Вл. Соловьева о Софии. Такое учение можно назвать наивным, но его никак нельзя назвать глупым. Его можно считать малообоснованным и даже утопическим, но философскую аргументацию Вл. Соловьева в данной области никак нельзя считать чем-то нефилософским и чем-то нерациональным. Можно считать необоснованным даже и вообще все глубокое внимание мыслителя ко всей этой религиозно-философской области, считая ее чем-то только мнимым и фантастическим и потому нелепым. Но если стать на позицию самого Вл. Соловьева, то учение о Софии придется считать и философским, и хорошо обоснованным, и совсем не наивным.

Итак, учение Вл. Соловьева о Софии как об идеально-материальном или материально-идеальном отнюдь не противоречит общему мировоззрению философа, но, наоборот, весьма красочно не только его иллюстрирует, но и логически демонстрирует.

Чтобы приблизиться к пониманию Софии-Мудрости, не худо обратить внимание на русские слова, которые в данном случае употребляются. Дело в том, что «ум» русский язык обычно понимает как теоретическую способность правильно и целесообразно мыслить. Но слово «разум» имеет уже некоторый новый оттенок, указывающий не только на теоретическое мышление, но и на способность практически пользоваться этим мышлением («разумный план», «разумное предложение», «разумное действие», «разумный выход»). Что же касается слова «мудрость», то, если прислушаться к общему чувству русского языка, здесь имеется не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять. Приблизительно то же самое мы находим и у древнегреческих философов, которые четко различали *поус*, или «ум», далее — *logos*, имеющий в греческом языке множество значений, но для нас в данном случае важно значение «разум», и *sophia*, которая и представляет собою жизненно-оформ-

ленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он может быть применяем. Вот из этих античных источников через разного рода трудноизучимые посредства к Вл. Соловьеву и перешла эта София, о которой он говорит много раз, говорит в течение всей своей жизни, и говорит не без противоречий.

2. *Ненапечатанная рукопись на французском языке под названием «Sophie».* Прежде всего имеет смысл указать на одно довольно странное произведение Вл. Соловьева, которое осталось ненапечатанным и которое даже едва ли целесообразно печатать ввиду его черногого и небрежного характера. Этот небольшой трактат Вл. Соловьев писал еще в Каире и Сорренто, то есть еще в 1876 году, во время своей первой заграничной поездки. Следовательно, произведение это очень раннее и принадлежит 23-летнему философу, хотя, впрочем, уже почти через два года после защиты магистерской диссертации. Эта рукопись по наследству перешла к племяннику философа С. М. Соловьеву, а от него в ЦГАЛИ СССР (ф. 446, оп. 1, ед. хр. 19). Произведение это является не только черновым наброском вообще — подобного рода наброски всегда предшествуют выработке окончательного текста. Это черновик в каком-то внутреннем смысле слова, поскольку в значительной мере является сумбуром разных идей, то соловьевских, то несоловьевских, с использованием разных знаков и чертежей, иной раз совсем непонятных, с приписками на полях и вообще с хаотическим распределением материала. Таким образом, то, что мы сейчас будем говорить о соловьевской Софии, относится только к очень раннему Вл. Соловьеву; а его общее учение о Софии мы будем излагать и анализировать позже.

Формально это диалог, который ведется философом с Софией. Но что понимать здесь под Софией, это требует многих размышлений и догадок. В диалоге она выступает просто как философ с теми же рассуждениями и с той же терминологией, которые свойственны и вообще беседующим между собой философам. Впрочем, форма диалога поддерживается только вначале, в дальнейшем же диалог переходит к обычному философскому повествованию вполне монологического характера.

София у Вл. Соловьева — это основной и центральный образ, или идея всего его философствования. Ее, как мы сказали выше, он мыслил как нераздельное тождество идеального и материального, то есть как материально осуществленную идею или как идеально преображенную материю. И, как известно, именно такого рода трактаты интересовали Вл. Соловьева в

Британском музее и именно такого рода умозрения охватывали его в Египте. Но вся эта интимно-умозрительная сторона Софии в рукописном трактате почти не затрагивается.

Сергей Соловьев-младший, для которого эта рукопись при его жизни была его собственностью, при составлении биографии Вл. Соловьева имел полную возможность как изложить это сочинение, так и дать русский перевод его главнейших мест. Этими материалами покойного С. М. Соловьева мы здесь и воспользуемся.

3. Программа философии вообще. Рукописи предшествует программа, написанная на русском языке, вероятно, еще в Лондоне, в начале первого заграничного путешествия Вл. Соловьева, в 1875 году, и имеющая своей целью формулировать задачи философии вообще.

Вот эта программа:

Предисловие:

гл. 1 — о трех типах философии вообще,

гл. 2 — метафизический характер человека и общая возможность метафизики,

гл. 3 — о положительной метафизике в частности. Ее формальные принципы. Ее отношение в двум другим типам философии, к религии, положительной науке, к художеству и к жизни.

Изложение начал:

гл. 4 — антропологические основы положительной метафизики,

гл. 5 — теологические начала,

гл. 6 — космогонические и сотериологические начала,

гл. 7 — эсхатологические начала.

4. Вселенская религия. В первом диалоге ставится вопрос о том, что такое вселенская религия. Здесь интересны возможные определения христианства: «Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и не верит больше? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и «великих мира»?» Здесь важна уничтожающая оценка католичества и протестантизма, отсутствующая в позднейших со-

чинениях Вл. Соловьева. Православие формально здесь не названо. Но вполне очевидно, что именно к нему относятся такие выражения, как «слепое невежество» и «рутина масс». Вместо всех этих исторических типов христианства София говорит о некоей вселенской религии, вовсе не только о христианстве, которая подобна «дереву с бесчисленными ветвями, отягченному плодами и простирающему свою сень на всю землю и на грядущие миры». Это цветущее дерево не имеет ничего общего с голым и гладким стволом.

Всякий объективно мыслящий историк философии и знакомый с православными убеждениями Вл. Соловьева, несомненно, будет прав в том, что юный Вл. Соловьев проповедует здесь самый настоящий пантеизм. Он только старается представить этот пантеизм не в виде метафизических категорий, но, по возможности, более конкретно. И все же в данном случае это есть пантеизм. Вселенская религия — «это не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют». «Единственное, что она разрушает, — это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть».

5. *Понятие абсолютного.* После установления такой вселенской религии в изучаемой нами рукописи Вл. Соловьева ставится вопрос о самой возможности постижения того абсолюта, без которого невозможна сама эта вселенская религия. В результате обмена мнениями между философом и Софией устанавливается полная возможность постижения внутренней сущности через ее внешнее явление. По поводу соотношения сущности и явления София говорит, что «явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует».

И в противоположность предыдущей пантеистической конструкции, которую Вл. Соловьев всерьез никогда не утверждал, здесь мы имеем чисто соловьевский взгляд на соотношение сущности и явления. И этот чисто соловьевский взгляд тут же углубляется путем критики абсолютного имманентизма — то есть учения о прямом и непосредственном явлении самой сущности, о ее абсолютно полном и непосредственном мышлении у человека. По мнению Софии, сущность ни в каком случае не может являться человеку целиком, вся без остатка, поскольку бытие, переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой, то есть перестает быть сущностью. В этом случае «раз действие предполагает действующего, если дей-

ствующий перестает быть, всякое действие также прекращается: ничто не производится!». Это тоже чисто соловьевский взгляд.

Но что же такое абсолютное в себе? Здесь, в этих ранних набросках своей философской системы, Вл. Соловьев также удивительно точно формулирует свой исходный принцип. Его София рассуждает здесь буквально языком самого Вл. Соловьева, утверждая, что исходное начало выше всех отдельных своих признаков и в этом смысле есть ничто и что оно есть не бытие, но мощь бытия, бесконечная его потенция. Это то, что можно встретить и в теоретических трактатах Вл. Соловьева. Посмотрим теперь, в каких же выражениях София внушает философу держаться правильного учения об абсолютном.

«Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания. Что оно не есть бытие, ты можешь видеть еще с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Ф и л о с о ф. Тогда я должен определить его как не-бытие? С о ф и я. Ты мог бы с успехом это сделать, и в этом ты только последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые нисколько не смущались, называя Бога не-бытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Так как под не-бытием заурядный человек всегда понимает недостаток или отсутствие бытия. А очевидно, что в этом смысле не-бытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что, обнаруживаясь, то есть переходя в бытие (реализуясь), оно не истощается своим обнаружением... Если ты определяешь лишение или недостаток как бессилие (*impuissance*), противоположное будет мощь, или положительная возможность, сила. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как таковое бытием, есть сила бытия, что очевидно, так как оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, *обнаруживаясь*, оно не может истощаться или перейти без остатка в свое обнаружение, оно остается всегда силой бытия, так что это его постоянный и собственный атрибут. И так как имеющий силу превосходит то, над чем он ее имеет, мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть *Superens-hyperusios*¹. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть

единое и простое, так как множественность предполагает относительность».

6. *Восток и Запад*. В рассматриваемой нами рукописи Вл. Соловьева чисто соловьевским является также и противопоставление Востока и Запада, с чем тоже можно встретиться в больших трактатах Вл. Соловьева и что тоже осталось у него навсегда, причем, как можно заметить, совсем не в славянофильском духе. Вот это противопоставление.

«Это единство и абсолютная простота, — читаем мы здесь, — есть первое определение абсолютного начала, под которым оно было познано Востоком, и так как религиозный человек всегда желает стать как его Бог и этим путем соединиться с Ним, постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всей множественности, от всех форм и таким образом — от всякого бытия. Но абсолютное начало есть начало всякого бытия; единое есть начало всей множественности, простое — начало сложного, чистое от всех форм производит их все. Оно есть *hen cai pan*², только в его единстве, познают его только наполовину; и их религия как теоретическая, так и практическая, остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Западная тенденция, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциональным единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что они даже не могут понять единство иначе как чисто внешний порядок — таков характер их Церкви, их государства и их общества».

Универсальная религия, как ее мыслит Вл. Соловьев в цитируемой нами рукописи, конечно, может быть только смешением восточной и западной тенденций. Вселенская религия призвана соединить эти две тенденции в их истине, познать и осуществить истинное *hen cai pan*.

В той неопрятной и неряшливой рукописи Вл. Соловьева, которую мы сейчас цитируем, приведенные нами тексты в логическом отношении являются вполне ясными и безупречными. И они очевиднейшим образом являются вполне соловьевскими. Но и здесь мы должны заметить, что при отсутствии соответствующих оговорок проводимая здесь концепция Вл. Соловьева является вполне пантеистической. Если исключить рассуждение о Востоке и Западе, то подобного рода рассуждения можно найти и у язычников-неоплатоников.

7. *Множественность бытия*. Во втором диалоге изучаемой нами рукописи «София» мы находим рассуждение о множественности бытия, которую Вл. Соловьев признает рядом с тем

абсолютным единством, которое выше множественности и которое он рассматривал в первом диалоге. Здесь тоже очень важной является чисто соловьевская мысль о функциях материи. Выше мы не раз замечали о некоторого рода материалистических тенденциях идеализма Вл. Соловьева. Но в этом, втором, диалоге учение о материи (к сожалению, весьма краткое) дается в отчетливой и совершенно неприкрытой форме. Именно, под материей философ понимает здесь не ту грубую вещественность, которую мы ощущаем в чувственно данных вещах, но также своего рода возможность бытия или, в данном случае лучше сказать, возможность не-бытия. Если развить мысль Вл. Соловьева до последней и краткой формулы, то можно будет сказать, что как всякая вещь не есть просто идея вещи, то есть не есть просто возможность вещи, но материально осуществленная идея, так и всякая вещь тоже не есть и просто материя, которая сама по себе тоже опять-таки есть еще только возможность вещи, но не сама вещь, и поэтому всякая вещь есть идеальная осмысленность простой ее материальной возможности. Поэтому как первый и высший принцип есть только возможность бытия, так и материальный принцип есть только возможность не-бытия. И, следовательно, оба эти принципа либо есть одно и то же, либо разные аспекты одного и того же.

Вл. Соловьев пишет: «Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличаются от бытия; атрибуты бытия им в равной мере чужды. И также оба они не суть не-бытие, не суть ничто, они — потенция (*puissance*) бытия. Но абсолютное начало есть потенция положительная (*puissance positive*), свобода бытия (*la liberté de l'être*); материальное начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть его потенция отрицательная, оно только лишение, отсутствие бытия (*la privation, le manque de l'être*)».

По поводу всех этих рассуждений Вл. Соловьева необходимо сказать, что без специальных оговорок учение о тождестве двух возможностей, то есть возможности бытия и возможности не-бытия, нам приходится считать также пантеизмом. Но никаких специальных оговорок, которые бы помешали нам видеть здесь пантеизм, у Вл. Соловьева в данном месте не имеется.

8. *Человек как органическое единство.* Второй диалог изучаемой нами рукописи интересен еще одной мыслью, которая, правда, оставлена в неразвитой форме, но которая указывает путь к их органическому единству. Это органическое единство для Вл. Соловьева есть в данном случае *человек*, в котором при

всей его внутренней разнородности сохраняется именно то самое единство, о котором раньше в этой рукописи Вл. Соловьева мы здесь читаем: «Мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трех людей: человека духовного (*spirituel*), человека разумного (*intellectuel ou rationnel*) и человека душевного (*animique*). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, — мужской, Дух — выше этих различий». Заметим и здесь, что Вл. Соловьев все еще находится во власти пантеизма. Этот универсальный и в то же время индивидуальный человек изображается у Вл. Соловьева не больше как высшее достижение теологической и космологической общности. Никакого хотя бы отдаленно намеченного монотеизма мы здесь не находим.

9. *Вопросы космогонии.* Третий диалог посвящен вопросам специально-космогоническим и историческим. Здесь мы находим невообразимый хаос разного рода фантастических представлений, понимать и учитывать которые необходимо для всех тех, кто хотел бы изучить мировоззрение Вл. Соловьева с учетом всех его зародышевых форм. Многое из этой фантастики раз и навсегда отпало для философа. Однако многое здесь настолько специфично для всего мировоззрения Вл. Соловьева в целом, что можно только удивляться тому, как этот 23-летний философ смог давать философские формулы, характерные для всего его последующего развития. Излагать всю эту фантастику мы не считаем возможным и не считаем нужным. Главнейшее, однако, указать придется, конечно, с необходимыми критическими замечаниями.

Прежде всего здесь мы находим теорию отпадения Души от Ума, которому она подчинена, но которому она теперь не хочет подчиняться, а вместо этого подчиняется окружающей негативной области. Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? Ясно, что здесь Вл. Соловьев не проявляет чувства полной надмирности и надприродности божественного начала. Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться.

Далее Душа, ставшая теперь Душой Мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обоб-

щение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа Святого, в Сатану тоже становится не очень понятным и противоречащим христианской ортодоксии. Более понятно разделение Сатаны и Демиурга: если под Сатаной Вл. Соловьев понимает самую стихию зла, то Демиург оказывается у него принципом оформления этой стихии зла, то есть в конце концов тоже злом. Но функции того и другого все-таки различны. Это различие Вл. Соловьев находит уже в физической природе, где демиургический эфир занимает верх мироздания, а сатанинское сгущение и инертность материальной массы характерны для низших сфер. У Вл. Соловьева тут рисуется целая фантастическая картина борьбы этих двух материальных стихий, доходящая до образования всех небесных светил и до бесконечного органического разнообразия на земле, в котором и локализуется Мировая Душа с порождением живых организмов и с происхождением видов, по Дарвину. Тут же непонятно, почему Мировая Душа локализуется только на земле. А куда же девался весь прочий мир? Это непонятно так же, как непонятна у Вл. Соловьева и его трактовка Сатаны — то как «духа космоса», то как «духа хаоса», тогда как всякий читатель, конечно, считает понятие «хаоса» и «космоса» противоположными, и в этом противоположении он совершенно прав.

Наиболее совершенным организмом объявляется здесь у Вл. Соловьева человек в двух своих видах, в мужском, где преобладает начало демиургическое, и в женском, где демиургическое начало выражено гораздо меньше. Вероятно, в женском начале выражено не демиургическое, но сатанинское начало, но прямым образом в тексте этого не сказано. Цель космического процесса — создание индивидуального человека, который, однако, развивается в истории, так что конечная цель космического процесса есть реализация Души и Бога в Душе, то есть в организме в собственном смысле, произведенном Душою Мира. История также является борьбой Сатаны с Демиургом, бесконечной враждой и войной. Демиург действует в человеке как разум и справедливость, Сатана же — как эгоистическая воля. Пока действуют в человеке Демиург и Сатана, сознание человеческое остается на стадии мифологии. Но мифология, пройдя свои три основные ступени: 1) ураническую, или астральную, 2) солнечную и 3) теллургическую, или органическую, — завершается появлением человеческого сознания, в котором уже демиургический и сатанинский принципы имеют подчиненное значение.

Это теперь уже чисто человеческое сознание тоже проходит три ступени своего развития. Первая — это индусы, у которых человек еще мало развит, так что в буддизме он трактуется просто как чистейшая иллюзия. На второй ступени, именно у греков и римлян, Душа начинает освобождаться от космических сил и испытывает воздействие от своего божественного супруга Логоса. Но что это за Логос и откуда он взялся, у Вл. Соловьева в данном случае не говорится. Вероятно, его нужно находить в той первоначальной Троице, в которой второе место занимал Ум. Не есть ли этот Ум то, что Вл. Соловьев здесь называет Логосом? Но тогда здесь мы опять находим подтверждение нашего пантеистического понимания раннего Вл. Соловьева, поскольку Мировая Душа является не результатом творения Бога, а уже его супругой, то есть в какой-то степени Мировую Душу и Бога мы должны рассматривать на одной плоскости. Выше греков и римлян в смысле осознания божества трактуются евреи, которые уже осознали Бога как Отца, но и они слишком ограничены своим национализмом и претензией на универсализм. Настоящее же воплощение Логоса (Логос тут уже, вероятно, трактуется как Сын) произошло, по этому самому, в Иудее, и уже в окончательном виде, поскольку наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения стал подлинным единым главой Церквью невидимой и видимой, образовавших единый живой организм. Но здесь у Вл. Соловьева на общем фоне его пантеизма неожиданно вдруг появляется христианский догмат о Богочеловечестве и даже мыслится дальнейшая евангельская священная история. Поскольку, однако, у Вл. Соловьева до сих пор не было учения о творении и твари, то и его Богочеловечество все-таки отличается огромной примесью пантеизма. Что такое этот неожиданно появляющийся «наш Спаситель», из предыдущих рассуждений никак нельзя определить. Ясно только, что среди пантеизма здесь неожиданно врывается евангельская священная история. Но как ее связать со всей философией Вл. Соловьева, в данном случае совершенно неизвестно.

В этих черновых набросках религиозно-философской системы важен также и упор на проводимый у Вл. Соловьева взгляд на историю христианства, которая у него тоже далеко не сразу принимает идеальную форму. Так, под действием Демиурга (а Сатана после пришествия Христа был ввергнут в бездну) император Константин обманным путем сделал христианство государственной религией, на самом деле оставляя государство на прежней языческой, чисто диоклетиановской основе. Что же

касается Запада, то здесь христианство имело дело не с организованным государством, но с хаотическими силами варваров, и потому Церковь превратилась здесь в воинственную монархию пап, которая, однако, в дальнейшем подчинилась феодальным королям. Ставши земной силой под воздействием Демиурга, Западная Церковь, однако, не выдержала натиска отдельной человеческой личности, в результате чего и появились в Европе такие системы, как епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм, атеизм (или материализм). Прогресс Демиурга в сфере практической: королевский абсолютизм, парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм. По Вл. Соловьеву, теперешняя душа должна отвлечься от всего внешнего, пришедшего к такому упадку, и сосредоточиться только внутри себя самой.

«Это возвращение души начинается с теории. Отсюда развитие современной спекулятивной философии, которая хочет создать свой внутренний мир. В этом ее отличие от древней философии — та есть философия объективного логоса, между тем как современная философия — философия субъективной души, души в себе самой. Современная поэзия есть также проявление души ввиду ее субъективного характера. Мысли души выражаются современными философами. То, что она думает, она сообщает людям, способным понимать и хорошо выражать ее откровения. Это теоретическое воплощение Софии — развитие современной философии — Якоб Бёме, Сведенборг, Шеллинг. Реальное воплощение Софии — Вселенская религия».

Для историка философии в этом рассуждении Вл. Соловьева обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, выступающая здесь у Вл. Соловьева София не содержит в себе ничего божественного, а трактуется просто как мудрость или просто как общечеловеческая мудрость. Во-вторых, Вл. Соловьев сам же указывает на свою прямую зависимость не только от немецкого идеализма, но и от теософии Якоба Бёме и Сведенборга. Но весьма нетрудно установить связь этой западноевропейкой теософии с каббалистической традицией, которую, как известно, Вл. Соловьев специально изучал в Британском музее. Таким образом, каббалистические источники философии Вл. Соловьева без особого труда устанавливаются на основании изучения текста Вл. Соловьева и открыто признаются им самим.

В конце этой, третьей, главы у Вл. Соловьева проводится невыразимая наивность. Он доказывает, что до Рождества Христова человеческая мысль развивалась под влиянием невопло-

ценных душ, а после Рождества Христова — под влиянием «мертвых» душ, то есть отличалась характером «сознательным, рефлексивным, экспериментальным». Эта вторая эра, по заявлению Вл. Соловьева, кончается при его жизни. Начиная с 1878 года начинается третья эра, которая совместит в себе особенности первой и второй. После такого заявления Вл. Соловьева остается только развести руками.

Между прочим, культуру до Рождества Христова Вл. Соловьев понимает как основанную на религии Отца, а после появления Христа — как основанную на религии Сына. Поскольку эта религия Сына, по мнению Вл. Соловьева, должна на нем кончиться и после нее должна начаться еще и новая религия, то возникает вопрос, не считает ли Вл. Соловьев эту третью религию религией Духа Святого. Об этой долженствующей наступить культуре и религии Духа Святого как раз и говорили некоторые из последующих сторонников Вл. Соловьева. Если это думал также и сам Вл. Соловьев, то здесь перед нами еще и новое доказательство его пантеизма, поскольку вся человеческая история трактуется в этом случае как последовательная, и уже земная, эманация трех лиц Божества. Мы уже не говорим о том, зачем нужна будет такая культура Духа Святого. Ведь, по мысли самого же Вл. Соловьева, ни культура Отца, ни культура Сына ни к чему хорошему не привели. К чему же приведет культура и религия Святого Духа? Из слов Вл. Соловьева ясно, что здесь нужно мыслить нечто положительное. Но в чем заключается это положительное, у Вл. Соловьева опять-таки ничего не сказано.

11. *Каббалистические мотивы.* Наконец, чтобы исчерпывающим образом характеризовать изучаемую здесь нами французскую рукопись Вл. Соловьева, надо обратить внимание еще на одно обстоятельство.

Это обстоятельство заключается в том, о чем мы уже сказали, а именно в довольно определенных связях мысли Вл. Соловьева с каббалистической традицией. К этому сейчас можно прибавить, что свое исходное сверхсущее, или первоначальное ничто, он здесь так и называет каббалистическим термином — «Эн Соф», что значит по-русски «Не-нечто». Проводимый здесь Вл. Соловьевым принцип, как мы знаем, вполне прост и ясен: никакая вещь не сводится на свои признаки, а есть нечто такое, что является лишь носителем своих признаков. Весь мир тоже, с одной стороны, состоит из бесконечного числа явлений, а с другой стороны, никак не сводится на эти явления, является только их носителем. В этом смысле вполне можно сказать,

что он есть «Не-нечто». Однако причем же здесь Каббала? Ведь этот сверхсущий принцип мы находим и в античном неоплатонизме, и в христианской литературе Востока и Запада. Но Вл. Соловьеву хочется в данном случае связаться именно с Каббалой, а не с Плотинем и не с Дионисием Ареопагитом. Тенденция здесь самая ясная. Никакого такого «Эн Соф» мы не находим ни в «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьева, ни в «Критике отвлеченных начал». Точно так же термин «София» явно привлекается здесь Вл. Соловьевым из каббалистических источников. Правда, в разбираемой нами рукописи термин этот почти никак не поясняется. Но в «Философских началах цельного знания» София отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое Вл. Соловьев называет то «Идеей» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущностью» (после «Сущего» и «Бытия»). Но с христианской точки зрения это не просто случайная замена терминов, а только лишнее подтверждение пантеистического характера раннего соловьевского понимания Софии.

12. *Иерархия софийного подчинения.* За вторым диалогом следует маленькая третья глава «Мораль и политика». Но, судя по причудливому содержанию этой главы, здесь не идет речь ни о морали, ни о политике, но об иерархии существ, подчиненных Софии. Что такое София, в точности и здесь все-таки не определяется. Здесь говорится о вселенской любви, которая возникает из начала восходящего и нисходящего. София — выше всего. Ей подчиняются все мужчины, которые любят ее восходящей любовью, а она любит их нисходящей любовью. Всем мужчинам подчинены все женщины, которые тоже любят мужчин восходящей любовью, а те их — нисходящей любовью. Ниже этих двух человеческих сфер, мужской и женской, располагаются в нисходящем порядке все прочие сферы человеческой жизни, из которых каждая любит следующую нисходящей любовью, а эта низшая любит непосредственно предшествующую ей сферу восходящей любовью. Эти сферы такие: 3) архиепископы, 4) епископы, 5) деканы, 6) священники в собственном смысле, 7) дьяконы, 8) верующие, 9) оглашенные, 10) начинающие. К этому удивительнейшему разделению автор без всякого разъяснения присоединяет еще и второе разделение, которое явно позаимствовано им у Платона. Это разделение — на земледельцев, ремесленников и священников. Дальше еще идет разделение по частям света: Африка, Восток, Передняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия (с делением еще более подробным). На полях рукописи набросана еще такая

программа устройства Вселенской Церкви: 1 папа, 7 патриархов, 46 митрополитов, 7000 епископов, 70 000 деканов, 700 000 священников, 700 000 кандидатов в священники.

13. *Побочные мотивы.* Далее в изучаемой нами рукописи следует перевод из конца «Фауста» Гете, где в последней строке сознательно допущено искажение гетевского текста. Здесь написано: «Женственность вечная всех нас влечет». У Гете, однако, стоит не это, а совсем другое, именно не просто «zieht uns an», а «zieht uns hinan», то есть «влечет нас ввысь».

В конце дается еще одно специально-политическое деление, которое ввиду его полной курьезности не стоит здесь и приводить. Изложение прерывается медиумическим письмом: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София». Также читаем и еще одну вставку: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если они решительно откажутся от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

Таков этот жуткий философско-мистический набросок, составляющий целую рукопись под названием «София». Что необходимо сказать о нем в целях философско-исторического анализа мировоззрения Вл. Соловьева?

14. *Общая философская характеристика трактата «София».* Хотя рукопись эта создавалась только полтора-два года после защиты магистерской диссертации, носившей, во всяком случае, чисто академический характер, здесь мы находим то, что можно назвать стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом. По-видимому, здесь Вл. Соловьев находился под сильным влиянием изучения теософско-оккультной литературы в Британском музее, причем влияние это доходило у него до курьеза, до бреда, до таких вымыслов, которыми философ и сам впоследствии никогда не пользовался. Но для историка философии это бредовое бурление очень ценно. Ведь не всегда же все продуманное, все логичное и научное возникает сразу в готовом виде. Философской логике и системе у философов всегда предшествуют какие-нибудь стихийно-хаотические состояния, но только обычно философы не любят о них говорить. И сам Вл. Соловьев тоже не любил вспоминать и тем более говорить о своих теософско-оккультных увлечениях ранней молодости. Но при посредстве разобранных нами рукописи «София», составленной весьма небрежно и неряшливо и сохра-

нившейся только в результате чудовищной случайности, мы можем теперь заглянуть в область самой эмбриологии философского творчества Вл. Соловьева. И не стоит удивляться, что здесь много чудачества, фантастики и непродуманных бредовых идей.

Однако среди этого эмоционально-умозрительного и теософско-окультистского кипения страстей в голове философа есть кое-что и такое, что для характеристики философии Вл. Соловьева имеет также и положительное значение.

Прежде всего становится ясным, что подлинным источником философии Вл. Соловьева является не только христианство, не только немецкий идеализм и не только русские славянофилы, но и вполне определенная *каббалистическая* традиция, причем на этот раз он сам указывает на таких теософов и оккультистов, как Бёме и Сведенборг. На основании других источников сюда можно было бы присоединить еще Парацельса и Сен-Мартена. Впоследствии Вл. Соловьев не любил ссылаться на эту каббалистическую традицию, да это и понятно почему. Он и без всякого Бёме или Сведенборга уже переживал особого рода эмоционально-умозрительные состояния, которые формально были родственны Каббале, но по своему содержанию все же отличались христианским характером и несли на себе следы немецко-идеалистической выучки.

Все же в период создания рукописи «София», то есть в 1875—1876 годах, Вл. Соловьев, можно сказать, почти находится во власти пантеизма. Если изложить его философскую систему в более точном виде, то здесь придется нам указать на четыре проблемы, из которых ни одна не выражена определенным образом монотеистически.

1. То, что все вещи представляют собою нечто единое, превосходящее всякую отдельную вещь. Этот апофатизм был и в языческом неоплатонизме, и в иудаистической Каббале.

2. То, что это первоединое есть только возможность всякого бытия, а не само это бытие, это тоже ничего не содержит в себе чисто христианского, так же как и учение о взаимном соответствии сущности и явления.

3. Это подтверждается также и учением о материи, которая тоже есть только возможность, на этот раз возможность небытия, но участвующая в образовании вещей с такой же необходимостью, с какой участвует в них и сверхсущее единое.

Наконец, (4) в результате теогонического процесса появляется какой-то подозрительный Человек, о котором тоже неизвестно, что сказать, Бог он или не Бог.

Эти четыре момента, несомненно, свидетельствуют о пантеистических тенденциях раннего Вл. Соловьева.

Но запутаннее всего обстоит дело с проблемой Христа и Софии. Поскольку Христос является у Вл. Соловьева не как субстанциональное Богочеловечество, он больше всего похож на языческие и иудаистические эманации. Ведь для ортодоксального христианства Богочеловек есть единство в одном лице и нетварного Бога как субстанции, и тварной материи как субстанции, почему для понятия «Богочеловечества» уже необходимо предварительно иметь представление о тварной материи. Что же касается учения Вл. Соловьева, то в его Христе нет соединения тварности и нетварности, поскольку о творении в этой концепции не поднимается никакого разговора. О Софии в изучаемой нами рукописи тоже трудно сказать, является ли она Богом или не Богом. И если оставить в стороне связанные с ней фантастические и бредовые идеи, то ясней окажется в ней одна и на этот раз уже чисто соловьевская тенденция — это рассмотрение всего высшего с максимально интимной, человеческой точки зрения. Что в этой Софии божественного и небожественного, здесь это пока еще неизвестно. Но уже известно, что это есть какая-то наивысшая область бытия, что она есть любовь и что она есть нечто женское, то «вечно женственное», которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы. Иерархия всех существ ниже Софии — это у Вл. Соловьева пока еще фантастика и бред. Но что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде всепрекрасной женщины, это глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низкие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующих эмоционально-умозрительных состояний.

Далее, совершенно по-соловьевски звучит разделение любви на три степени, из которых более всего и выясняется природа Софии. «Любовь натуральная, которая в своем происхождении есть любовь половая, но может быть распространена и на другие отношения, происходящие из отношений половых. Любовь интеллектуальная, которой мы любим то, что не знаешь непосредственно, или, лучше сказать, предметы, которые недоступны непосредственно нашим чувствам. Она также может более или менее расширяться. Это патриотизм, любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего или мировой субстанции. *Amor Dei intellectualis*³ Спинозы — последняя степень этой любви. Натуральная любовь обладает

самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности, любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень, которая есть синтез двух предыдущих, соединяет самопроизвольную силу любви натуральной со всеобщностью любви интеллектуальной — это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, она должна иметь предметом существо индивидуальное, доступное чувствам, но представляющее всеобщее начало или его воплощение». Этим предметом абсолютной любви, по Вл. Соловьеву, и является София.

Таким образом, соловьевская рукопись «София» в историко-аналитическом плане представляет для нас огромный интерес. Она воочию свидетельствует для нас, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции и магистерской и докторской диссертаций Вл. Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего — в очень сильные на Западе теософско-оккультные, то есть в основе своей каббалистические, традиции.

Что же касается самого учения о Софии, которому и посвящен весь этот трактат, то никак нельзя сказать, чтобы оно обладало здесь какой-нибудь достаточно ясной и определенной формой. Единственное, что формулировано здесь в ясной форме, — это психологическая сторона Софии. Именно здесь она представлена как слияние в одно целое непосредственно данной, самопроизвольно действующей любви, с одной стороны, и любви умозрительной, предельно обобщающей, с другой. Иначе сказать, это есть соединение чувственности и разума, непосредственного ощущения и опосредованного размышления, единичного и общего или натурального и умозрительного. Такое определение Софии, несомненно, дает очень многое. Но находить здесь точное ее определение совершенно невозможно, даже если и оставаться только в психологическом плане. Например, эстетическое чувство тоже ведь есть соединение единичного ощущения и смысловой обобщенности. То же самое необходимо сказать и о религиозном чувстве. В чем же тогда специфика самой-то софийности? Никакого ответа на этот вопрос в рукописи не дается.

Но что уже совсем остается в ней не затронутым и что не дается даже в своей приблизительной тенденции, — это онтоло-

гическая сущность Софии, ее объективно-реальный характер. Что она не сводится на одни только субъективные переживания, это, по Вл. Соловьеву, совершенно ясно. Она трактуется у него, кроме психологических состояний, обязательно как некоего рода объективная реальность, как обязательно онтологическая сущность, или субстанция. Но тут-то как раз и хотелось бы узнать, каково отношение Софии к человеку вообще, к человечеству, к космосу и, наконец, к божественной субстанции, а особенно к тем трем ее ипостасям, которые были в свое время вполне отчетливо сформулированы не только в христианской догматике, но и в языческом неоплатонизме и в христианских ареопагитских аналогиях античного неоплатонизма. И отсутствие этого онтологического учения о Софии в анализируемой нами рукописи тем более бросается в глаза, что сам-то Вл. Соловьев, как это ясно, глубочайше уверен в онтологизме своей Софии и, по-видимому, даже и философски представляет себе эту онтологию весьма ясно и уверенно. Конечно, перед нами только незаконченная рукопись и только небрежный набросок. От такой рукописи, вероятно, нельзя и требовать законченной философской системы.

Бросается в глаза в изучаемой нами рукописи и то также, что осталось у Вл. Соловьева навсегда, как равно и то, от чего он вскоре отказался. Любопытно, что вовсе не в трактате «Россия и Вселенская Церковь» (1889), но именно уже в этой рукописи, еще 1876 года, византийское православие расценивается неимоверно низко. Правда, здесь было одно огромное исключение. Император Константин уже скоро перестал расцениваться у Вл. Соловьева как орудие зла и стал расцениваться, как и во всем христианстве, в качестве равноапостольного. О низкой оценке римского католицизма в дальнейшем у Вл. Соловьева не может быть и речи. Наоборот, в 80-х годах католицизм будет у него всячески превозноситься. Но странным образом на самом верху человеческой и церковной организации уже и здесь стоит какой-то «папа», о котором не дается никаких пояснений. Что же касается «папы» в 80-х годах, то там уже, безусловно, имеется в виду не кто иной, как реальный Римский Папа. Наконец, «универсальная Церковь» фигурирует и здесь, в 1876 году, на первом плане. Правда, пока еще достаточно абстрактно. Впрочем, как известно, даже в своем окончательном учении о Вселенской Церкви Вл. Соловьев так и не достиг полной ясности, поскольку она будет у него прославляться в виде окончательного торжества христианства и даже всего человечества, но так и останется невыясненным, какими же путями и

при помощи каких именно изменений эти три враждебные односторонности — православие, католичество и протестантство — должны эволюционировать до степени универсальности. По-видимому, Вселенская Церковь так и останется в сознании Вл. Соловьева в виде какой-то недостижимой романтической утопии.

Самое главное заключается, однако, в том, что не только идея Вселенской Церкви, но также и теория Софии, несмотря на всю заинтересованность Вл. Соловьева в этих областях, тоже осталась не продуманной до конца и не формулированной в каком-нибудь безупречном и несомненном виде. Тут мы имеем интересный пример философской мысли, которая одновременно и заострена чрезвычайно критически, и находится под сильнейшим влиянием общего пафоса универсализма. Как мы убедимся ниже, София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства. Но в то время как в ранних своих трудах Вл. Соловьев охвачен пафосом понятийной системы, доходящей до формалистического схематизма, как раз в учении о Софии философ гораздо более патетичен, гораздо более настроен художественно, чем научно-философски и понятийно, и наконец, находится под влиянием интимно-личных и сердечных волнений, помешавших ему дать стройную логическую систему софийной теории. То, что для Вл. Соловьева было ближе всего и что вызывало в нем наиболее глубокий философский пафос, это самое оказалось у него философски наименее систематически выраженным, а в логическом отношении даже противоречивым. Это заставляет нас внимательно проследить все высказывания Вл. Соловьева о Софии, определить, где и в чем они совпадают и в чем противоречивы, и, в конце концов, формулировать целых десять аспектов Софии, о последовательности и о совпадении которых можно сомневаться и спорить, но которые все продиктованы у философа единым и всегдашним для Вл. Соловьева универсалистским пафосом.

Перейдем к формулировке этих десяти аспектов соловьевского учения о Софии.

II. ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ АСПЕКТА СОФИИ

1. Противоречия в учении о Софии. В другом месте мы уже встретились с терминологической неясностью, которую Вл. Соловьев допускает в работе «Философские начала цельного зна-

ния» (1877)*. Но теперь учение о Софии мы должны формулировать в свете всех других сочинений философа; и тогда эта неясность, вызванная слишком большим софийным пафосом, должна исчезнуть.

В другой работе приблизительно тех же лет (1877—1881) эта неясность хотя и не устраняется вполне, но формулы делаются гораздо более четкими. Именно здесь, в «Чтениях о Богочеловечестве» (III, 115), мы читаем: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как таковое, то есть как безусловно сущее, 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. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства». Здесь ясно, по крайней мере, одно: София есть материя Бога, его тело.

Но некоторая неясность остается и здесь в учении о Христе, поскольку Вл. Соловьев тут же заключает: «Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный, божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос и София». И неясность эта продолжается дальше (III, 121): «Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе».

2. *Нетварная и тварная София.* Как мы сейчас увидим, неясность здесь у Вл. Соловьева только словесная, но не по существу. Чтобы была полная ясность, необходимо сказать, что во всех такого рода местах Вл. Соловьев учит, собственно говоря, не об одной, но о двух Софиях. Одна София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанционально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку, кроме него, вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить. В этом смысле София, Премудрость Божия, есть не что иное, как сам же Бог. И если в этом плане говорится у философа о Христе, то Христос здесь, очевидно, пока еще не Богочеловек, то есть не соединение Творца и твари, поскольку ни о какой твари здесь еще пока нет никакой речи. Это какой-то неземной и дочеловеческий, то есть пока еще первичный, Христос.

* Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 111, 118—119.

Совсем другая София — та, которая возникает в инобытии, которое, с христианской и соловьевской точек зрения, есть уже нечто сотворенное, то есть космос и человечество. Это прежде всего — всецелая воплощенность Софии, но уже в чувственном теле, в материи вещественной и сотворенной. Христос в этом смысле есть не просто предвечный Бог, но уже Богочеловек, то есть он не есть уже бытие только нетварное, но — тварное и нетварное одновременно. Богочеловеческая София, очевидно, тоже не есть просто божественная София. И в позднейшем своем произведении, а именно в книге «Россия и Вселенская Церковь» (1889), Вл. Соловьев так и трактует о «тройном воплощении Божественной Премудрости» (с. 363 сл.). Это уже Богочеловеческая София, то есть, мы бы сказали, тварно-нетварная, и в христианских догматах она представалена Святой Девой, Христом и Церковью. При этом необходимо всячески подчеркивать именно телесно-материальный момент богочеловеческой Софии. Человек, по Вл. Соловьеву, как обладающий телом, в космическом порядке выше даже ангелов, потому что они по своей сущности только умопостигаемы, но не телесны, они — бесплотны. «Поэтому вечная Премудрость и находит свою радость не в ангелах, а в сынах человеческих» (с. 365). Человек выше ангелов также и потому, что обладает большей свободой, в то время как ангелы, как чистые идеи, лишены всяких колебаний и свободы выбора.

3. *Космизм.* Но и это еще не есть все соловьевское учение о Софии. Вл. Соловьев мыслит Софию также и в чисто космическом, и в чисто человеческом плане, когда имеется в виду не нетварность, не тварность-нетварность, но просто только одна тварность.

Поскольку сам Вл. Соловьев отнюдь не везде отчетливо различает проповедуемые им типы Софии, мы для внесения последней ясности в дело сейчас позволим себе просто даже занумеровать эти разные софийные аспекты. Абсолютно божественная София, домировая и внемировая и, следовательно, дотварная является *первым* аспектом, Богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная одинаково, есть *второй* аспект. Что же касается чисто тварной Софии по образу и подобию первых двух Софий, то она есть либо разумная духовная благоустроенность космоса в целом, и это есть *третий*, космический аспект, либо она есть такая же благоустроенность в человечестве, которое, будучи взятое в це-

лом, тоже есть тварное подобие первых двух Софий, и это уже *четвертый*, антропологический, аспект.

4. *Антропологизм*. С поразительной ясностью мысли и с небывалой, даже дерзновенной (с христианской точки зрения) смелостью Вл. Соловьев проповедует софийность того человечества, о котором учил не больше и не меньше как основатель позитивизма О. Конт, которого сам Вл. Соловьев называет «безбожником и нехристом» (IX, 190).

Прежде всего нам хотелось бы указать на то, как Вл. Соловьев получает понятие человечества при помощи буквально, можно сказать, блестящей своей простотой и ясностью геометрической аналогии. Что такое точка? Ведь сама же геометрия учит о том, что точка не содержит в себе никакого измерения. А ведь это значит, что она никак и не изобразима и является голой абстракцией. Изобразима она и понятна только в результате соотношения с тем, что не есть она сама и что уже есть линия. Если нет линии, например, пересечения линий, то нет и никакой точки. Точно так же и линия является голой и малопонятной абстракцией, если она не соотнесена с тем, что не есть она сама, то есть если она не соотнесена с плоскостью. В результате таких же геометрических отношений возникает точное представление о теле и в дальнейшем о разных свойствах этого тела. Линия не составляется из точек, потому что отдельная точка уже предполагает существование линии. Также и плоскость нельзя получить из линии, потому что сама линия уже предполагает существование плоскости. Буквально то же самое происходит и с человеком. Отдельный, изолированный человек есть только наша головная абстракция. В действительности такой абстракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это — только потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность. Так Вл. Соловьев доходит до представления об общем человечестве, которое пока не делится на отдельные народы, эпохи, общины и личности, но есть самостоятельное живое существо (IX, 179–182). Вот тут-то и пригодился Вл. Соловьеву О. Конт, который тоже создал учение об этом общем человечестве и по образцу старых французских революционеров называл его Великим Существом, то есть прежде всего живым существом.

До сих пор еще можно было считать, что Вл. Соловьев просто умно излагает Конта и больше ничего. Но оказывается, что этот общечеловеческий организм есть для Вл. Соловьева не что иное, как София, Премудрость Божия. Мало того, в этом же

своем докладе об О. Конте Вл. Соловьев считает, что контовское человечество есть христианское Богочеловечество и что это есть исконная вера русского народа, который в отличие от византийского, чисто идеального понимания божества давал телесно-человеческое его понимание и даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. Вл. Соловьев приводит для подтверждения своей концепции одну древнерусскую икону, на которой в центре изображена сидящая на престоле в царском одеянии женская фигура и в окружении этой фигуры — Богородица, Иоанн Креститель и возносится над ней Христос (IX, 187—188).

Пусть простит нас глубоко чтимый Владимир Сергеевич, но тут у него допущена весьма существенная путаница. Ведь если контовское человечество и содержит в себе нечто софийное, то, очевидно, софийность эта здесь вполне тварная, то есть то, что мы называем четвертым аспектом Софии. Тем не менее Вл. Соловьев почему-то именует это контовское человечество не человечеством просто, но Богочеловечеством и приводит ради иллюстрации новгородскую икону, в которой центральная женская фигура явно есть богочеловеческая идея и богочеловеческое обобщение, в отношении которых Христос, Богородица и Иоанн Креститель являются только отдельными и специальными проявлениями. Таким образом, Вл. Соловьев путает здесь четвертую Софию со второй Софией. Объясняется это не просто логической ошибкой у Вл. Соловьева, а его софийным пафосом, в котором человечество играло обязательно одну из главных ролей.

Итак, нами рассмотрены первые четыре аспекта соловьевского учения о Софии: дотварный, или абсолютный; тварно-нетварный, то есть богочеловеческий; тварный общекосмический и тварный общечеловеческий. Теперь нам предстоит углубиться в последние два аспекта, то есть в космический и общечеловеческий, для чего придется ввести различия сначала еще других пяти аспектов, а в дальнейшем еще и десятый аспект.

III. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПЯТЬ АСПЕКТОВ КОСМИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОФИИ

1. *«Вечная женственность»*. Тут есть, однако, еще одно обстоятельство, которое необходимо иметь в виду, если у кого есть желание разобраться в соловьевском учении о Софии. Дело в том, что О. Конт, в противоречии со своей квалифика-

цией человечества как Великого Существа, с точки зрения французского революционизма, трактует это человечество как *женское начало*, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Если Вл. Соловьев и это контовское человечество считает тоже Софией и вместе с Контом понимает его как женское существо, то, очевидно, здесь перед нами еще новый аспект софийности. Это софийность уже не просто антропологическая, но специально универсально-феминистическая; и этот универсально-феминистический аспект софийности, очевидно, есть уже по общему счету всех соловьевских аспектов Софии пятый ее аспект, являющийся, правда, разновидностью четвертого аспекта. Но эта женственность формулируется здесь пока еще в слишком общих тонах. Но она для Вл. Соловьева имеет и гораздо более интимное значение, в чем мы сейчас и убедимся.

2. *Интимно-романтический аспект.* Именно все указанные у нас выше пять аспектов софийности переживались Вл. Соловьевым не только глубоко, но и патетически, доходя до каких-то вполне чувственных умозрений и созерцаний. Излагатели Вл. Соловьева обычно употребляют здесь термин «видение», и действительно, чувственная острота такого умонастроения доходит у философа до самой настоящей образности. Однако к этому термину «видение» здесь мы находим нужным отнестись критически.

Дело в том, что незадолго до своей кончины, а именно в 1898 году, Вл. Соловьев сам решил подвести поэтический итог своих софийных умозрений и написал небольшую поэму под названием «Три свидания». В этой поэме вскрывается в очень ясной форме еще один аспект космически-антропологической Софии. Здесь это не просто Вечная Женственность, но такая Вечная Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно. Анализ этого стихотворения «Три свидания» мы производили в другом месте*, а здесь мы должны сказать только то, что в «Трех свиданиях» София впервые переживается как возлюбленная, как вечная подруга, как существующая в бесконечности и как предмет интимного стремления философа-поэта, несмотря на всю бесконечность софийного охвата. Если под романтизмом мы условимся понимать стремление ко всякой возлюбленной, влекущей к себе любящего в свою бесконечную

* Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 165—169.

даль, то, очевидно, здесь перед нами еще *шестой* аспект софийности, а именно *интимно-романтический*. Для этого интимного романтизма не была обязательна лирическая обстановка «свиданий». Имеются стихотворения Вл. Соловьева, тематически связанные с «Тремя свиданиями», но написанные в качестве обычных поэтических стихотворений. Это — стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась...», «Близко, далеко, не здесь и не там...», «Песня офитов», написанные Вл. Соловьевым еще в Каире в 1875—1876 годах или вскорости после его отъезда оттуда.

Необходимо сказать, что объединение в одном образе природной стихии в том или ином ее виде <и> женского лица тоже в разных его видах (например, улыбки или глаз) не такое уж редкое явление в мировой поэзии. У Вл. Соловьева подобного рода отождествления, правда, выступают весьма насыщенно ввиду его софийных устремлений. Но при чтении подобного рода стихотворений Вл. Соловьева, где даже не упоминается самого имени Софии, можно отвлечься от соловьевского софийного умозрения, и — получают стихотворения, которые никто не сочтет чересчур мистическими, тем более что природная стихия в таких его стихотворениях отнюдь не всегда выступает в гармоническом и успокоенном виде, а иной раз и бурно, и страстно, и хаотически, и даже мрачно. Для характеристики такой интерпретации женских особенностей природы мы приведем здесь два стихотворения. Одно из них, которое Вл. Соловьев считает даже лучшим в софийном цикле, было написано 21 ноября 1898 года и звучит так:

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —
Кто-то здесь... Мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.

Тает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Исчезает в душе старый грех первородный:
Сквозь зеркальную гладь
Видишь, нет и травы, змей не виден подводный,
Да и скал не видеть.

Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут очи одни,
И слились давно, как роса в океане,
Все житейские дни.

Другое стихотворение («Июньская ночь на Сайме»), написанное 17 июня 1896 года, таково:

В эту ночь золотисто-пурпурную,
Видно, нам не остаться вдвоем,
И сквозь розы небес что-то сдержанно-бурное
Уловил я во взоре твоём.

Вот и полночь прошла незаметная...
Все светлей и светлей над тобой,
Но померкла святыня заветная,
Что царит над моею судьбой.

Не пленяюсь я солнечной силою,
А взглянуться в тебя — холодно!
Но с душою моею унылою
Тайно шепчется слово одно.

Знаю, в утро осеннее, бледное,
Знаю, в зимний закат ледяной
Прозвучит это слово победное,
И его повторишь ты за мной!

Этот шестой аспект, очевидно, отличается от пятого аспекта, контовского, где вечная женственность тоже превознесена, но без интимной романтики.

3. *Критические замечания о романтизме.* Для правильного понимания этого, шестого, аспекта весьма важно учитывать два обстоятельства, из которых одно является нашей некоторого рода критикой соловьевского учения о женском начале, а другое принадлежит Вл. Соловьеву и направлено против вульгаризаторов его учения.

Что касается первого обстоятельства, то оно заключается в том, что у Вл. Соловьева оказывается не везде ясным отождествление Софии и женского начала. Дело в том, что к этой концепции Софии Вл. Соловьев пришел в результате своего глубокого отвращения к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии. Идея активно действует для того, чтобы воплотиться в своем инобытии; а это инобытие есть нечто, приемлющее идею, есть то, что воплощает на себе идею. Такая структурная картина воплощения идеи еще в античной философии приводила к тому, чтобы организующий идеальный принцип понимать как нечто мужское, а организуемое материнское инобытие — как принцип женский, так что реальная вещь, возникающая из слияния этих

двух принципов, есть уже порождение, или детище брачного союза идеи и материи. Этот процесс, по воззрению древних платоников, происходит еще в самом же идеальном мире, в котором имеется порождающий логос и приемлющая его умопостигаемая материя. Такой умопостигаемый воплощенный логос у Платона прямо называется Софией. Значит, материальный, или женский, момент входит в Софию и является ее принадлежностью, но не исчерпывает ее целиком. София есть не просто женское начало, но благоустроенное слияние мужского и женского начал, детище этого брака идеи с материей. Почему же в таком случае Вл. Соловьев именует Софию только женским началом? И такого рода вопрос возникает, в особенности, относительно контовского человечества. Совершенно непонятно, почему Конт именует свое человечество живым женским существом. И Конт, и восторженно излагающий его Вл. Соловьев должны были бы говорить не о женском, но о муже-женском начале. И почему все эти высокие чувства у Вл. Соловьева, да и не только у него одного, относятся именно к вечно женственному и не относятся в то же самое время и к вечно мужскому?

В логическом смысле более выдержанную позицию Вл. Соловьев занимает по этому вопросу в работе «Смысл любви» (1892—1894). Здесь, правда, тоже говорится, что «для Бога его *другое* (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности» (VII, 46). Это едва ли так, поскольку вселенная не есть просто хаотическая, никак не оформленная материя, пассивно принимающая свой законченный облик, но именно этот облик, законченный в результате воздействия божественных энергий на пустоту и бесформенность. Однако, если последовательно проводить соловьевскую точку зрения, то гораздо логичнее других звучат те места, где говорится, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» (VII, 24). То же самое, очевидно, необходимо сказать не только о человеке, но и о человечестве, а также и о Вселенной в целом, о космосе, где идеальное и материальное, то есть мужское и женское, слито в одно неделимое целое.

Таким образом, и у самого Вл. Соловьева космическая и всечеловеческая София не есть просто вечная женственность, но также и вечно мужское. При этом мы должны заметить, что если не у Конта, то у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но, во всяком слу-

чае, психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова.

Другое обстоятельство, которое необходимо принимать во внимание для правильной оценки соловьевской теории вечной женственности, — это старательная забота философа отмежеваться в этой проблеме от всякого вульгаризма, который легко может возникнуть в связи с выдвижением вечной женственности на первый план. Сам Вл. Соловьев предвидел такого рода вульгаризм, а может быть, даже и конкретно с ним встречался. Тут ведь дело не только в неосведомленности или в невежестве. Тут соловьевскую женственность подстерегал гораздо более опасный враг, чем невежество, а именно анархически-сексуальная розановщина. Вл. Соловьев счел необходимым коренным образом отмежеваться от такого рода концепции женственности; и сделал он это в таких выражениях, которые не только не допускают никаких сомнений, но которые даже отличаются совсем уже несоловьевской резкостью и даже гневом.

Вот что мы читаем в предисловии Вл. Соловьева к третьему изданию его «Стихотворений»*: «Более серьезных оговорок требуют два другие произведения: “Das Ewig-Weibliche”⁴ (слово увещательное к морским чертям) и “Три свидания”. Они могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в самое Божество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу, я должен, чтобы не вводить читателя в соблазн, а себя оградить от напрасных нареканий, заявить следующее: 1) перенесение плотских, животное-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая *мерзость* и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времен); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее чем к истине и добру, — есть величайшее *безумие* и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этой глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века воспрियाвшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты.

* Цитируем по 7-му изд. 1921 г., с. XII—XIII.

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту. Этой мои стихи не служат ни единым словом, и вот единственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать».

Это чрезвычайно важное рассуждение Вл. Соловьева, написанное к тому же в год смерти философа, с точки зрения исследователя, ценно в разных смыслах.

Прежде всего отмежевание у Вл. Соловьева его теории вечной женственности от всяких вульгаристических извращений выражено здесь настолько ярко, что ни в каком комментарии не нуждается.

4. *Эстетическое творчество и эсхатология.* Гораздо ценнее то, что Вл. Соловьев, и на этот раз уже в полном согласии со своими исходными позициями, вовсе не возводит женское начало в какой-то абсолют. Женское начало, думает он, можно понимать по-разному, но он понимает его только в контексте своей общей философии, где оно играет огромную роль, хотя роль эта вовсе не абсолютна.

Еще ценнее в данном рассуждении третий момент, который в литературе о Вл. Соловьеве тоже часто понимался неправильно. Это — образ «Жены, облеченной в солнце», заимствованный из новозаветной книги, носящей название «Откровение Иоанна Богослова». Это — любимый образ Вл. Соловьева, о котором он не раз вспоминает в своих сочинениях. Здесь, в приведенном рассуждении, образ этот толкуется как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению всего мира. Но в «Трех разговорах» (1900) этот же самый образ Жены, облеченной в солнце, с луной у ног и венцом из 12-ти звезд, появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения Церквей (X, 218). Здесь, таким образом, вечная жена трактуется не просто космогонически, но и эсха-

тологически. При этом эсхатологии предшествует у Вл. Соловьева момент эстетически-творческий, поскольку здесь говорится о красоте, которая должна спасти весь мир. Поэтому мы будем правы, если, кроме приведенных у нас выше шести аспектов софийности, терминологически зафиксируем еще два совершенно новых ее аспекта. Один аспект — это *эстетически-творческий*, то есть, по нашему общему счету, *седьмой*. И дальше, очевидно, нужно фиксировать еще *восьмой* аспект софийности, аспект *эсхатологический*. Заметим, что образ Жены, облеченной в солнце, в статье о Конте понимался Вл. Соловьевым антропологически, а в работе «Россия и Вселенская Церковь» (с. 369—370) понимается богочеловечески, причем этот разноречивый, как мы знаем, у Вл. Соловьева встречается часто.

Наконец, это раздвоенное представление о Софии, по-видимому, содержится и в самом новозаветном Апокалипсисе, а именно в том его знаменитом месте, где рисуется образ этой Жены, облеченной в солнце. С одной стороны, Жена мучится родами, и красный дракон со своими полчищами пытается умертвить у этой Жены ее порождаемое (Апокалипсис 12, 1—4). Однако порожденное дитя мужского пола восхищено было к престолу Божию, и ему надлежало пасти народы жезлом железным (5). По-видимому, под этим порождением Жены мы должны понимать не больше и не меньше, как Иисуса Христа. Другими словами, образ апокалиптической Жены есть образ не просто космический, но образ богочеловеческий, то есть эта Жена есть, попросту говоря, Богородица. С другой стороны, однако, вся эта XII глава Апокалипсиса посвящена весьма красочному изображению борьбы светлых и темных сил вокруг Жены, ее последующему уединению в пустыню и дальнейшей борьбе дракона с прочими порождениями ее (6—9, 14, 17). При этом совершенно очевидным становится то, что подобного рода космически-катастрофические явления вовсе никак не сведены с традиционным христианским образом Богородицы, стоящей выше всяких космических катастроф. Таким образом, не только у Вл. Соловьева, но и в самом Апокалипсисе, на который он любит ссылаться, несомненно промелькивает какая-то противоречивая двойственность тварно-нетварного Богочеловечества и уже чисто тварного, космически-антропологического аспекта общей Софии.

5. Магизм. Изучая дальнейшие соловьевские материалы по Софии, мы наталкиваемся на один любопытнейший документ, не вошедший ни в собрание сочинений, ни в собрание писем, а сохранившийся только в личном соловьевском альбоме, откуда

Сергей Соловьев-младший, к которому этот альбом перешел после смерти Вл. Соловьева, и приводит текст под названием «Молитва об откровении великой тайны» (в примечаниях к стихам Вл. Соловьева, с. 300). Мы не будем приводить этого текста целиком, но следующие строки невольно обращают на себя внимание. Тут мы читаем: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя...» И дальше следует молитва к Софии. Для исследователя, который захотел бы разобраться в соловьевском учении о Софии до последней ясности, здесь возникает весьма существенная терминологическая путаница. С одной стороны, София отнесена к «сверхсущему Богу». Значит, это то, что мы выше называли первым аспектом софийности, то есть софийность до мира и вне мира, софийность нетварная, как нетварен и сам Бог. С другой стороны, однако, это «душа миров», то есть уже нечто тварное, поскольку мир для Вл. Соловьева есть творение Бога. Значит, это уже наш третий аспект софийности, то есть аспект космологический. Тут же вдруг говорится, что ее сын — Христос. А ведь для Вл. Соловьева Христос есть Богочеловек, то есть не только тварь, но и сам Бог по своей субстанции. Значит, тут перед нами второй аспект софийности, уже богочеловеческий. Между прочим, здесь вызывает большие сомнения соловьевский термин, сам по себе интересный, но логически весьма неясный. Этот термин — «тело вечности». Едва ли это есть тело самого «сверхсущего Бога», поскольку Бог, по Вл. Соловьеву, выше вообще всего и выше самой вечности. Но понимать это «тело вечности» космологически тоже будет не очень удобно, поскольку тут же говорится о Христе, который здесь отнюдь не только вечность и не только тело вечности, но по своей субстанции и вечный Бог, и тварный временный человек. Рассуждать иначе значило бы игнорировать постоянное и упорное учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве. Заметим, что и в своем главном сочинении о Софии * Вл. Соловьев тоже сначала говорит о воплощении божества в человеке в самом общем смысле слова, так что здесь упоминается и обожествленная природа, и обожествленный человек («человек-Бог»), и «совершенное общество». А потом оказывается, что этот совершенный человек есть не больше и не меньше, как сам Христос. Но это противо-

* Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. С. 366—367.

речит и самому Вл. Соловьеву, и христианству вообще, поскольку Христос мыслится здесь и как Бог, и как человек по своей субстанции. Но такая богочеловеческая София вовсе не есть антропологическая София. Логически тут полная путаница. Но ведь кроме логики, еще есть психология. Психологически же Вл. Соловьев был буквально одержим пафосом софийности, а это и заставляло его находить ее решительно во всех центральных пунктах своего мировоззрения. Поэтому сказать, что здесь у Вл. Соловьева не столько логическое, сколько чисто словесное противоречие, нисколько не будет обидно для философа. Ведь словесные выражения здесь потому и кажутся противоречивыми, что слишком разнообразен и глубок тот предмет, который они призваны выражать.

Наконец, молитва к Софии вознесена и еще в одном отношении. Ее автор пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции. Он пишет: «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей. Да возможем уловить чистую голубизну Сиона, да обречем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Таким образом, здесь перед нами возникает уже *девятый* аспект соловьевского учения о Софии, а именно аспект *магических*.

Последний, десятый, аспект соловьевского учения о Софии будет рассмотрен нами ниже, после разбора исторических источников соловьевской теории.

IV. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ *

1. *Гностицизм*. Все это столь богатое и глубокое, столь разнообразное и многообразное учение Вл. Соловьева о Софии не

* Необходимо указать на полезную работу В. Н. Топорова «Древнегреческая *sophia*: происхождение слова и его внутренний смысл» (Античная балканистика. М., 1978. Вып. 3. С. 46—50). Этот автор ухватил глубокую сущность термина, указывающую на совмещение умозрительности и производственно-технической направленности древнегреческой «софии». Это полезно не только для понимания древнегреческого термина, но и для всей вообще истории этого термина, включая Вл. Соловьева, у которого на первый план тоже выдвигалось совмещение здесь идеально существующего ума и всех его материальных функций в его окружении.

могло, конечно, появиться у философа как-нибудь случайно или походя. Оно должно иметь также и соответствующее и тоже достаточно богатое и глубокое *происхождение*. Что же можно было бы сказать об этом происхождении?

Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощенности логоса мы находим еще в античном неоплатонизме*. Но в своей статье «Плотин» (X, 479–483) в Энциклопедическом словаре Вл. Соловьев об этом ничего не говорит. Значит, дело не просто в неоплатонизме.

По-видимому, для Вл. Соловьева имело гораздо больше значения *библейское* учение о Софии, которое мы находим в «Притчах Соломоновых» (8, 22–23, 30–31). Во всяком случае, неоплатонические учения о Софии Вл. Соловьев нигде не излагает, в то время как библейское учение излагается у него очень подробно с весьма существенными из него выводами. Это библейское учение о Софии мы находим в книге «Россия и Вселенская Церковь» (с. 326–327, 331, 333, 339, 343–344, 346–347, 357–358, 362–372). Существенное отличие библейского учения от языческого учения Плотина и Прокла заключается в том, что неоплатоническая София имеет исключительно только категориальный смысл и является завершением учения об Уме. В этом Уме имеется отвлеченное Бытие, становящаяся Жизнь и синтез того и другого в Софии, или в царстве Идей. Здесь мы находим логическую систему категорий и больше ничего другого. Что же касается этой логической системы, то она потому и имеет такое фундаментальное значение в неоплатонизме, что она не содержит в себе ничего человеческого и, в частности, ничего личностного. Античное ноуменальное учение неоплатонизма возникало на интуициях не человеческой личности, но природы. И этому совершенно противоположно то, что мы находим в «Притчах Соломоновых».

Здесь София прежде всего личность, как личностью является и сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и вообще для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София — это совокупность тех путей Божиих, которые

* Учение неоплатоника Плотина о Софии с приведением главнейших текстов можно найти, например, у А. Ф. Лосева в его работе «История античной эстетики. Поздний эллинизм» (М., 1980. С. 398–400).

лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда Вл. Соловьев относит Святую Деву, Христа и Церковь. Вот почему Вл. Соловьев не мог удовлетвориться только одним античным неоплатоническим учением о Софии.

Но Вл. Соловьеву пришлось преодолеть еще один сильнейший историко-философский барьер, а именно то, что в истории философии называется *гностицизмом*. Вл. Соловьев преодолел гностицизм. Но сказать, что у него не осталось ровно никаких следов гностицизма, никак нельзя. И сейчас мы скажем, почему античный гностицизм и гностические элементы в новой философии были привлекательны не только для Вл. Соловьева, но и для многих других мыслителей.

Дело в том, что античный гностицизм, как мы его знаем из II—III веков нашей эры, представлял собой острейшую эллинизацию христианства, так что трудно даже и сказать, чего в нем было больше, христианства или язычества. Прежде всего в нем был непреодолимый дуализм материального и идеального, человеческого и божественного. И в своей статье «Гностицизм» (X, 324—326), строжайше критической, Вл. Соловьев выставляет этот дуализм на первый план, чем и вносит большую ясность в запутанные гностические концепции, о которых мы можем составить здесь довольно определенное представление. Этот дуализм, конечно, вовсе не античный, а чисто христианский, поскольку античные боги чересчур человечны, и дуализм здесь не так уж велик. Но Вл. Соловьев все же допускает два очень больших недосмотра в своем понимании античного гностицизма.

Будучи беспорядочным смешением язычества и христианства, гностицизм при всем своем дуализме был весь пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и весьма интенсивным стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. В своей, указанной нами, статье Вл. Соловьев об этом почти ничего не говорит. И, во-вторых, личности, изображенные в Новом Завете, рассматриваются в гностицизме на одной плоскости с античными мифологическими героями, что, конечно, для Вл. Соловьева было не только неприемлемо, но и достаточно неприятно.

И все же в той Софии, которую исповедовал Вл. Соловьев, заметны отблески античного гностицизма в том смысле, что Вл. Соловьев не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и не терпел материи, лишенной всякого идеального одухотворения. Образ Софии был близок для него по-

тому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и ощутимые, чем это было у него вообще в религиозной области, взятой в целом во всей своей непреклонной, суровой и недостижимо возвышенной действительности. Вот почему образ Софии был так близок для него в течение всей его жизни, несмотря на то что первоначальные источники этой Софии были для него часто далеки, а иной раз и совсем чужды.

Однако сейчас мы покажем, почему образ Софии, пленявший Вл. Соловьева в течение всей его жизни, почти, можно сказать, не имеет ничего общего с Софией, известной нам из гностических источников. Единственно только слияние природы и личности, или материи и человечности, что вытекало из смешения в гностицизме античности с иудаизмом, было близко настроениям Вл. Соловьева. Все остальное из исторически известного нам гностицизма было ему совершенно чуждо. Исторически известный нам гностицизм был не только дуализмом, но и страстным, хотя в конце концов только кажущимся стремлением человека к спасению. Из огромного количества гностических текстов мы ради примера используем сейчас только Ириней Лионского (*Contr. omn. haer.*, I, 1—8), который, критикуя одного из вождей гностицизма, Валентина, излагает довольно подробно всю систему гностицизма и место Софии в этой системе. Системы гностицизма были весьма разнообразны, противоречивы и достаточно сумбурны. В настоящем месте нашей работы касаться их, конечно, не стоит, но сказать два слова о Валентине и валентинианах вполне необходимо, чтобы резко противопоставить соловьевскую Софию той, которая известна нам из истории гностицизма.

Уже то одно, что София у валентиниан занимает только тридцатое место в осуществлении божественной «полноты», или Плеромы, а также целый ряд романтических происшествий в связи с этой Софией свидетельствует о чересчур человеческом ее понимании, вполне чуждом Вл. Соловьеву. Соловьевская София тоже вполне человечна, но она целомудренна и лишена всяких бытовых страстей и чувств и являет собою только путь сердечного восхождения человека к высоте духовного совершенства.

Итак, София — самый младший, тридцатый эон («эон» — это тот или иной тип «вечносущего») из числа тех, что составляют божественную «полноту», или Плерому. Со всей пылкостью юного существа София охвачена любовью и страстью, дерзостно стремясь постигнуть величие того, кто именуется

первым эоном, или Отцом, и является вообще одним из Первоначал бытия, или Бездной. Однако от опасности, грозящей растворением во «всеобщей сущности» и «сладкой радости» Отца, удерживает Софию сила под названием «Предел», или мысль, питаемая страстью к познанию. Она вновь возвращается в состав «полноты», нарушенная гармония восстанавливается, но независимо от Плеромы все-таки сохраняет свое существование жалкий, лишенный формы и образа «недоносок» — «мысль» Софии и порожденная ею страсть. Однако это аморфное, как бы случайно брошенное в пустоту и мрак существо возрождается к жизни благодаря милосердию Христа, рожденного Умом, то есть тоже одним из первых эонов Плеромы. Теперь эта «мысль» Софии под именем Ахамот получает от Христа новую жизнь, согласно ее сущности, то есть осознает свой разум и образ, свойственный бессмертной мысли, уже вполне умственно мечтая соединиться с Христом. Вновь остановленная «Пределом», Ахамот мучится от одиночества, переживает печаль и страхи. Но ее поддерживает новое состояние ее души, а именно обращение к тому, кто созидает жизнь. И эта ее обращенность к творческим принципам жизни дает начало материальному космосу, Душе Мира и Демиургу.

Наконец сжалившийся Христос посылает к несчастной Ахамот Параклета-Утешителя или, что то же, Иисуса-Спасителя. Имено с ним вступает в брак Ахамот, предварительно освободившись от страстей и получив возможность в радости созерцать божественный свет. От душевной сущности Ахамот произошел, как уже говорилось, Демиург, создавший все небесное и земное, то, что находится вне божественной «полноты». Из печали Ахамот возникли духи злобы и сам Космократор, Дьявол. Таким образом, оказалось, что Ахамот («Мать», «София», «Святой Дух») заняла «наднебесное место» — «Середину», Демиург, ее сын, — «небесное место», а Космократор — земной мир, где он и царствует.

Однако наступят времена, когда София-Ахамот во всей полноте своей умной сущности войдет в Плерому, оставив наднебесное место своему сыну Демиургу. Но эта грядущая гармония таит в себе начало эсхатологической катастрофы, так как весь космос погибнет в огненной стихии, вырвавшейся из его собственных недр, и вновь воцарится небытие, как бы знаменующая тщетность усилий Софии-Ахамот, некогда возлюбившей того, кто созидает жизнь.

Вся эта характеристика валентинианства как одного из главнейших типов гностицизма дает очень много для понима-

ния концепции Софии Вл. Соловьева, изображая, впрочем, не столько то, чем является София у Вл. Соловьева, сколько то, чем она у него не является. А это очень важно потому, что о связях Вл. Соловьева с теософско-гностической литературой не раз высказывались чересчур преувеличенные взгляды. Некоторые черты гностической Софии уже были указаны у нас выше; но сейчас, после учета материалов Иринея Лионского, о гностической Софии можно сказать гораздо больше. Ясно, во-первых, что гностическая София представляет собой слияние эллинистических платонических концепций с библейскими. И вообще, на рубеже двух эр возникла весьма внушительная эллинистически-иудейская культура, основанная на платоническом истолковании библейского вероучения. Крупнейшим представителем этой эллинистически-иудаистической философии, как известно, был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.). От эллинистической философии, кульминировавшей в неоплатонизме, в гностицизм перешел дуализм, усиленный христианским учением о противоположности творца и твари. От иудаизма же в гностицизм перешло интимно-личное отношение к божеству, усиленное христианской жадой искупления и спасения. Кроме того, эллинская стихия в гностицизме привела к учению о множестве самых разнообразных мифологических фигур, куда был отнесен и Христос.

Однако гностицизм, не дошедший до монотеизма во всей его полноте, мыслил как всю свою софиологию, так и вообще все природно-личностные элементы в их полной дробности и даже в их полной раздробленности. Поэтому спасение мира и человека мыслилось не в их существе, но в их перераспределении ради преодоления их злой и хаотической раздробленности. И здесь нельзя не вспомнить платонического учения о природе, которую Демиург не то чтобы создавал в ее субстанции, но только приводил в порядок ее хаотически раздробленные части.

Самое же главное то, что София, эта Мудрость Божия, надеялась у гностиков всякими чересчур человеческими страстями и эмоциями и чересчур человеческой, драматически свершавшейся судьбой. А в конце концов торжествовало опять христианское учение о творении из ничего, потому что все эти мифологические образы и вся человеческая жизнь возвращались опять в Плерому, ничего не получивши от своей земной и драматической истории. Только в христианстве мир и человек спасаются в условиях получения огромного наследия от внебожественного существования, а в гностицизме после всего их драматического существования они превращались в пустую

иллюзию и в простой мираж, обесценивавший всю внебожественную историю инобытия.

Что мог Вл. Соловьев взять из этой христианско-языческой мешанины? Можно сказать, ровно ничего. Но почему же тогда образ Софии пленял его в течение всей его сознательной жизни? Он пленял его вне всякого гностического мифологизма, а только как более человеческое понимание божественной непостижимости. Вл. Соловьев не выносил двух вещей. Он всегда с отвращением относился к бытовой, обывательской и плоской религии, хотя бы речь шла о православии и хотя бы речь шла о церковности. Но он не выносил также отвлеченного идеализма, пусть хотя бы и богословского, пусть хотя бы и православно-догматического. Ему врождено было максимально материалистическое понимание божества, но только без пантеизма и с полным сохранением христианской монотеистической догматики. Это и заставляло его подчеркивать материальный характер того Боговоплощения, о котором толковало христианство. Тут-то и пригодился ему гностичекий термин «София», которым он пытался выразить свое интимно-сердечное отношение к высшему миру и которым он пользовался совершенно без всякой связи с исторически известными ему то языческими, то библейскими, бесконечно спутанными мифологическими образами гностицизма, трактовавшимися в свое время на манер греческих романов. *Чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное* понимание Софии — вот что в корне отличает Вл. Соловьева от всяких исторически нам известных форм гностицизма. Гностицизм, будучи переходом от язычества к христианству, настолько очеловечивает божественную Софию, что повествование о ней доводит до самой настоящей беллетристики с весьма заметными сексуальными элементами. Но для Вл. Соловьева София, оставаясь интимно-человечески переживаемым существом, полна целомудрия и романтического величия. А что касается приписываемых ему низких сторон Софии, то мы знаем, как сам Вл. Соловьев относился к этому, — не только с осуждением, но даже с негодованием и гневом.

2. *Каббала и мыслители Нового времени.* Далее, говорили о занятиях Вл. Соловьева средневековой Каббалой; и, как мы знаем, для изучения такого рода литературы он и был командирован в Британский музей в 1875 году. Однако в своей энциклопедической статье «Каббала» (X, 339—343) Вл. Соловьев о Софии опять-таки ничего не говорит. Но вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения о Софии все-таки осложняется.

Вл. Соловьев в своем предисловии к работе Д. Г. Гинцбурга «Каббала, мистическая философия евреев» * распространяется о том, что самое главное в Каббале — это принцип человека. Нам, без знания языка Каббалы, который отличен и от языка Талмуда, и от ветхозаветного языка, трудно высказываться по этим вопросам более или менее компетентно. Но автор настоящего исследования знаком с французским и немецким переводами Каббалы, в течение столетий возникавшей из отдельных трактатов и кодифицированной в XIII веке. Можно с уверенностью сказать, что это — самый настоящий неоплатонизм, не только не античный, где проблема человека почти не ставилась, а средневековый иудейский, в котором действительно все ступени эманации пронизаны идеей человека. И возможно, Вл. Соловьев прав в том, что каббалистическая эманация ведет не к ослаблению и затемнению сверхсущего первоначала, но к его развитию и совершенствованию, и притом в виде человека. Если это так, то опять ничего чисто соловьевского мы здесь найти не можем. Ведь основное учение Вл. Соловьева — не о человечестве, но о Богочеловечестве, о Христе. И потому если что и перешло к Вл. Соловьеву из Каббалы, то это — самое общее учение о человеке как о венце творения, да и то соловьевские восторги перед человеческим прогрессом предполагают борьбу с первородным грехом, а это едва ли каббалистическая идея. Кроме того, несмотря на свое увлечение идеей прогресса, Вл. Соловьев в конце концов, как это известно, до конца в этом прогрессе разочаровался и перешел к прямой апокалиптике. Следовательно, вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения — вопрос довольно темный и, может быть, для нас вовсе не является вопросом.

Добавим к этому, что в Каббале, если судить по немецким и французским переводам, которые известны автору этой работы, главенствует не столько идея человека вообще (в противоположность античности, где на первом плане не человек, а природа), но человек общественный, общество в своем реальном и трудовом развитии. Это какой-то мистический социализм, совершенно чуждый античности. Кроме того, в Каббале чувствуется весьма напряженная сексуальная атмосфера, так что это — какой-то мистически-сексуальный социализм. Едва ли такие идеи были близки Вл. Соловьеву. Существует и много других пунктов полной противоположности соловьевской фи-

* Вопросы философии и психологии. 1896. Май—июнь. С. 277—279 (в собрание сочинений Вл. Соловьева не вошло).

лософии средневековой Каббале, но распространяться о ней в нашей работе было бы неуместно и слишком бы завело в сторону.

Имеются также сведения о заимствовании Соловьевым учения о Софии у немецких мистиков Нового времени. Но и здесь едва ли можно прийти к какому-нибудь положительному решению вопроса. В период написания магистерской диссертации 20-летний Вл. Соловьев вообще едва ли был знаком с немецкой мистикой. Другое нужно сказать о немецких философах. Имея в виду Канта, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Е. Трубецкой пишет: «...он вполне ясно отдает себе отчет — чем он обязан всем этим мыслителям. По тому самому его отношение к ним — вполне свободное. Воспринимая от них те или другие отдельные элементы своей мысли, он более или менее ясно себя от них отграничивает» *. О прямом влиянии Шеллинга на Вл. Соловьева едва ли можно думать безоговорочно, поскольку Шеллинг в свой последний период критиковал только рационализм, Вл. Соловьев же критикует всю западную философию. Что же касается мистиков, то до письма Вл. Соловьева 1877 года к С. А. Толстой ** (вдове А. К. Толстого) никаких точных сведений в биографии Вл. Соловьева не имеется. Но из этого письма видно, что Вл. Соловьев уже знаком с Парацельсом, Бёме, Сведенборгом. Ко времени же его знакомства с Баадером, по мнению Л. М. Лопатина ***, философские взгляды Вл. Соловьева уже определились. Тем не менее относительно немецких мистиков Е. Трубецкой пишет: «...в них он видел предшественников своего учения о “Софии”, имевшего для него центральное значение» ****. Из этого нужно сделать тот вывод, что немецкие мистики, будучи предшественниками Вл. Соловьева, вовсе не были такими философами, у которых Вл. Соловьев заимствовал бы свое учение о Софии. В этом смысле Вл. Соловьев был вполне самостоятелен.

Наконец, трактовавшие о зависимости Вл. Соловьева от немецких идеалистов и мистиков всегда забывали, что эти последние обыкновенно были протестантами, а Вл. Соловьев с начала и до конца оставался православным или, по крайней мере, считал себя православным, рассматривая православие как совершенно оригинальную религиозно-философскую систе-

* Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 51.

** Письма. Т. II. С. 200.

*** Вопросы философии и психологии. Кн. 56. С. 59—60.

**** Трубецкой Е. Указ. соч. Т. I. С. 51.

му, не сравнимую ни с каким протестантизмом, всегда антицерковным и в своей мистике рационалистическим. И если уж говорить о заимствовании, то для Вл. Соловьева имелся один гораздо более близкий для него и гораздо более понятный источник.

3. *Русский национальный момент — десятый аспект Софии*. Выше, в рассуждении Вл. Соловьева о Конте, мы натолкнулись у философа на его суждение о древнерусской, а именно новгородской, иконописи, в которой видное место занимал образ Софии Премудрости Божией. Теперь же мы можем привести и более общее суждение Вл. Соловьева на эту тему о Софии*.

«Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу русского народа с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Точно связывая святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного Существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богородицею и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской».

В этом небывало оригинальном рассуждении Вл. Соловьева мы находим: 1) доведение идеи Софии до предельного обобщения, 2) толкование этого обобщения как социально-исторического и 3) усмотрение творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России. Это заставляет нас формулировать еще *десятый аспект учения Вл. Соловьева о Софии*, именно аспект *национально-русский*. Как видим, здесь перед нами не просто какой-то обывательский и квасной патриотизм, но пат-

* Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. С. 371.

риотизм, укорененный в тех мировоззренческих глубинах, на которые Вл. Соловьев только был способен*.

Между прочим, некоторые данные о русских источниках софийного учения Вл. Соловьева можно найти в истории Московской духовной академии. Именно, весьма интенсивное учение о Софии можно связывать с такими деятелями, как Ф. А. Голубинский, Н. И. Надеждин, Петр Гоманицкий, и особенно А. М. Бухарев. Материалы эти, правда, довольно смутные и пока еще совсем не изучены. Некоторые представления о них можно составить по работе А. М. Белорукова «Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора)»**.

Таким образом, в своем учении о Софии Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философами он резко расходился), но был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике.

4. Из литературы о Софии. В заключение мы позволим себе перечислить главнейшую литературу о Софии, чтобы облегчить научную работу последующих авторов, которые захотели бы довести разрешение этой трудной проблемы хотя бы до более или менее уверенного конца.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.

Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Владимира Соловьева. Т. I. С. 30—32.

Соловьев С. М. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник. 1915. Янв.-февр. (перепечатано в сб. С. М. Соловьева «Богословские и критические очерки». М., 1916).

Кудрявцев П. Идея святой Софии в русской литературе последних десятилетий // Христианская мысль. Киев, 1916.

* Богословский вестник. 1915. Октябрь-декабрь. С. 785—867.

** Специфику софийного мировоззрения для Древней Руси после Вл. Соловьева еще более расширил П. А. Флоренский в своей статье «Троице-Сергиева лавра и Россия» (в сб. «Троице-Сергиева лавра». Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Сергиев Посад, 1919. С. 7—9, 12, 15). Софийная идея доведена здесь до быта, государства и целостного образа всей древнерусской истории.

Кн. IX. С. 70—83; Кн. X. С. 74—97; Кн. I. С. 76—81; Кн. II—IV. С. 83—101 (работа до конца не напечатана).

Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Март-июнь. С. 1—38.

V. ОБЩИЙ ИТОГ

Общий обзор соловьевских суждений о Софии заставляет нас приходиться к очень важным выводам и по этой проблеме, и относительно всей соловьевской философии вообще.

1. *Наличие софийной теории во все периоды творчества Вл. Соловьева.* Прежде всего бросается в глаза какая-то подчеркнутая *универсальность* этой софийной символики для всего философского творчества Вл. Соловьева. София в своей умо-зрительно-художественной символике была прочувствована философом еще в 9-летнем возрасте, то есть в 1862 году. В том же самом виде она предстала ему как в Британском музее, так и в Египте, в 1875 году, когда ему было 23 года. Ее философскую концепцию он дает в работе 1877 года «Философские основы цельного знания». Развернутое учение о Софии мы находим в 80-х годах, особенно в «России и Вселенской Церкви» (1889). Определенная концепция Софии, как это мы тоже знаем, была у него в докладе о Конте (1898). В том же году появились в печати его «Три свидания», единственной темой которых только и была София. Наконец, отзвуки концепции и образа Софии необходимо находить также и в «Трех разговорах» (1900). Таким образом, символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с девятилетнего возраста до последнего года жизни.

2. *Смысловое разнообразие и универсальность идеи Софии.* Об универсальности символики Софии у Вл. Соловьева говорит также ее большое смысловое разнообразие, достигающее иной раз, как мы знаем, до разнобоя и даже логического противоречия. Но к такого рода соловьевским противоречиям нельзя относиться только формально-логически.

Во-первых, все указанные у нас десять аспектов понимания Софии у Вл. Соловьева нетрудно распределить в иерархическом порядке. И такого рода порядок будет иметь следующий вид: аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, эстетически-теоретический, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический. Совсем нетруд-

но уловить общую идею подобного софийного распорядка; и Вл. Соловьев, конечно, и сам бы формулировал этот распорядок приблизительно так же, если бы вообще писал книгу о Софии.

Во-вторых же, этот видимый разноречивостью и противоречивостью, а вернее сказать, разноречивость софийных аспектов легко объясняется всегда острым у философа пафосом универсализма. Этот пафос очень часто заставлял Вл. Соловьева обращать мало и даже совсем не обращать внимания на разного рода детали и разноречивые подходы, без которых и сам универсализм был немислим.

3. *Материалистическая, критическая и художественная тенденция.* Дальше мы вспомним о тех отдельных моментах философии Вл. Соловьева, которые и у самого Вл. Соловьева, и у его последователей могут пониматься не в виде каких-нибудь окончательных выводов, но в виде предварительных расчленений, единственное предназначение которых — исключительная всеобщая целостность и универсализм, общее учение о всеединстве как основной субстанции бытия. Рассмотрев учение Вл. Соловьева о Софии, мы должны с полной необходимостью признать, что его идеализм подошел к реализму и материализму так близко, как это для идеализма вообще возможно. Ведь как ни понимать соловьевское учение о Софии в виде мистической теории, совершенно ясно, что идея вещи и сама вещь даются здесь в своем окончательном и нерасторжимом единстве, а лучше сказать, даже тождестве. Тут возникает блестящая соловьевская специфика, которую весьма трудно найти у других мыслителей. Кто же еще из философов говорил о теле абсолюта или о теле вечности? У какого христианина повернется язык сказать, что человек выше бесплотных ангелов, и именно потому, что он обладает плотью, телом, может бороться за себя и за других и обладает свободой выбора? Кто из религиозных и нерелигиозных философов учил, что божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура? Кто из мистиков верил в необходимость и божественную обусловленность общественно-политического прогресса? И кто из философов настолько разочаровывался в либерально-буржуазном прогрессизме, чтобы заканчивать свою систему эсхатологией и апокалиптикой? И кто из мистиков так отчетливо понимал, что идея не существует без вещи, как бы она ни была высока и пусть хотя бы она была самим Богом? И кто из общественно-политических мыслителей возводил свою общественную идею к древней, и притом национально-русской символике Софии? И накануне мировых катастроф XX века кто из мыслителей, писателей,

поэтов и общественно-политических деятелей в ужасе трепетал от развала современной цивилизации и с тревогой ожидал небывалого расслоения человечества, да и вообще мировой жизни? Само собой разумеется, при пользовании различными историческими микроскопами и лупами можно было находить нечто соловьевское и у других мыслителей, поскольку всякие исторические перевороты всегда подготовляются десятилетиями и столетиями. Однако даже и самые совершенные исторические микроскопы и лупы отнюдь не сразу и только с огромными трудностями могут указывать на тех или иных предшественников Вл. Соловьева, который в своей философской специфике и в своем русском патриотизме был, можно сказать, уникален.

Во всяком случае, если в соловьевском учении о Софии на время и только ради исследовательских целей отделить мистическую презумпцию от рациональной структуры его концепции, то мы получим просто диалектическое учение о нерасторжимости идеи и материи, когда идея только тогда действует, если она в материи, и материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна. Другими словами, современный диалектический материализм, конечно не во всем и не в целом, но в некоторых весьма существенных пунктах, есть не что иное, как дехристианизированное или деиудаизированное соловьевское учение о Софии.

В итоге необходимо будет сказать, что в соловьевском учении о Софии повторилось общее свойство соловьевской мысли, именно мыслить все критически, а не догматически и выражать все иной раз прямо почти в художественной форме общего учения о всеединстве.

4. *Идея Софии — конкретизация.* С. Н. Трубецкой писал: «Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе с тем непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художеству мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство ее выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы» *.

В частности, соловьевское учение о Софии, если иметь в виду, с одной стороны, его универсализм, а с другой стороны,

* Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1907. Т. I. С. 348.

синтетический учет всех главнейших философских противоположностей, является не чем иным, как художественным выражением соловьевской же философии всеединства. В этом учении всякий мог найти свое, но и всякий мог находить то, что ему чуждо. У того же автора читаем: «Учение Соловьева, учение “Положительного Всеединства”, не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубинной, истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в “Критике отвлеченных начал”, Владимир Сергеевич раскрывает основное свое философское убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они утверждаются в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям. И вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики “отвлеченных начал”, состояла в добросовестном усилии “прийти в разум истины” и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли.

В учении Вл. С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего, находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон» *.

Таким образом, если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса.



* *Трубецкой С. Н.* Сочинения. Т. I. С. 348—349.



Н. О. ЛОССКИЙ

Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии

Во всем культурном мире наблюдается возрождение интереса к религиозной философии, не ограничивающееся только сферой мышления человека, а захватывающее все области духовной жизни и завершающееся возвратом к Церкви. Нигде, пожалуй, это движение не выразилось в философской литературе с такою силою, как в России.

Исследования религиозно-философских проблем начато было в середине XIX в. *славянофилами*: продолжая их дело на более широкой основе, в последней четверти XIX в. *Вл. Соловьев* создал сложную, всеохватывающую систему религиозной философии, а от системы Соловьева в последние тридцать лет пошло множество ветвей и отпрысков, так что в России создалась обширная религиозно-философская литература. В развитии ее в большей или меньшей степени приняли участие следующие лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренский, о. С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, В. И. Иванов, Д. С. Мережковский, Н. О. Лосский, С. А. Алексеев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др.

Основная задача русской религиозно-философской литературы есть построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающее богатое содержание и жизненную действительность главных догматов христианства, которые во многих умах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от жизни и миропонимания. Рассмотрим прежде всего, что делает Соловьев в этом направлении.

В трудах Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинального русского философского творчества, — искание *цельного* знания о *целостном* бытии и потому

конкретный характер мировоззрения. С самого начала своей деятельности, уже в своих юношеских произведениях «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал» Соловьев сознательно ставит эту задачу. Эмпиризм, допускающий знание лишь голого факта как чувственной данности, как явления, не удовлетворяет его, потому что явление не может ни существовать, ни быть познано без необходимой связи с другими явлениями и необходимой связи с тем, что является. Чтобы познать эти отношения, нужно обратиться к помощи мышления, открывающего «общий *смысл*, или *разум*, вещей (*ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων*)» который состоит именно в отношении всякой вещи ко всему, причем все мыслится не как хаотическое множество, а как систематическое *всеединство*. Эта разумность познаваемого не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум, или смысл, познаваемых вещей и явлений может быть познан только разумом же, или смыслом, познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, т. е. *разум*» (Собр. соч. II, 264). Отсюда понятно возникновение такого философского направления, как *рационализм*: «Мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека» (Собр. соч. II, 264). Однако разум, как принцип *соотношения* всех в единстве, есть только *форма* истины. Поэтому рационализм во всех его видах оказывается тоже отвлеченным и, следовательно, несостоятельным направлением. Догматический рационализм не может ответить на вопрос, как наше субъективное мышление может дать сведения о существовании *трансубъективного* мира.

Критический рационализм *Канта* освобождается от этого затруднения, понижая ценность разума, именно утверждая, что априорные истины его суть необходимые формы только явлений, а не истинного бытия; однако перед ним встает новая трудность: сводя все знание к сочетанию *априорных* форм разума с *эмпирическим* материалом ощущений и рассматривая эти два фактора как самостоятельные относительно друг друга, он не может объяснить синтеза их без ссылки на какое-то третье начало, но, согласно его же теории, никакое третье начало не доступно нашему знанию. Оставаясь на почве этих двух начал, приходится в конце концов допустить, что все «содержание

знания зависит от его формы, всецело определяется категорией-ми разума» (II, 268). На этот путь вступает *абсолютный рационализм Гегеля*. Но так как форма разума есть только форма, то без соотносящихся содержаний она представляет собою ничто, и отвлеченный абсолютный рационализм задается таким образом целью вывести все из ничего.

Конечный результат рационализма и эмпиризма однороден: эмпиризм признает только явления без являющегося объекта и без воспринимающего субъекта, а рационализм заканчивает чистым понятием, т. е. понятием «без понимающего и без понимаемого» (II, 272). И в своем опыте, и в своем мышлении я не выхожу за пределы субъективного отношения к предмету, не дохожу до предмета как сущего, т. е. того, что больше, чем мое ощущение, и больше, чем моя мысль. Следовательно, опыт и мышление не могут еще дать истины, потому что под истинною подразумевается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итак, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего, — не есть истина потому, что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как единое» (II, 280). «Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть *сущее всеединое*» (II, 282) не как отвлеченное понятие, *содержащееся* во всем, а как конкретное начало, которое все в себе *содержит* (II, 270).

Итак, по Соловьеву, истина есть абсолютная ценность, присущая не нашим суждениям или умозаклучениям, а самому Всеединству. Постигнуть истину — это значит выйти за пределы субъективной мысли и вступить в область сущего всеединого, т. е. Абсолютного. Есть ли у человека средства для выполнения такой задачи? Стоит поставить этот вопрос, чтобы в нем самом уже найти и начало ответа. Абсолютное «как всеединое не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне действительно связан и со всем существующим, как заключающимся во всеедином, и действительно познавать это все. Только в связи с истинно сущим как безусловно реальным и безусловно универсальным (всеединым) могут явления нашего опыта иметь настоящую реальность и понятия нашего мышления — настоящую, положительную универсальность; оба этих фактора на-

шего сознания сами по себе, в своей отвлеченности, совершенно безразличные к истине, получают таким образом свое истинное значение от третьего, религиозного начала» (II, 274).

Знание эмпирическое и рациональное есть знание относительное, как результат общения с предметом *извне*, со стороны нашей феноменальной отдельности, оно дополняется знанием «*изнутри*, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого»; это знание безусловное, *мистическое* (314). В нем мы находим нечто большее, чем свою мысль, именно *независимую от нас реальность* предмета. Соловьев называет этот третий род познания *верою*, разумея под этим термином, как и Якоби, не субъективное убеждение в существовании независимой от нас реальности, а *интуицию*, т. е. непосредственное *созерцание* чужой сущности.

Итак, истинное знание есть результат эмпирического, рационального и мистического познания, взятых в правильном соотношении друг с другом. Здесь не утрата рациональной формы знания, а восполнение ее началом жизни. Философия, построенная таким образом, «с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*», цель ее — «осуществление универсального синтеза науки, философии и религии» (I, 143).

В самом деле, только что мы нашли, что объективный смысл знания, логическая необходимость и связность его возможны лишь в том случае, если Абсолютное начало, Бог как Всеединство, придает миру характер органически цельной системы. Такую же тесную связь между Богом и миром мы найдем и во всех остальных *положительных* проявлениях бытия. Таким образом, цельное знание о цельном бытии приводит к религиозному, и притом неизбежно к *христиански-религиозному*, мировоззрению, в центре которого стоит учение о несменном и нераздельном единстве Бога и человека, учение о Богочеловеке. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим отношение между Абсолютным и миром.

Абсолютное, как установлено выше, есть *сущее всеединое*. Как Абсолютное *первоначало*, оно выше реального содержания и разумной формы: оно обосновывает содержание и форму и сочетает их внутреннею связью (I, 304), но само стоит выше всякой *определенности* и выше всякого бытия, так как определенное бытие всегда имеет относительный характер. Однако оно имеет в себе *силу бытия*, и потому названо *сущим*, хотя, вернее, поскольку речь идет о нем как о первоначале в строгом смысле, оно есть *сверхсущее* и *сверхмогущее* (I, 307). Не будучи

соизмеримо ни с какими определенностями, оно есть Ничто (положительное Ничто, или Эн-Соф Каббалы). Таково Абсолютное как $\xi\nu$, но оно же есть и $\xi\nu$ καὶ πάν¹ (I, 309). В самом деле, «абсолютное есть *ничто и все*: ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» (I, 320). Всякое бытие, будучи относительным и потому множественным, есть *другое* в отношении к абсолютному. Однако абсолютное не остается самим собою, исключая свое другое: тогда это другое было бы границей абсолютного и, следовательно, само абсолютное стало бы «ограниченным, исключительным и несвободным», т. е. не было бы абсолютным. Поэтому абсолютное есть единство себя и своего противоположного. Поскольку оно есть отрицание себя и утверждение другого, оно есть *любовь* (I, 321). В нем, таким образом, можно различить два полюса: первый — начало безусловного единства и свободы от всяких форм и всякого бытия; второй — начало бытия, т. е. множественности форм (I, 322). Первый полюс, само абсолютное как такое есть сверхсущее, и, следовательно, *положительная* потенция бытия, а второй полюс есть сущность абсолютного, влечение к бытию, ощущаемое лишение бытия, следовательно отрицательная потенция его $\tilde{\omega}\eta$ или *materia prima*² (I, 325).

Сейчас же следует оговориться, что второй полюс низводится на степень *materia prima* как отрицательного начала лишь постольку, поскольку он рассматривается «сам по себе или в своей потенциальной отдельности». В действительном же своем существовании эта сущность определяется сущим; она есть носительница его *проявления*, вечный образ его, т. е. *идея* (326). Отсюда, из взаимоотношения сверхсущего и первой материи, получается мир бытия, или действительности, мир множества определенных существ, в которых следует различать природную и идеальную сторону (I, 327). В самом деле, всякое существо есть, с одной стороны, сила, т. е. самостоятельный центр деятельности, действия, а с другой стороны, носитель идеи божественного всеединства в каком-либо аспекте его, идеи, придающей ему характер индивидуальности и указывающей его действиям осмысленную цель.

Образцом такого существа может служить человек. Человеческая личность *отрицательно безусловна*: «она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным, ограниченным содержанием»; она убеждена, что «может достигнуть и положительной безусловности» и «может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота

бытия не может быть порождена человеком из самого себя; достигнуть ее можно не иначе, как путем того совершенного взаимопроникновения существ, которое возможно лишь при любовном единении их друг с другом и Богом; этот путь указан каждому существу в его идее как цель, но осуществление его не может быть обеспечено механически, оно должно быть *свободным* актом, так как основано на *любви* к Богу и ко всем существам. Вступая на этот путь, мировое множество постепенно становится единым и всем, т. е. абсолютным. Таким образом, мир есть *абсолютное становящееся*, а Бог — *абсолютное сущее* (II, 305).

Восхождение мировых существ к Богу возможно не иначе, как при условии совершенной любви, следовательно, отказа от своей исключительности, жертвования своею самостью, вследствие чего наступает не гибель индивидуума, а, наоборот, обретение им себя и совершенная жизнь в Боге. Существо, избравшее противоположный путь — ненависти к Богу и соперничества с ним, вступает в область дьявольского бытия (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое нам по личному опыту, стоит посередине между этими двумя полюсами. Оно состоит из существ, которые не отвергают «высшей цели своего существования, причастия божественного совершенства», однако пытаются достигнуть ее, не проникнувшись совершенно любовью к Богу, не превратив свою волю в орудие божественного промысла, а сохранив хотя бы отчасти своеволие и эгоистическую исключительность своей самости (IV, 311). Отсюда получается ряд печальных следствий, известных из истории грехопадения. Отвергнув добровольное послушание Богу, человек становится рабом природы, которая, в свою очередь, так же глубоко изменяется. В самом деле, существа, сохраняющие эгоистическую исключительность, становятся *непроницаемыми* друг для друга, т. е. приобретают телесность в форме грубой материи, допускающей только внешние отношения, а не внутреннее единство; жизнь таких существ, оторванных друг от друга, неизбежно заканчивается смертью, отношения их друг к другу сводятся преимущественно к борьбе за существование, связанной со страданиями и невозможностью достигнуть удовлетворения, так как полнота бытия на этом пути неосуществима (III, 120).

Перед человеком, как существом, обладающим самосознанием, стоит задача преодолеть перечисленные виды зла и несовершенства и содействовать процессу воссоединения всех тварей друг с другом и с Богом. Со стороны человека для этого требуется жертвование собою ради любви к Богу и всему

миру. Однако великая цель обожения мира неосуществима одними силами человека, так как положительная потенция бытия присуща не ему, а Богу. О нем мы говорили до сих пор лишь как о положительном Ничто, стоящем выше всяких форм и содержаний. Если бы сфера абсолютного сущего ограничивалась этим Ничто, очевидно, никаких интимных отношений любви и воссоединения, требующих взаимности, не могло бы быть. Христианское учение, основанное на *откровении*, говорит о Боге как о личности, мало того, говорит о Нем как о триединстве Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровение, Соловьев показывает, что оно уясняется нашему уму именно в связи с философским учением о Боге как положительном Ничто. В самом деле Бог как абсолютное *сверхличен*, но именно поэтому сфера личного бытия доступна Ему, хотя и не исчерпывает Его, так что, вступая в нее, Он остается по-прежнему, с одной стороны, сверхсущим положительным Ничто, а с другой — существует как три Лица, образующих тем не менее совершенное единство (VIII, 19), каждая сторона которого абсолютно ценна и сама по себе, и для мирового бытия. Значение трех ипостасей Соловьев устанавливает, исходя из идеи самопроявления Абсолютного, которое должно содержать в себе следующие три момента: 1) «проявляющееся в себе или о себе»; 2) «проявление как таковое, т. е. утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого, его слово, или Логос»; 3) «возвращение проявляющегося в себя или самонахождение проявляющегося в проявлении» (I, 329). Первое из этих начал есть *дух* «как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому — также субъект представления истины и чувства красоты»; второе есть *ум* «как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты»; третье есть *душа* «как субъект чувства и носительница красоты, а вследствие этого лишь или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины» (I, 338).

Каждая из ценностей, носимых этими субъектами, есть не что иное, как одна из форм любви, если разуместь под любовью «всякое внутреннее единство многих существ». В самом деле, «благо есть единство всего или всех, т. е. любовь как *желаемое*»; это единство *существенное*; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое: это есть единство *идеальное*. Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или ощущаемая:

это есть единство *реальное* (III, 102). Каждый из первоначальных субъектов обладает силою исключительного самоутверждения, но свободно отказывается от него или пребывает в совершенном единении с двумя остальными, осуществляя таким образом первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармония трех первых субъектов, или их соединение в одной воле; первая истина есть умственная их гармония, или их соединение в одном представлении, наконец, первая красота есть чувственная, или эстетическая, гармония этих субъектов — их соединение в одном чувстве» (I, 341). Таким образом, *«абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»* (III, 102). Пресвятая Троица есть *осуществленный идеал единосуция* на основе совершенной любви. Недаром преподобный Сергей Радонежский построил в своей обители храм во имя Пресвятой Троицы, чтобы иноки, созерцая истину Божественного триединства, пытались по мере сил своих воплощать ее в жизни.

Бог есть любовь не только в пределах Св. Троицы, а и в отношении к миру. Полагание мировой множественности есть уже акт этой любви; но этого мало. Божественная Любовь соучаствует в бытии мира во всех положительных проявлениях его. В самом деле, множество мировых существ способно достигнуть полноты бытия не иначе, как образуя единое целое, единый живой вселенский организм. Эта цельность всего, идеально пребывающая вечно в Боге, «открывается и проявляется во всеединящем смысле мира, так что этот смысл есть прямое выражение, или Слово (Logos), Божества, явный и действующий Бог» (III, 323). Даже в отпадении мира от Бога разумный смысл мира сохраняется, по крайней мере поскольку всем существам присуще неопределенное стремление к всеединству; это «стремление, общее и единое во всех», выходит за пределы каждого существа в отдельности, оно составляет общую внутреннюю жизнь всего существующего и потому есть *Мировая душа* (III, 133). Таким образом, даже в состоянии отчуждения от Бога мировое множество есть единый организм, правда несовершенный, так как части его сначала объединяются посредством *внешнего закона* и лишь в трудном историческом процессе постепенно осуществляют новое положительное объединение элементов в форме абсолютного организма, или внутреннего всеединства» (III, 134). Абсолютная форма этого единства, вечная божественная идея его, от века содержится в Божественном Логосе; таким образом, Логос есть «вечный духовный центр вселенского организма» (III, 151). Рождение аб-

солютного организма как воплощенной божественной идеи, Софии, возможно только «при совместном действии божественного начала и мировой души» (III, 143). Процесс этого рождения медлен и труден потому, что он осуществляется не иначе, как на основе *свободного акта любви* к Богу. «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма» (III, 135). Для содействия этому процессу Божественный Логос, никогда не покидающий мира своею любовью, нисходит в поток явлений и, воплощаясь в лице Иисуса Христа, из центра вечности делается центром истории» (III, 151). Этот акт любви, дающий совершенное соединение Бога и человека, не может быть простым возвращением к первобытному, непосредственному единству с Богом, которое было присуще человеку в состоянии его невинности; после грехопадения новое единство «должно быть *достигнутым*, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого» (III, 337). Божественное начало здесь «нисходит, унижает себя, принимает зрак раба», воспринимая границы человеческого сознания; «не то, чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент*, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо» (III, 338). Таким образом, здесь перед нами одна богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями. Эта личность «как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с *искушением зла*» (III, 338). Духовный подвиг внутреннего преодоления искушений завершается подвигом плоти, отрицанием чувственной природы в форме страданий и смерти; плодом подвига является *воскресение во плоти*, освобожденной от вещественной непроницаемости и тяжести, *преображенной*, способной служить «прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом* воскресшего Богочеловека»

(III, 341). В воскресшем Богочеловеке восстановлено нормальное отношение всех трех начал, божеского, человеческого и природного, нарушенное грехопадением; поэтому стало возможным осуществление того, что сказано в Писании: «в нем обитает вся полнота Божества телесно» (Колос. II). Искупление от зла, содеянное Богочеловеком, есть, таким образом, спасение не только души, но и физической природы. Преображенная материя становится *святой плотью*, она есть *Бого-материя* (III, 194), покорно подчиняющаяся велениям духа.

Богочеловек есть существо *индивидуальное*, но вместе с тем и *универсальное*, так как оно обнимает собою «все возрожденное, духовное человечество» (III, 151) и наличествует во всех областях мира, поскольку в них осуществляются единство, благо, истина и красота (III, 271). Это тесное единение Бога с миром и установление в мире совершенной гармонии возможно не иначе, как на основе *взаимной* любви между Богом и существами, способными к добровольному соединению с Богом, следовательно *свободными, разумными и стремящимися к совершенству*. Таков человек, когда он «добровольно покоряется действию Божию как верховной *власти*, сознательно принимает это действие Божие как истинный *авторитет* и, наконец, самостоятельно участвует в действии Божиим, или входит в живой *совет* с Богом» (IV, 302). Поскольку человек вступает на этот путь, он приобщается к делу Христа Богочеловека, так как «сочетание трех начал, совершившееся в лице духовного человека Иисуса Христа *единично*, должно совершиться *собираательно* в одухотворенном через Него человечестве» (III, 272). В самом деле, ограниченные существа могут достигнуть полноты бытия не иначе, как *собираательно*, в царстве Божиим, где осуществлено совершенное единение всех в Боге. И на земле путь к этому царству прокладывается не одними лишь единичными усилиями человека за свой страх и совесть, а и совокупною деятельностью людей как членов правильно организованного общества. Идеал такого общества Соловьев изображает, как *свободную теократию*, в которой нравственный *авторитет* принадлежит Церкви и верховному представителю ее, Первосвященнику, *власть* — Царю, а живой *совет* с Богом — пророкам, обладателям «ключами будущего» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчинение государства авторитету Церкви.

Верховное значение Церкви в общественной жизни обосновывается учением о ее сущности. Видимая Церковь есть «действительная и предметная форма Царствия Божия» (IV, 552);

она есть живое тело Божественного Логоса», содержащее в себе человечество, поскольку оно «воссоединено со своим божественным началом во Христе» (III, 347). Как всюду, где задачей является совершенное единство в Боге, это единство может быть основано не иначе, как на *свободном* подчинении членов целому. Поэтому и истинная теократия может быть только *свободною*: в ней свободно осуществляется нераздельное и неслиянное единство двух властей, духовной и светской (Россия и Вселенская Церковь, 62). В такой общественной организации христианство ставит целью не только достижение «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). В христианском государстве и политика должна быть христианскою: в международных отношениях она ставит себе задачу «мирное сближение народов», а внутри каждого народа — устройство общественных отношений по христианскому идеалу, например в области экономических отношений устранение экономического рабства и эксплуатации человека человеком (Россия и Вселенская Церковь, 18), справедливую организацию труда и распределения и т. п.

Создание христианской культуры и свободной теократии требует органического сочетания положительных духовных начал Востока и Запада. Первый шаг на этом пути есть воссоединение Восточной Церкви, обладающей богатствами мистического созерцания, с Западною Церковью, создавшей независимую от государства, сверхнародную духовную власть; сочетание такой воссоединенной Церкви с политической мощью государства, покоряющегося нравственной силе авторитета Церкви, положило бы основу вселенской теократии. Призвание русского народа, по мнению Соловьева, состоит именно в том, чтобы положить начало решению этой задачи. В самом деле, идеал русского народа имеет религиозный характер, он выражен в идее «Святой Руси»; способность к сочетанию восточных начал с западными в русском народе исторически доказана успехами реформы Петра Великого; способность к национальному самоотречению, необходимая для признания Папы Римского верховным Первосвященником Вселенской Церкви, присуща русскому народу, как это видно хотя бы из истории призвания варягов. Сам Соловьев является выразителем этого свойства русского народа, утверждая, что «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести» (IV, 3), и развивая учение о том, что культурное призвание великой нации есть не привилегия, не господство, а служение другим народам и всему человечеству (IV, 4).

В последний период своего философского творчества Соловьев, по-видимому, усомнился в том, что теократия как христианское государство на земле есть путь к царствию Божию. В гениальном произведении своем «Три разговора», в повести об антихристе, входящей в его состав, он изображает в художественной форме «последний акт исторической трагедии» как эпоху религиозного *самозванства*, «когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времени он описывает как всемирную империю, во главе которой стоит гениальный мыслитель и социальный реформатор, аскет и филантроп, в действительности движимый не любовью, а самолюбием и соблазняющий человечество идеалом строя, обеспечивающего всем в изобилии *panem et circenses*. Только немногие люди остаются верными христианству с его требованием преодоления земной ограниченности ради Царствия Божия; они удаляются в пустыню, осуществляют там соединение Церквей и идут навстречу второму пришествию Иисуса Христа.

В наш просвещенный век во всех христианских церквях есть пастыри и богословы, стыдящиеся «ненаучности» повествований о чудесах, веры в преображающую силу таинств, надежды на воскресение во плоти и т. п.; с другой стороны, и философская культура их ума заставляет их отказаться от такого основного для христианской ортодоксии учения, как догмат о воплощении Логоса в Иисусе Христе. Для таких лиц христианская религия сводится преимущественно к морали, и христианские таинства низводятся на степень лишь символических действий. Это приспособление религии к современной науке и философии есть гибель не только христианства, но и самой морали. В самом деле, нравственный идеал христианства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытия, в котором нет никакой борьбы за существование, нет и тени какого бы то ни было насилия. Этот нравственный идеал имеет смысл лишь в том случае, если законы физики и физиологии, законы нашего ограниченного земного бытия относительны, если любовь есть не только *индивидуально-психический* процесс, но и *метафизический* принцип, действенно преображающий мир, создающий «новое небо и новую землю», Град Божий, в котором благодаря взаимопроникновению всех существ сняты с каждого из них ограничения рабской природной необходимости. Вл. Соловьев именно и задается целью построить мировоззрение, открывающее духовные основы земного

бытия, развитие которых приводит к Царствию Божию, которое «есть полная реализация божественного в природно-человеческом чрез Богочеловека Христа или, другими словами, полнота естественной человеческой жизни, соединяемой чрез Христа с полнотою Божества» (VI, 301).

Духовные начала мирового бытия, исследует также и современная западноевропейская философия, выросшая на почве кантианства, неохристианства и неогегельянства. Она также обозначает их термином «Логос»; однако в ее понимании Логос есть совокупность отвлеченно-идеальных начал, математических принципов, категориальных форм и т. п., лежащих в основе мира, а веру в Логос как в живого личного Бога, воплотившегося в человеке Иисусе Христе, она считает мифом. Наоборот, русская философия в лице Вл. Соловьева и его преемников особенно дорожит учением о *конкретно-идеальных* живых началах (таких, как личный живой Логос, София, Адам Кадмон³ и всякий индивидуальный человеческий дух) и учением о воплощении их. В самом деле, *отвлеченно-идеальные* начала сами по себе неспособны определять и объединять мир; оформление бытия согласно отвлеченным идеям способны осуществлять лишь живые деятели, конкретно-идеальные начала («concrete universals» современной английской философии) личности, действующие сообразно идеальным формам. Далее, отвлеченно-идеальные начала обуславливают лишь *царство закона*; между тем *царство благодати* есть область индивидуальных конкретных обнаружений любви; такое царство может быть осмысленным космосом лишь в том случае, если объединяющее начало в нем есть не отвлеченная идея, не закон, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая над законом. Что же касается воплощения этих начал, христианская метафизика стоит перед задачею развить учение о *преображении плоти*, о святой телесности. В противном случае, т. е. допуская существование лишь грубой материи, необходимо связанной с борьбою за существование, приходится прийти или к суровому осуждению всякой телесной жизни и проповедовать религию смерти, или же принять телесное бытие без преобразования его, дьявольски подменив христианский идеал задачею устройства земной жизни на основе расчетливого благоразумия и неубыточного доброжелательства.

Вл. Соловьев и вся следующая за ним русская религиозная философия рассматривает христианство как религию жизни и абсолютной полноты бытия, не только духовного, но и телесного. Поэтому Вл. Соловьев немало внимания уделяет учению о

преображении плоти, о создании духоносной, обоженной телесности и *воскресении во плоти*. Все таинства церковные он рассматривает как средства вывести человека из состояния обособления, «духовно-физически связать его со всеми и чрез то восстановить всецелость истинной жизни в Боге» (III, 364). Так, в таинстве Евхаристии «человек, телесно и существенно воспринимая всеединое тело Христово (в нем же обитает вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо, с ним соединяясь, становится действительно участником и общником богочеловеческой и духовно-телесной всецелости» (III, 365). Начаток всецелой жизни, полученный человеком через таинства, возрастет в нем в плод под руководством Церкви на основе любви к Богу и тварям Его и приведет «к распространению бессмертной жизни на всю омертвевшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена с человечеством как его живое тело» (III, 345). Такая преобразенная природа будет любовно подчиняться человеку, а не ставить препятствия и ограничения его деятельности. Таким образом, учение романтической философии о покорности природы совершенному человеку (этический идеализм Фихте, магический идеализм Новалиса⁴) находит себе место в христианском мировоззрении Соловьева, но это учение развито им на гораздо более широкой основе, именно в форме не идеализма, а идеал-реализма, т. е. учения, которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо более пригодно, чем система Фихте, для того чтобы осуществить синтез религиозно-философских учений с наукою.

Из общей литературы, следовавшей за Соловьевым, я возьму для рассмотрения в этой краткой статье преимущественно сочинения кн. Е. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова, так как каждый из них дал целую систему христианского мировоззрения с существенными дополнениями к учениям Соловьева или отклонениями от них. Остановлюсь прежде всего на трудах С. Н. и Е. Н. Трубецких, которые были связаны с Соловьевым долголетнею дружбою. <...>

Сравнивая между собою рассмотренные системы русских философов, нельзя не отметить различия между Вл. Соловьевым и братьями Трубецкими, с одной стороны, и Флоренским и Булгаковым, с другой стороны. Первые, вступая в область мистической интуиции, выражают содержание ее в форме, свободной от противоречий; вторые, наоборот, настаивают на не-

избежной антиномичности человеческого разума. Не следует, однако, преувеличивать это различие. Несомненно, такие предметы мистического созерцания, как Абсолютное, Троица, София, Церковь, принадлежат к области *металогического*, т. е. к той сфере, которая не подчинена закону тождества и противоречия. Из этого, однако, не следует, будто металогическое — потиворечиво, будто оно *нарушает* закон противоречия; к составу его закон противоречия просто не имеет отношения, вроде того, как геометрические теоремы неприменимы к чувственному содержанию звука, аромата и т. п. Флоренский и Булгаков, устанавливая противоречащие суждения об этих предметах, оговариваются, что таково выражение истины *лишь в человеческом разуме*, поврежденном грехом. Возможно, что они слишком принижают человеческое знание, если принять во внимание, что, например, кн. Е. Н. Трубецкой, высказывая по содержанию нередко те же учения о горнем мире, выражает их не в антиномической форме. Сторонников «мистического алогизма» он упрекает в том, что они недостаточно освободились от влияния Канта в вопросе о свойствах разума, пытающегося решать метафизические проблемы.

Общий характер всех рассмотренных систем тот же, что и у Соловьева: это — *конкретный идеал-реализм*. В составе мира учтена и *реальная*, и *идеальная* стороны, и притом обе поняты как *конкретные* целости, неисчерпаемо содержательные, несложимые из отвлеченных моментов. В области реального религиозные основы подведены также и под *физическое* бытие. Отсюда является повышенная восприимчивость к *красоте* не только духовной, но и телесной. Отсюда вытекает также требование христианской культуры не только духа, но и тела. Отсюда же вытекает принятие в состав мировоззрения учений, кажущихся «ненаучными» тем, кто абсолютизирует законы физики. Наконец, отсюда же получается оправдание тех сторон православного культа, которые обозначаются иногда неудачным термином «религиозный материализм».

С начала и до конца у русских религиозных мыслителей подчеркнута мысль, что христианство не сводится только к морали, что сущность христианства есть сам Богочеловек, Иисус Христос, а приняв Его как Бога и человека, нельзя не прийти к своеобразной *мистической метафизике*, разработкою которой и занята русская литература.

На первый взгляд может показаться, что проблемы, исследуемые русскою религиозною философиею, имеют чисто *теоретический* характер и лишены всякого практического значе-

ния. Между тем это неверно. Всякая деталь религиозной метафизики ведет за собою *практические следствия* и разрабатывается именно ввиду своего практического значения. Так, русские мыслители, развивая учение о проникнутости всего мира Богом, в то же время старательно отмежевываются от пантеизма. Это отчетливое усмотрение *границ между Творцом и тварью* стоит в связи с характерною для восточного православия высокою оценкою христианской добродетели *смирения*. Отсюда решительная борьба против всякого *обоготворения* человека, народа, определенного социального строя и т. п., вообще *против абсолютирования* относительного бытия. Все земное оценивается с точки зрения идеала всецелой полноты бытия в Боге на основе совершенной любви к Богу и тварям.

Сочетание христианского идеала с христианскою метафизикою может иметь выдающееся практическое значение именно в наше время. Человечество стоит на пути к расширению не только своего знания, но и своих способностей действия в области еще не изведанных сфер бытия. Явления телепатии, телекинеза (передвижение предметов на расстоянии), материализации становятся уже предметом научного исследования. Различные виды оккультизма привлекают к себе внимание все расширяющихся кругов общества, которые начинают покидать *плоский, но трезвый материализм* и усваивают иногда фантастические учения о мире. *От теорий* сторонники этих учений все настойчивее переходят *к практике*, к воспитанию в человеке новых способностей. Между тем всякое расширение жизни связано с новыми *соблазнами* и новыми видами *расстройства гармонии* душевной жизни. В особенности можно опасаться, что свои новые знания человек использует прежде всего для утонченного *хищничества*. Лучшим средством борьбы с таким злом служит гармоническое воспитание души на основе христианского идеала и проверка единоличных достижений *соборным разумом* и опытом Церкви.

Религиозное мировоззрение влияет не только на индивидуальные отношения людей друг к другу, но и на социальное строительство. Какое значение может иметь русская религиозная философия в этом направлении? Вл. Соловьев увлекался идеею *христианской политики*, которая ставила бы задачу глубокого преобразования общества во имя социальной справедливости. В основе современного *безрелигиозного гуманизма*, отвергающего сверхчувственный мир, он склонен все же видеть подлинную любовь к ближнему, непоследовательно сочетающуюся с материалистическим мировоззрением. Печальный

опыт двух русских революций привел преемников Соловьева к убеждению, что безрелигиозный гуманизм есть самоутверждение человека, обоготворившего себя, своеволие, которое должно привести к распаду общественности, как это давно уже провидел Достоевский. Увлекаясь отрицательною критикою и охладев к области относительного, они не выставляют никаких положительных задач общественного развития для ближайшего будущего. Поэтому легко может случиться, что реакционные силы будут пытаться использовать религиозное движение интеллигентной России; из пасти красного зверя легко попасть в когти черного зверя (см. книжечку Е. Н. Трубецкого «Два зверя»). Если эта опасность станет реальною, будем надеяться, что вожди религиозно-философского движения, чуткие ко всяким видам зла, уделят больше внимания трудной задаче вырабатывать искусство, инстинктивно осуществляемое некоторыми государственными деятелями практического Запада, — осуществлять *относительное добро* в современном социальном строительстве, не выпуская из рук руля, направляющего ладью личной и общественной жизни к Абсолютному Добру.





П. И. НОВГОРОДЦЕВ

Идея права в философии Вл. С. Соловьева *

Тот, кто знает Соловьева по преимуществу со стороны его мистических созерцаний и стремлений, будет, конечно, удивлен, услышав, что он является блестящим и выдающимся представителем философии права. Не сразу можно усмотреть, каким образом среди его мечтаний и пророчеств нашлось место для такой в высшей степени реальной и практической идеи, как идея права. А между тем мы имеем все данные утверждать, что эта идея была для него одной из самых важных и дорогих. Было бы актом ** несправедливости по отношению к покойному философу на торжественном чествовании его памяти забыть ту сторону его деятельности, которую он завещал нам помнить и ценить.

Я говорю: завещал. И в самом деле, как иначе назвать то настойчивое напоминание о праве и значении права, с которым Соловьев постоянно выступал в последние годы своей жизни? Не составляет ли одну из главных основ его нравственной философии мысль о том, что общественная организация и правовые учреждения безусловно важны для нравственного прогресса? Он часто, подробно и превосходно писал об этом, и я без малейшего колебания причислил бы его к наиболее видным защитникам правовой идеи среди философов истекшего века.

Называя его защитником правовой идеи, я хотел бы с самого начала подчеркнуть то положение, которое он занимал в этом отношении. Ему, как и многим другим, пришлось именно защищать эту идею от тех искажений, которые она испытала

* Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического общества в память Вл. С. Соловьева 2 февраля 1901 года.

** В тексте стоит «акцентом». — Ошибка при наборе.

за последнее время. Конец XIX века ознаменовался для науки права некоторыми печальными результатами. Не то, чтобы специальная работа в ней уменьшилась; но руководящие идеи и существенные основы затемнились и утратились. Юристы с грустью вспоминают иногда о тех временах, когда наука права «боролась за свободу, за равенство, за мир, за правду и братство между людьми и народами», когда «мощное слово ее разрушало вековые предрассудки и суеверия в праве, насаждало просвещение и гуманное — истинное право и справедливость» *. Теперь времена изменились. Усердная работа специалистов продолжает быть полезной для практики, но высокий нравственный авторитет юриспруденции утрачен. Не так давно представители двух поколений русских юристов — самый крупный из старых и самый выдающийся из молодых, Чичерин и Петражицкий¹ — единогласно заявили о разложении правосознания в современной науке **. В ней как бы иссякло самое доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни было нравственные начала. Нет ничего удивительного, если некоторые моралисты, слыша эти учения, подобно Толстому, объявляют право насилием и считают его печальным недоразумением человеческой истории.

В такое смутное для юридической науки время следует в особенности ценить всякую попытку, направленную к тому, чтобы отстоять идеальную сущность права, и такая попытка принадлежит Владимиру Соловьеву. Он никогда не вступал в прямую полемику с реалистическими учениями современных юристов ***; но тем не менее все, что он писал в этой области, было направлено к тому, чтобы, выражаясь его же словами, обнаружить силу права против права силы. Роль права в человеческой жизни предстала ему прежде всего в свете его высшего идеального предназначения. Служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей — вот та высшая задача права, которую Соловьев

* См. «Вестник права» (Журнал Петербургского юридического общества), № 1, 1899 г., вступительная статья.

** Чичерин. *Философия права*. М., 1900. С. 24; Петражицкий. *Право добросовестного владельца*. СПб., 1897. С. 420.

*** Если не считать немногих страниц в «Оправдании добра».

подчеркивает. В этом смысле его учение явилось прямой противоположностью теориям, отождествляющим право с силой и расчетом.

Но вступить на этот путь защиты права Соловьев вынужден был не полемикой с современными юристами, а необходимостью борьбы с некоторыми русскими направлениями, выросшими на почве того непонимания роли права и закона, которое составляет столь серьезное бедствие нашей жизни. Я укажу здесь, во-первых, на борьбу Соловьева со славянофильской иллюзией, будто бы право для некоторых благословенных Богом народов не важно и не нужно, и, во-вторых, на его критику учения Толстого, утверждающего, что право вообще и при всех условиях вредно и безнравственно. Хронологически первое место принадлежит борьбе со славянофильством; только в последние годы он обратился к оппозиции Толстому, против которого были направлены последние стрелы его несравненной полемики. Замечу наперед, что стрелы эти были столь же неотразимы, сколь смертельны были его удары славянофильству. Это и дает мне право утверждать, что Соловьев не только защищал, но и отстаивал идею права против тех ее искажений, с которыми он боролся.

Проследим же теперь два основных момента этой защиты. Это разъяснит нам, как и почему идея права сделалась для Соловьева важной и дорогой. Первый из этих моментов — борьба со славянофильством — стоит в теснейшей связи с общим отношением Соловьева к России, к ее высшему призванию и ближайшим нуждам, и мы невольно должны коснуться этого важного для него вопроса.

В начале своей литературной деятельности Соловьев разделял оптимистическую веру славянофилов в историческое превосходство русского народа над всеми прочими. Рассматривая современное человечество, он видел в нем три силы и три культуры: мусульманский Восток, западную цивилизацию и мир славянский. Первые две силы «уже совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению». Далее предстоит «или конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский». Эта третья сила должна проявиться в виде откровения высшего божественного мира, в виде посредничества между человеческим и божественным. «Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже

несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей задачи». Так писал Соловьев в 1877 году, двадцатипятилетним юношей, только что выступившим на литературном поприще. Однако, не принадлежа и в это время к тем патриотам, которые считают у нас все благополучным, он ясно видел несоответствие этого великого призвания России с ее жалкой действительностью. Тогда, в 77 году, он находил простой и утешительный выход из этого противоречия. Он думал, что «та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения». Поэтому он высказывал мысль, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его»*. Выходило так, что, призванный к небесному, народ русский не должен заботиться о земном; что все внешние формы общественности, а в том числе и правовой порядок, не имеют для него ровно никакого значения. Это был тот самый славянофильский оптимизм, над которым несколько лет спустя Соловьев произнес свой суровый приговор. Дряхлый Запад, доживающий свои последние дни, и благословенная святая Русь, для которой ничего не нужно, ни прав, ни внешнего богатства, ни прорядка, ибо жребий ее не от мира сего, — этому учили еще старые славянофилы.

Но прошло немного лет, как мы слышим от Соловьева иные слова. Уже в «Критике отвлеченных начал», вышедшей в 81 году, мы находим философское обоснование идеи права, сделанное под влиянием Шопенгауэра. Но еще более, чем философские занятия, заставили его отступить от славянофильства новые опыты жизни. Русская действительность начинала смущать и угнетать его. А в это время в публицистике нашей уже раздавались победные клики тех патриотов, которые напомнили недавно одному из наших писателей пророчество Исайи² о криках ночных птиц и завыванье зверей пустыни, поселившихся в запустелой столице Едомской. Славянофильские иллюзии и мечты, соединявшиеся иногда с обличением темных сторон русской жизни, сменились у позднейших националистов беззастенчивым восхвалением фактических отношений и открытым культом силы. Тогда-то Соловьев от размышления о

* Три силы. — Публичное чтение. М., 1877. С. 14—15.

призвании России обратился к тяжелому раздумью над ее грехами и болезнями. Ряд блестящих публицистических статей, написанных им в это время, был посвящен той задаче, которую сам он формулировал словами: «Самый существенный, даже единственный существенный вопрос для истинного зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о грехах России». Соловьев не говорил уже более, что внешние формы для нас не важны, не относился с презрением к опыту Западной Европы. Напротив, он прямо заявлял: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными *силами*, но для проявлений их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие *формы* жизни и знания, которые разработаны Западной Европой. Наша внеевропейская или противоевропейская самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха». Высказывая этот призыв к общечеловеческим формам и идеалам, Соловьев чувствовал серьезность момента и трудность положения. Его брала тревога за Россию. Куда идет она, какой путь она изберет?

О, Русь! в предвиденьи высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

И с горячностью истинного патриота он стремился указать своей стране истинный путь, — «путь жизни». Время еще не ушло, и выбор свободен. «Мы не признаем предопределения ни в личной, ни в народной жизни, — писал он, — судьба людей и наций, пока они живы, в их доброй воле. Одно только мы *знаем наверное*: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренне и крепко духовной свободы и истины, — она никогда не будет иметь никакого успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних» *.

Придя к этому убеждению в необходимости бороться с нашим национальным эгоизмом, Соловьев должен был подвергнуть разбору старый источник этого эгоизма — славянофильство. Он посвятил этой задаче один из самых блестящих своих очерков, замечательный по диалектической силе и исчерпы-

* См. «Национальный вопрос в России». — Предисловие ко второму изданию.

вающей глубине *. Никогда, ни ранее, ни позднее, не было написано об этом предмете ничего более значительного. Соловьев мастерски вскрыл всю фальшь славянофильского идеала, основанного на «безобразной смеси фантастических совершенств с дурной реальностью», и, что было еще важнее, показал логическую связь первоначального славянофильства с позднейшим национализмом, который в самих недостатках России пытался видеть ее настоящее преимущество пред прочим человечеством. Если каждое учение познается по плодам своим, то плоды славянофильства ясно обнаружили его внутреннюю несостоятельность. Эпигоны К. Аксакова и Хомякова договорились до обожествления народа и государства как *фактической силы* и, следовательно, до принципиального отрицания объективных начал правды и добра. Доктрина пришла здесь, очевидно, к своему концу. Она исчерпала все свое содержание, сказала свое последнее слово и полной ясностью своей лжи утвердила истину. Таковы общие заключения Соловьева. Критика его была беспощадна. Славянофильство было погребено. Позднейшие историки, несомненно, к этому моменту будут относить литературную смерть этой доктрины. Для нашего поколения она не более как архаизм, которым можно интересоваться только со стороны исторической.

Согласно характеру своей темы, я отмечу в замечательной критике Соловьева один пункт, относящийся к вопросу о значении права. Среди славянофильских фантазий едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русского народа политические права не важны и не нужны. На Западе все это, может быть, и необходимо, но Запад нам не пример. К. Аксаков так выражал этот основной тезис своего направления: «Русский народ есть народ негосударственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. — Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа». — Это рассуждение Аксакова, противное не только русской истории, но и простой возможнос-

* Этот очерк был первоначально напечатан в журнале «Вестник Европы» за 1889 год. Впоследствии он вошел в сборник статей под заглавием «Национальный вопрос» (Вып. 2).

ти, является превосходным образчиком славянофильских построений, в которых не знаешь, чему более удивляться, наивной мечтательности или странному неведению житейских отношений. Разбирая эти якобы истинно русские идеи, Соловьев основательно показывает, что нравственная свобода, требуемая славянофилами для народа, без должных гарантий со стороны права и государства останется пустой фикцией. В окончательном идеале, — разъясняет он, — когда водворится среди людей совершенная солидарность, нет места для государственности и политики. Но на почве исторической действительности, еще далекой от идеала, вполне законен вопрос о наилучшем политическом устройстве. Затем Соловьев формулировал сущность своего общественного идеала, очень удачно характеризую задачи права и государства. Он указывал на то, что государство имеет своей целью «охранять принудительное равновесие частных своекорыстных сил и полагает пределы всяким эгоистическим захватам». Без этой охраны самое существование общежития было бы невозможно. «Но *цель* исторической жизни состоит не только в том, чтобы общество человеческое существовало, но чтобы оно существовало *достойным* или идеальным образом, на основах внутренней нравственной солидарности». Поэтому «самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем дает наибольший простор всем силам,двигающим общество к его будущему идеальному благу». Соловьев заканчивает свои разъяснения критикой славянофильского понятия свободы, противоречие которого он вскрыл с большим искусством*.

Я передаю здесь только общий ход этих интересных разъяснений. Их существенный смысл состоял в том, что Соловьев противопоставлял неопределенной мечте славянофилов положительный идеал правового государства, выработанный жизнью Зап<адной> Европы. Не будучи ни политиком, ни юристом, он не развивал подробностей, иногда очень важных, и наряду с этим высказывал взгляды, заставлявшие думать, что и у него самого остаются следы старомосковской закваски. С другой стороны, надо заметить, что правовое государство не было для него последним выражением нравственной солидарности, а только необходимой ступенью к высшей форме теократического общения. Но, во всяком случае оставаясь на почве ближайшей исторической действительности, он считал вполне законным вопрос о наилучшем политическом устройстве и ука-

* См.: Национальный вопрос. СПб., 1891. Вып. 2. С. 57 и сл.

зывал для разрешения этого вопроса ясные и твердые основы. От славянофилов, к которым Соловьев принадлежал в юности, он ясно и решительно перешел к западникам.

В свое время этот переход возбудил не одни только толки, но также и подозрения. Даже такой почтенный противник Соловьева, как Д. Ф. Самарин, заподозрил тут какие-то тайные цели, ради которых Соловьеву понадобилось заключить временный союз с «Вестником Европы» и «поморочить публику своим либерализмом». Еще большее недоумение вызвал Соловьев дальнейшей эволюцией своего западничества, когда в 91 г., т. е. два года спустя после знаменитой критики славянофильства, он объявил, что истинному христианскому идеалу гораздо более соответствует прогрессивное развитие Запада за последние три столетия, чем вся деятельность христианской Церкви на протяжении средних веков. Вольтер и энциклопедисты оказывались более христианами, чем представители средневековой Церкви. Всякое деятельное проявление человеколюбия и справедливости признавалось торжеством истинного христианства. Общее христианское дело совпадало с делом прогресса, основанного на гуманности и свободе. В этих выводах западничество Соловьева достигло своей высшей точки. Само собою разумеется, что это оригинальное и смелое сочетание христианского идеала с западной доктриной вызвало против Соловьева новые и еще более ожесточенные нападения. Недоумения и подозрения возобновились с новой силой. Но для того, кто знал сущность основных взглядов философа, в этом сочетании не было ровно ничего удивительного или подозрительного. Я хочу теперь остановить ваше внимание на этом пункте; он поможет нам оценить и другой из намеченных мною моментов, т. е. полемику Соловьева с Толстым.

Итак, что означало сочувствие Соловьева западничеству? Надо ли видеть в этом какое-то противоречие его с самим собой или, напротив, логическое последствие из его основных убеждений? Сомнения здесь быть не может: точка зрения, которую высказал Соловьев, была только углублением и развитием западной доктрины. Поскольку западничество было именно доктриной и мирозерцанием, а не простым продуктом подражательности и заимствований, оно вытекало из одного очень важного и глубокого догмата: из веры в существование общечеловеческих начал и общеобязательных идеалов. Отсюда его доверие к опыту Западной Европы, далее нас ушедшей вперед, но родственной нам по идеалам и стремлениям; отсюда его протесты против замкнутости и обособления России. Вот этот догмат

и привлекает Соловьева к западникам. То, что сам он проповедовал как требование вселенского единства и общечеловеческой солидарности, совпадало с основной верой западников. Если доктрина их иногда ограничивалась областью политики и права, ничто не мешало ее расширить и дать всему созерцанию более широкий смысл. К этому присоединялось другое совпадение, также очень существенное. Западничество всегда было проникнуто верой в важное значение энергической культурной работы и в великую силу внешних форм общественной жизни, обеспечивающих свободное развитие лиц. В противоположность этому, славянофильство, будучи в корне своем национальным самопревознесением, было вместе с тем и патриотическим самоуспокоением. Националисты семидесятых и восьмидесятых годов сделали из него только логический вывод, объявив, что у нас все хорошо и что сам Запад мог бы позавидовать нашим совершенствам. Этот квиетизм националистов был так же чужд Соловьеву, как родственна была ему западническая вера в значение культурной работы. Это прямо вытекало из его философских основ. В философском созерцании Соловьева предполагается, что дух должен преобразить весь мир действием своей благодати. Вся природа, вся человеческая жизнь должны проникнуться божественными началами. Истинное христианство, по словам Соловьева, учит нас верить в это конечное торжество духа над миром. Оно учит не бежать от злой природы и от греховного мира, а просвещать их словом правды. Так, по учению Соловьева, из основ христианского идеала вытекает требование живой просветительной и культурной работы. Западническая доктрина вновь получает здесь философское углубление.

В частности, Соловьев высказывает свое требование энергической работы и в отношении к той области, которая всегда была особенно важной для западников, т. е. в отношении к общественному прогрессу. Он ставит однажды этот вопрос: «Почему представители средневекового христианства не спасли и не могли спасти христианского общества и христианского мира?» И отвечает на это так: потому что при всей своей праведности и святости они ошибочно думали, что спасти можно и должно только отдельные души. Они достигли, чего хотели: свои собственные души спасли, а общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем. Христианство сияло в пустыне, а город оставался языческим. Оно ограничивалось индивидуальным душеспасением и отказалось от общественной реформы. Но в то время как именующие себя христианами отказались от Хри-

стова дела, за него взялись неверующие прогрессисты: весь социально-нравственный и умственный прогресс трех последних веков совершился через них.

Чем более Соловьев останавливался на этом вопросе об условиях нравственного прогресса, тем более представлялось для него ясным, что тут недостаточно одного индивидуального совершенствования лиц: необходимы соответствующие изменения общественного строя. Еще в 83 г. он находил возможным хвалить Достоевского за «отсутствие или, лучше сказать, сознательное отвержение всякого *внешнего* общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека или рождением его свыше». Соловьеву казалось в это время, что сторонники «общественного идеала» ставят его независимо от какой-либо внутренней работы самого человека, довольствуясь человеческою природою как она есть. «Это идеал грубый и поверхностный, и мы знаем, что попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующее в мире зло и безумие» *. В эту пору увлечения Достоевским от Соловьева скрывалась другая сторона вопроса — важность общественного строя для общей безопасности и свободы, для обуздания крайностей эгоизма и произвола. Он настаивал на конечной цели и упускал из виду необходимые средства. Однако и тогда уже он говорил, что истинное христианство «должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие». «Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которые признаем в своей домашней жизни, т. е. началам любви, свободного согласия и братского единения» **. Соловьев находил у Достоевского черты этого «истинного вселенского христианства», но вслед за ним он ограничивался пока одним требованием нравственного перерождения лиц и видел даже в этом преимущество своего любимого писателя перед «приверженцами общественного идеала». Лишь к концу 80-х годов он склонился к иным взглядам, а в реферате 91 года прямо и решительно заявил, что истинное христианство должно быть общественным, что наряду с *индивидуальным* душеспасением оно требует *социальных* реформ.

* Три речи в память Достоевского (1881—1883 гг.). М., 1884. Третья речь (19 февраля 1883 г.). С. 36.

** Вторая речь о Достоевском (1 февраля 1882 г.). С. 24.

Соловьев развил впоследствии эту мысль о живом общественном и универсальном христианстве в своем крупном труде, вышедшем в 97 году под заглавием «Оправдание добра» *. Это был свод всей его нравственной философии. Те начала, которые он защищал ранее как публицист и философ, были предложены здесь в форме моральной доктрины. Над всеми подробностями этой доктрины господствует одна мысль и одна вера: вера в добро как в «силу, которая над всем торжествует и через все осуществляется», — в добро, которое должно победить и преобразовать мир. Вообще говоря, может быть два типа моральных теорий, не столько исключающих, сколько дополняющих друг друга. Эти два типа нашли в Германии классическое выражение у Канта и Гегеля. Для Канта важно определить отвлеченный закон нравственной жизни, каким он представляется человеку во всей своей чистоте и непреклонности, помимо условий его действительного осуществления; для Гегеля основная задача состоит в том, чтобы показать, как этот закон осуществляется в жизни, при помощи каких средств и сил. Легко и наперед определить, какую задачу выберет для себя Соловьев. Для него, сторонника живого общественного христианства, прежде всего важно подтвердить осуществление или оправдание добра в жизни. Он прямо противопоставляет свою задачу кантовской и, считая излишним повторять то, что сделано уже великим основателем критической философии по вопросу о формальной чистоте доброй воли, хочет разъяснить полноту и силу добра, его обнаружение во всех основных практических отношениях единичной и собирательной жизни. Это именно тот путь, которому следует наиболее крупное течение этики со времен Гегеля. Новейшие кантианцы как раз в этом смысле ищут восполнить работу Канта. Соловьев примыкал здесь к общему движению современной моральной философии, оставаясь, однако, вполне оригинальным в разрешении своей задачи. Его труд нашел для себя многочисленных читателей; через два года понадобилось второе издание. Но до сих пор он не оценен еще по заслугам, между тем как он представляет собою одно из самых интересных и крупных произведений новейшей философской литературы.

Моя тема заставляет меня ограничиться в характеристике этого труда той частью, которая относится специально к праву; но эта часть одна из самых ценных и выдающихся во всем со-

* Второе издание, дополненное и снабженное подробным конспективным оглавлением, вышло в 1899 г.

чинении. Юрист найдет здесь, конечно, много промахов и недосмотров, но вместе с тем он должен оценить и серьезную заслугу. Эта заслуга касается самого дорогого и ценного для всей юридической науки, а именно доверия к идее права. Все построение Соловьева проникнуто этим доверием; все оно стремится подчеркнуть нравственную цену правовых учреждений, их значение для морального прогресса. Особенно важной стороной этого построения я считаю полемику с Толстым. Само собою разумеется, что Соловьев не иначе как с отрицанием мог отнестись в проповеди «непротивления злу», которая сочетается у Толстого с отрицанием всех правовых установлений. Я спрошу, кто из наших писателей ответил достойным образом на эту доктрину. Никто, кроме Владимира Соловьева. Юристы предпочитали молчать, как будто бы дело их не касается или не заслуживает внимания, а между тем речь шла о том, чтобы защитить идею права от самого сильного нападения, какое только было сделано на нее за последнее время, — от нападения, которое принадлежало великому писателю и проистекало из глубины нравственного чувства. Всем известны взгляды Толстого, но, к сожалению, очень немногие знают, что Толстой нашел для себя достойного критика в лице Влад. Соловьева. Нигде его не называя, но постоянно его подразумевая, Соловьев дал основательный и подробный разбор его моральной доктрины, поскольку она сводилась к отрицанию права*.

Центральный пункт в возражениях Соловьева и главная его опора состоит в том, что для развития человеческой свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество. Без существования общества, — рассуждает он, — нравственность есть только отвлеченное понятие. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность не может охраняться одним нравственным законом, который остается недействительным для людей с преобладающими противообщественными инстинктами. По отношению к этим последним необходима общественная организация, стесняющая зверские инстинкты людей и устраняющая возможность их беспрепятственного проявления. Соловьев показывает на частном примере — отмене крепостничества — как властное стеснение произвола лиц отражается

* См., в особенности во втором издании, главы 15 и 17 (в первом — 12 и 14). Упоминание об отрицательном отношении Толстого к праву мы находим только в предисловии к брошюре «Право и нравственность».

благодетельно не только на развитии общей свободы, но и на нравственном совершенствовании тех, которые не знали никаких сдержек по отношению к подчиненным.

Этим указанием на необходимость юридического закона и организованного общества для нравственного развития Соловьев устраняет главную ошибку Толстого, состоящую в том, что решения *социального* вопроса он хочет достигнуть *личным* подвигом отдельных людей: когда все члены общества один за другим решатся быть совершенными, тогда и все общество станет идеальным. Никакой правовой организации, никакой общественной реформы, никаких принудительных законов здесь не требуется. Этот взгляд возбуждает против себя одно очень существенное возражение. Идеальное общество должно быть достигнуто путем постепенного нравственного перерождения отдельных лиц; но *пока* это перерождение совершится, как быть с постоянным проявлением зла, с нарушением свободы и безопасности лиц. «Всякий понимает, — говорит Соловьев, — что в *совершенном обществе* не должно быть никакого принуждения, но ведь это совершенство должно быть *достигнуто*, и тут уже вполне ясно, что предоставить злым и безумным людям полную свободу истребить людей нормальных отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества». И здесь-то становится понятной нравственная задача права — смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать общее равенство и свободу. Когда отвергают право в самой идее, называя его насилием, то имеют в виду право как порождение силы и произвола и забывают право как выражение справедливости и свободы — то право, которое издавна вдохновляло на подвиг и на борьбу и которое всегда почиталось священным достоянием лиц. Забывают, что устранение права, вытекающее из доктрины непротivления злу, сделало бы самую жизнь в обществе невозможной.

Надо прочесть самому всю эту замечательную аргументацию Соловьева, чтобы убедиться в ее силе и глубине. Но было вполне естественно, что, увлекаясь своими положениями, он часто шел далее, чем следует, в их защите. Местами он давал такие определения, которые невольно поражают слух юриста, и не одного юриста. Упомяну для примера его формулу, согласно которой государство является собирательно-организованной жалостью. Он допускал, впрочем, что действительное государство в своих отдельных проявлениях является безжалостным, как меч, который сечет, и сила, которая ломит; и его формула

свидетельствует скорее о том, чего он *ожидал и требовал* от государства.

Еще более возражений вызывает его конечный общественный идеал, в котором новые начала сочетаются со средневековыми и даже ветхозаветными. Эта идея нормального общества, опирающегося на дружную деятельность царя, первосвященника и пророков, едва ли кого увлечет в наше время.

Но не будем умножать этого перечисления недостатков в учении философа, память которого мы сегодня чествуем. Разве не дал он нам много важного, что заставляет забыть все его промахи? К нему невольно хочется применить то, что сам он говорил однажды о Достоевском, причисляя его к тем людям, которые не преклоняются перед силой факта и не служат ему. «Против этой грубой силы того, что существует, — замечал Соловьев, — у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству». За этот подвиг мы должны быть благодарны Соловьеву. Какой бы области он ни касался, везде этот подвиг веры побуждал его к защите идей против фактов, должного против существующего. Отсюда, из глубины этой веры он почерпал и смелость своих протестов, и твердость своих надежд. Почтим же его за эту веру, за то, что он, не смущаясь силой торжествующего зла, учил нас верить в невидимое и грядущее добро.





Э. Л. РАДЛОВ

Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева

I

Если мы хотим понять душу великого человека, мы должны обратить внимание на то, что он считал задачей своей жизни, центральной ее идеей, вдохновлявшей его. Только поняв источник вдохновения, мы найдем ключ к чужой душе.

Прежде чем говорить о вдохновении Соловьева, я позволю себе указать на возможные виды вдохновения вообще и, определив их, укажу, к какому именно, по моему мнению, принадлежало вдохновение Соловьева.

Платон в диалоге «Федр» различает четыре вида вдохновения: из них он один считает ложным, а остальные три — истинными, хотя и неравноценными. Самым обычным видом вдохновения, доступным всякому, является Эрос. Платон считает любовь ложным вдохновением, ибо любовь старается приобщить к миру вечных идей то, что по своей природе не может стать вечным, а навсегда должно остаться преходящим, принадлежащим миру явлений.

Три истинные вида вдохновения, указанные Платоном, суть: поэтический, религиозный и философский энтузиазм. По-видимому, Платон ниже всего ценил поэтическое, а выше всего философское вдохновение. Ценил он религиозное вдохновение ниже научного потому, что греческий политеизм не предоставлял возможности развития в чистом виде религиозному энтузиазму. Греческие боги делали дела, которых постыдились бы даже люди.

Но всем трем видам, в большей или меньшей степени, свойственны общие признаки, а именно: 1) зависимость от психических и физиологических условий — не все люди в одинако-

вой мере склонны к энтузиазму; 2) произвольность состояния и, наконец, 3) заполнение сознания содержанием, непосредственно проникающим в него из трансцендентного мира.

Действительно, Платон указал правильно три возможных источника человеческой деятельности в сфере идеальной, а именно: искусство, религию и философию или науку, а также и общие признаки, свойственные всем трем источникам; но он не связал этих источников деятельности с назначением человека. Если вдохновение есть заполнение сознания трансцендентным содержанием, то оно должно быть чрезвычайно ценным человеку, — и действительно, мы видим, что люди ценят вдохновение более всего на свете, оно должно быть постоянно целью человеческих стремлений, ибо в нем человеку удастся соединиться с Божеством: «Цепь золотую сомкнуть и небо с землей сочтать».

«Дух веет где хочет» — энтузиазм есть дар свыше, произвольное состояние, но для того чтобы получить этот дар, недостаточно психических и физиологических условий, нужно и усилие со стороны самого человека, необходимо создать такое психическое настроение, чтобы быть достойным этого дара. Об этом условии Платон ничего не говорит. Интеллектуальная интуиция, поэтическое вдохновение и религиозное настроение суть родные сестры, к встрече с коими можно готовиться, которых можно удерживать, раз познакомившись с ними.

Для тех, кто на вдохновение смотрит, как, например, Аристотель, как на состояние, близкое к умопомешательству, такого вопроса быть не может. Мы можем наслаждаться дарами вдохновения, но его — как болезненное состояние — нужно лечить.

Напротив, те, кто видит в этом состоянии соединение с трансцендентным миром, должны его, это соединение, ценить больше всего на свете и постоянно думать, как сделать это состояние произвольным, проникнутым светом разума, служащим человеку и его целям.

Таких людей, верящих в возможность произвольного энтузиазма — состояния более высокого, чем незаслуженный дар Божества, — таких людей мы называем мистиками, и к ним себя причислял Вл. Соловьев. Какие же пути для достижения высшего состояния человеческого сознания, истинного вдохновения, которое мы можем противоположить произвольному вдохновению, или одержимости, указывают мистики?

Из истории мистики мы знаем лишь два пути: путь познания и путь деятельный — осуществление того, что открылось в

состоянии вдохновения, своего или чужого, признаваемого за авторитет. Первый путь описан, например у Плотина, следующим образом:

«Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякая двойственность, так как созерцающий дух отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот может сохранить в себе образ Бога, кто может сохранить целым воспоминание о том, каким сам он был во время лицезрения Божия; бывает же сам он тогда в состоянии такого объединения, сосредоточения, в котором не сознает никакого различия ни в себе самом, ни в отношении ко всему другому; в этом экзальтированном его состоянии никакая душевная деятельность не проявляет себя: ни гнев, ни пожелание, ни рассудок, ни даже мышление; можно сказать, что он и сам тут весь как бы исчезает, ибо, восхищенный и иступленный, очутившись в полном уединении от всего и в совершенной тишине, погружившись всецело в глубину собственного существа, не обращая внимания ни на что другое, даже на самого себя, он словно столбенеет, весь обращается в полный чистый покой, даже ничто прекрасное не привлекает его в то время, как дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие в храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узреет сокровенное святая святых и насладится общением не с образом или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством. Собственно говоря, слова “созерцание”, “зрелище” не выражают вполне характера этого состояния души в общении с Богом, ибо это есть скорее всего экстаз, превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, а в конце концов полнейшее успокоение; а кто рассчитывает как-либо иначе узреть Бога, тот едва ли успеет достигнуть общения с ним» *.

Восточные мистики шли главным образом по первому, западные — по второму пути. Мистицизм Соловьева принадлежит ко второму типу, к типу западных мистиков. Само собою разумеется, что философ-мистик не может отказаться от искания путей к познанию Бога, но если задача философа состоит лишь в том, «чтобы оправдать веру наших отцов, возведя ее на

* Мы воспользовались переводом И. И. Лапшина. — *Примеч. авт.*

новую ступень разумного понимания», как это о себе говорит Соловьев, то ясно, что вся истина предполагается уже данной откровением и вопрос может идти только о разумном ее толковании; это не предполагает особого мистического восприятия, а доступно обычным средствам разума.

Другое дело — деятельная сторона. Совершенствованию человека и человечества предела не положено, и здесь можно указать новые пути приближения к безусловному, новые способы подняться на более высокую ступень понимания задачи жизни. Именно к этому и был способен Вл. Соловьев, отличавшийся той же нравственной гениальностью, которую он находил в Сокрытии.

Реальная мистика, стремящаяся искусственно производить экзастические состояния, изложенные у Оригена¹ и Дионисия Ареопагита², перешла в так называемое «умное делание», описанное в сочинениях, носивших заглавие «Добролюбие» (филокалия), и была признана согласной с православным учением, главнейше благодаря стараниям Григория Паламы³.

Эта реальная мистика отличается тремя чертами:

1) признание нравственных условий для соединения духа с Божеством;

2) представление самого соединения как процесса постепенного (три ступени) и

3) внутреннее общение с Богом не исключает внешних форм благочестия; высшее духовное совершенство не отменяет наших заповедей.

Философия Соловьева есть оправдание этого «умного делания»; все три условия им всецело принимаются, причем второе распространяется им на жизнь всего человечества, а не только на индивидуальную жизнь.

Соловьев несколько раз описывал путь к высшему вдохновению, в котором различные виды его сливаются в одно, в котором поэт становится пророком, а пророк — ясновидящим в том смысле, что для него ниспадают формы пространства и времени и он оказывается лицом к лицу со всеединым сущим. В большом своем сочинении «Оправдание добра» этот путь он указал отвлеченно, в речи о Мицкевиче — конкретно, на частном случае.

Речь о Мицкевиче начинается словами Пушкина о нем:

Он вдохновлен был свыше
И с высоты взирал на жизнь, —

и объясняет, что сделало Мицкевича способным подняться на такую высоту. Речь заканчивается словами:

«Истинно был он великим человеком и мог смотреть на жизнь с высоты, потому что жизнь возвышала его. Тяжелые испытания не подавили его, не ослабили и не опустошили его души. Из крушения личного счастья он не вышел разочарованным мизантропом и пессимистом, крушение счастья национального не превратило его в равнодушного космополита, и борьба за внутреннее религиозное убеждение против внешнего авторитета не сделала его врагом Церкви. Он велик тем, что, подымаясь на новые ступени нравственной высоты, он нес на ту же высоту с собой не гордое и пустое отрицание, а любовь к тому, над чем возвышался».

Здесь указаны три разрыва, ведущие к тому, чтобы схватить свою истинную природу: отказ от личного счастья, отказ от национального идеала и разрыв с безусловным началом, поскольку он установлен в Церкви. Взамен того, что человек теряет в жизненных страданиях и разрывах, он находит себя и находит своего Бога.

Здесь описан частный случай достижения нравственной высоты; но философ вовсе не утверждает, что все люди необходимо должны пройти именно эти ступени для достижения цели. Жизнь каждого человека есть нечто неповторяемое, особый путь, только ему одному свойственный, и только общие условия, отправная точка и конечная цель у всех одна, но достигается эта цель каждый раз совершенно своеобразным и неповторяемым образом. Общая цель для всех — это установление совершенствующейся связи между нашей жизнью и совершенным Добром. Роковое подчинение Высшей Силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру; естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие; фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над ней для нашего и ее блага. Отправная точка, общая всем — хотя и различная для каждого, — это природные данные ума и сердца человека: стыд, жалость и благоговение; наконец, общее формальное условие — это нравственная свобода, без которой нет доступа в нравственный мир. Совершенное Добро всем поставило одну цель, всем даровало свободу как формальное условие достижения цели, но всех наделило различными природными данными для того, чтобы каждый шел своим путем и нес бы ответственность за избранный им путь.

Хоть мы навеки незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,

Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.

.....

Все, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

Нездешние берега — это природное естество, с которым человек связан неразрывными узами. Не освобождение от этих цепей должно быть целью его жизни, а просвещение этого темного начала; высшая воля назначила человека для этой цели; свободно подчинившись ей, человек будет способен зажечь в бесстрастном, темном, бессознательном веществе божественный огонь, приобщить его к божественной жизни. Этот подвиг совершается путем вдохновения.

II

Деятельность Соловьева была многообразна: он выступал в качестве поэта, в качестве писателя по религиозным вопросам и в качестве философа. Мы вскрыли корень его вдохновения и теперь должны показать, как оно проявилось в указанных областях.

Начнем с поэзии. Поэзия Соловьева есть лирика. Свое понимание лирики он высказал в целом ряде критических статей и, наконец, в исследовании, посвященном лирике. Из лириков он особенно любил Тютчева и Фета. Характер поэзии Соловьева мы постараемся пояснить сопоставлением с этими двумя поэтами.

Фет — удивительный мастер слова. Он с полным правом мог сказать о себе:

Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук
Хватает на лету и закрепляет вдруг
И темный бред души, и трав неясный запах...

Поэт Фет живет в смутном мире грез и снов, его вдохновение —

Бред неясный,
Томный звук струны.

Оно ему дорого, потому что «навевает ласковые сны», в которых он освобождается от «оков времени», переживает чувства, доступные только молодости:

Блаженных грез душа не поделила:
Нет старческих и юношеских снов.

К впечатлениям, которые приходят из мира грез, Фет относится не как «маститый мудрец», а непосредственно, как ребенок:

Как ребенок им внимаю,
Что сказалось в них, — не знаю,
И не нужно мне.

Вдохновение владеет поэтом, а не подвластно ему. Оно приходит, когда хочет, особенно весною, когда природа оживает для любви. Поэт боится потерять вдохновение и сознает, что это — дар свыше, необъяснимый и незаслуженный. Вдохновение Фета есть чистая форма одержимости.

В противоположность Фету Тютчев дорожит главным образом разумным сознанием. Существование в душе человека вечного, независимого от его сознания начала Тютчев определенно признавал; но он не представлял себе между этим началом и индивидуальным сознанием иного отношения, кроме борьбы — борьбы света с тьмою, Ормузда с Ариманом. Тютчев представляет себе это темное безымянное начало как бездну, готовую поглотить индивидуальное сознание, как незримо-роковую длань, тяжело лежащую на вдохновенный полет духа:

О смертной мысли водомет,
О водомет неистощимый,
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты...

О возможности иного отношения к этому началу Тютчев упоминает только в одном стихотворении «Колумб», которое он кончает так:

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С живою силой естества.

Об обязанностях к этому естеству, к этому «родному хаосу» Тютчев как будто не подозревает, как и Фет. И для него, как для Фета, вдохновение есть только источник наслаждения. Любуясь, говорит он, тем миром «таинственно-волшебных

дум», который оно тебе открывает, питайся ими, внимай их пенью, но таи их в себе.

Тютчев и Фет — первоклассные поэты. Вл. Соловьев никогда не причислял себя к таковым и по технике, несомненно, уступает им. Но зато поэзия Вл. Соловьева представляет творчество, прошедшее через горнило нравственного вдохновения. Она достигает высоты религиозного созерцания, с которым сливается в нераздельное целое.

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибой...

окрыляет душу Вл. Соловьева, подымает ее над землей —

Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинут земли.

Не покинут земли, ибо вдохновение дано человеку не для самоуслаждения, а для великого подвига. Путь этого подвига идет тремя ступенями.

Во-первых, человек должен воплотить свои мысли, чувства, весь свой духовный мир и таким путем создать не для себя одного, но для всех мир красоты:

Когда резцу послушный камень
Предстанет в ясной красоте
И вдохновенья мощный пламень
Даст жизнь и плоть твоей мечте,
У заповедного предела
Не мни, что подвиг совершен,
И от божественного тела
Не жди любви, Пигмалион.

Подвиг еще не завершен, потому что этот созданный человеком мир красоты — хотя и божественное, но бесстрастное тело, одинаково открытое добру и злу. И зло нашло к нему дорогу:

В ту красоту, о коварные черти,
Путь себе тайный вы скоро нашли.
Адское семя растленья и смерти
В образ прекрасный вы сеять могли.

Поэтому вторая ступень есть победа над злом:

Нужна ей новая победа:
Скала над бездною висит.
Зовет в смятенье Андромеда
Тебя, Персей, тебя, Алкид.

Крылатый конь к пучине прынул,
И щит зеркальный вознесен,
И опрокинут, в бездну канул
Себя увидевший дракон.

Человек должен оградить созданный им мир красоты от зла, создать не только мир красоты, но и мир добра.

Но мир красоты и добра не есть еще бессмертный мир:

Но незримый враг восстанет,
В рог победный не зови —
Скоро, скоро тризной станет
Праздник счастья и любви.

.

Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся пред судьбой.
Беззащитный, безоружный,
Смерть зови на смертный бой!

Как же победить смерть? Как сделать мир красоты и добра бессмертным? На это Соловьев отвечает:

Вечность нужна ли для праздных стремлений,
Вечность нужна ль для обманчивых слов,
Что жить достойно, живет без сомнений,
Высшая сила не знает оков.

Чтобы создать бессмертный мир, человек должен воплощать не праздные, преходящие желания, не ребяческие сны, а живую правду, которая одна достойна бессмертия:

...и правда живая
Светит бессмертьем в истлевших гробах, —

и тогда он создает бессмертный мир красоты, добра и истины.

Вот путь, по которому шло вдохновение Вл. Соловьева, рисовавшее перед его сознанием окончательное торжество любви и победу над смертью.

Единственная же возможность идти не сбиваясь по этому пути есть бескорыстная любовь.

Вдохновение и любовь тесно связаны в душе человека, особенно поэта, поэтому понимание им вдохновения отражается и на понимании любви.

Для Фета, ищущего во вдохновении главным образом наслаждения, и любовь есть только блаженное состояние:

Я говорю, что любовь состоянье, еще и какое,
Чудное, полное нег... Дай Бог нам вечно любить!

Никаких нравственных элементов в описаниях состояния любви у Фета не чувствуется, у него почти нет упоминания ни об угрызениях совести, ни о раскаянии, ни о прощении, все дело сводится к описанию чисто стихийного состояния.

Одинокая в своем вдохновении душа Тютчева остается одинокой и в любви. «Как сердцу высказать себя?» — спрашивает он. Слова для этого бессильны». У Вл. Соловьева тоже встречаются выражения: «Зачем слова?», «О, что значат все слова и речи...» Но Соловьев отвергает словесный способ выражения любви не потому, что слова бессильны и лживы, как полагает Тютчев, а потому, что они ему не нужны. Любовь Соловьева знает иные способы проявления: «незримое свидание», «немой привет»:

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердцу к сердцу
Говорит в немом привет?

Любовь Соловьева есть не утверждение эгоизма, как она представляется Тютчеву, а расширение личности; не борьба, в которой более сильная личность душист более слабую, не страсть, губящая то, на что она обращена, как ее изображает Тютчев:

О, как убийственно мы любим,
Как в буйной слепоте страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей.

Для Соловьева любовь есть такой же подвиг, как и вдохновение; она не только не губит того, на кого она обращена, а, напротив, открывает ему истинную жизнь, поэтому она и может служить ответом перед судом Бога:

А когда пред тобою и мной
Смерть погасит все светочи жизни земной,
Пламень вечной души, как с Востока звезда,
Поведет нас туда, где немеркнущий свет,
И пред Богом ты будешь тогда,
Перед Богом любви мой ответ.

Не следует думать, что любовные стихотворения Соловьева обращены к какой-то отвлеченной идее — идее добра, мудрости, к музе; напротив, они обращены к вполне реальным существам — реальным, по крайней мере, для самого поэта, — одна-

ко не к одной возлюбленной, а к трем, и притом весьма различным.

Во-первых, к милому бедному другу (стихотворения на с. 7, 8, 22, 23, 27, 28, 30, 31, 34, 50, 46 и др.; изд. 3-е), опутанному земной паутиной, охваченному тяжким земным сном; эти стихотворения проникнуты жалостью и в то же время сильной страстью; но житейская суета отделяет любимую женщину от поэта, и только в будущей вечной жизни он надеется соединиться с ней, так как и в ней много чистой лазури, но затемненной злым земным огнем. От нее он не ждет ничего в этом мире — ни ласки, ни любви, но он не покидает ее, потому что его любовь пробуждает ее, хотя бы на мгновения, от житейской суеты, уносит ее из мира лжи в мир чистой любви и приводит ее душу к Богу любви, когда смерть погасит светочи жизни.

Сердечное удовлетворение и ласку, которых поэт не находит и не ищет у первой своей возлюбленной, он находит у второй, которую он называет «нежной красавицей» (стихотворения на с. 38, 41, 76, 82, 83, 86): это — природа в ее вечной безмятежной красоте. Ее ласки дают поэту полное удовлетворение и успокоение; это — любовь к равному; к ней он обращается не с участием, как к первой возлюбленной, а с просьбой о любви и с благодарностью за ласку. Она врачует раны, нанесенные его сердцу первой возлюбленной. Стихотворения к озеру Сайме, к морю в Динаре — это настоящие любовные стихотворения, и даже, как шутливо жалуется поэт в предисловии к 3-му изданию, какой-то критик заподозрил в этом озере «легкомысленную особу женского пола».

Чем Соловьев является по отношению к своей первой возлюбленной, тем для него является его третья, лазурная, возлюбленная (стихотворения на с. 11, 12, 13, 173, 181). Мы не будем подыскивать ей имени, уважая желание поэта: «подруга вечная, тебя не назову я». Она не часто дарит поэта своим лицезрением; но когда она появляется, все вокруг него преобразается: зима превращается в лето, расцветают цветы, и все уродливое исчезает. Ее чувство к поэту проникнуто тою же жалостью, желанием поднять его над житейской суетой, как и его чувство к первой возлюбленной. Она грустит о том, что ее друг гибнет в бою со злою силою тьмы, но продолжает его любить. Он же чувствует к ней восторг и благоговение. Она не раз является ему в молодости, редко посещает его в зрелые годы — годы, посвященные житейской борьбе и нередко отуманенные ею, и почти не покидает поэта в последние годы его жизни:

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи, —
 Кто-то здесь... мы вдвоем, —
 Прямо в душу глядят лучезарные очи
 Темной ночью и днем.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьев указывает три основы нравственности: стыд, жалость, благоговение, которые определяют отношение человека к тому, что выше, равно и ниже его. И в поэзии Соловьева мы находим такие же начала*. Подобно тому как осуществление полного нравственного порядка автор видит лишь в царстве Божием, так и соединение всех трех разрозненных моментов любви он ожидает лишь в лучшем мире, в будущей жизни:

И меж тех цветов, в том вечном лете,
 Серебром лазурным облита,
 Как прекрасна ты, и в звездном свете
 Как любовь свободна и чиста.

III

Сказанное относительно поэзии получает подтверждение и в том случае, если мы обратим внимание на критику Соловьева.

Он любил говорить, что и в литературной критике он занимает особое положение, ибо возвел ее на новую ступень. Что это может означать? Русская литературная критика, начиная с Белинского и кончая Ивановым-Разумником⁴, всегда была философской критикой, то есть она старалась определить значение произведений искусства с некоторой общей принципиальной точки зрения. Эти точки зрения менялись; в нашей критике сначала господствовали идеи немецкого идеализма Шеллинга и Гегеля (Белинский, Ап. Григорьев); потом Чернышевский, Писарев, Добролюбов и Михайловский исходили из идеи позитивизма Конта и эволюционизма Спенсера. После Михайловского литературная критика потеряла свой принципиальный характер, и к философской точке зрения стали примешиваться иные, например политические, национальные и другие. Наконец литературная критика дошла до того, что писателям попросту стали наклеивать ярлыки: левый — правый,

* Из литературы о поэзии Вл. Соловьева следует упомянуть: Лукьянов С. М. Поэзия Вл. Соловьева // Вестник Европы. 1901. Март; Саводник В. Поэзия Вл. Соловьева. М., 1901.

с одобрением первых и бранью по отношению к последним; в более редких случаях ярлыки наклеивались и в обратном значении, то есть одобряли правых и бранили левых. Марксизм ввел — этого еще не доставало — в литературную критику понятие классовой борьбы.

Соловьев действительно занимает особое место и в этой сфере. Его анализ пушкинской и лермонтовской поэзии показывает, что и в этой сфере он применяет тот же критерий нравственного вдохновения, и это потому, что этот критерий для него является всеобъемлющим и абсолютным.

Это не значит, что Соловьев смотрел на искусство, и в частности на поэзию, как на средство распространения нравственных идей. Он восставал против внесения в искусство чуждых ему точек зрения: пользы, служения общественным идеалам и т. д. Он энергично защищал мысль, что искусство имеет свою цель, свое назначение и ничему чуждому искусство служить не должно. Объект искусства — только красота и ничто другое; красота должна спасти мир, придать вечную жизнь тому, что теперь находится в процессе бытия; таким образом, красота и искусство оказываются все же средством к достижению безусловного и в связи с нравственным мировым порядком.

За последнее время в литературной критике произошел значительный перелом, выразившийся в том, что в «Вехах» группа интеллигентов порывает всякую связь с философскими принципами, которые долгое время служили отправной точкой интеллигенции, а именно: связь с позитивизмом и порождением позитивного духа — марксизмом. Может возникнуть вопрос, в какой мере Вл. Соловьев может считаться родоначальником этого переворота. Ответить на этот вопрос не совсем легко, ибо, с одной стороны, философия Вл. Соловьева сыграла несомненную роль в духовном переломе, испытанном гг. Булгаковым, Бердяевым и другими в их переходе от марксизма к мистицизму и признанию религиозной истины; с другой стороны, невозможно целиком приписывать этот перелом влиянию Соловьева. В двух отношениях между авторами «Вех» и Соловьевым можно заметить различие: в религиозном и политическом.

Хотя гг. Бердяев и Булгаков и пришли к христианству и религиозной истине, но они все же остаются по отношению к тому и другому в положении ищущих. Соловьева же никоим образом нельзя отнести к ищущим. В политическом отношении авторы «Вех», по старой и довольно неопределенной терминологии, должны быть названы либералами: законным фор-

мам жизни они придают важное значение наряду с религиозными и художественными формами. Соловьев был к политическим вопросам как таковым довольно равнодушен; если он выступал за свободу слова, совести и, например, за права евреев, то только потому, что он видел в отсутствии свободы слова и совести нарушение элементарных нравственных прав человека.

IV

Вся философия Соловьева, как справедливо было отмечено, касается лишь одного предмета, но касается его с трех сторон: Соловьев писал только о религии, Христе и Церкви. Отношение Соловьева к этим предметам — отношение комментатора. Соловьев отнюдь не богоискатель и с современными богоискателями ничего общего не имеет, хотя они на него и ссылаются. Он отлично знал, что религию нельзя создать на публичных заседаниях какого-либо собрания и нельзя сочинить в тиши кабинета. Всякая религия предполагает веру в миссию, непосредственно полученную свыше к провозглашению нового учения; в противном случае это — жалкое измышление маньяка, и не более. Такой миссии Соловьев за собой не признавал, ибо он говорил, что вся его задача состоит в «оправдании веры наших отцов и в возведении ее на более высокую ступень разумного сознания». Следовательно, специфически-религиозного вдохновения Соловьев за собой не признавал; это не мешало ему, однако, утверждать, что хотя вся истина дана в христианском учении, но развитие христианства не закончено в двух отношениях: во-первых, в теоретическом, или догматическом, ибо хотя вся истина и дана (или задана), но она не вполне еще раскрыта; во-вторых, принципы христианства не проникли еще в жизнь и не осуществлены ни в жизни личной, ни, наконец, в жизни самой Церкви.

Когда закончится раскрытие истины и проведение в жизнь христианских начал, тогда наступит конец истории, то есть Царство Божие. Следовательно, Царство Божие на земле не есть земное благополучие. Конец истории Соловьев представляет себе как Царство Божие, или торжество вечной жизни, — всеобщее воскресение и восстановление всяческих; это торжество вечной жизни есть осуществление нравственного мирового порядка, а стремиться к осуществлению его есть обязанность и человека, который должен собирать вселенную в идее, как

Царство Божие соберет ее в действительности. Весь исторический и эволюционный мировой процесс имеет своею целью собирание вселенной, или вечную жизнь; ради этого существуют пять царств, представляющих постепенное повышение бытия, — минеральное, растительное, животное, человеческое и Божье, соответствующие пяти ступеням: бытие, жизнь, сознательность, разумность и совершенство. Христос как индивидуальное воплощение истины явился в середине истории для того, чтобы универсальное воплощение стало возможным. Двумя путями — пророческим вдохновением <u>евреев и философскою мыслью у греков — человеческий дух подошел к идее Царства Божия и к идеалу Богочеловека.

Вот центральные идеи философии Соловьева. Это — идеи мистические, оправданные христианским религиозным вдохновением, но не оправданные теоретическою философией. Первое возражение против всей концепции Соловьева состоит в том, что, приняв ее, мы оставляем непонятым появление зла в мире.

Соловьев относит эту проблему к метафизике, которая должна оправдать мистическое восприятие, опирающееся на внутренний религиозный опыт и на разумную веру в абсолютное добро. Самое оправдание может быть дано лишь в теоретической философии. Этого оправдания Соловьев не успел дать, поэтому было бы с нашей стороны праздной затеей дополнять недосказанное.

Идеи Соловьева встретились с разными как фактическими, так и идейными препятствиями. Главное практическое препятствие — разделение Церквей. Разделению Церквей соответствует и разделение народностей, питающее национализм и дающее возможность государству объявить себя верховным и безусловным началом. Идея национальности, точно так же, как и идея государства, имеет свое относительное оправдание как форма единения, облегчающая возможное осуществление добра; но национальность не должна вырождаться в национализм, а государство должно помнить, что оно питается верховными началами, заимствованными из безусловной сферы, представляемой Церковью. То же и в сфере экономической.

На пути к осуществлению своего нравственного мировоззрения Соловьев встретился не только с фактическими препятствиями, но и с ложными учениями, отрицающими или затмеваящими ясный смысл христианского учения. Из таких учений его внимание остановили главным образом два учения: Ницше и Толстого.

Человечество всегда живет двумя противоположными тенденциями: разрушительной и созидательной. Эти две тенденции в конце девятнадцатого века воплотились в Ницше и Толстом.

Что Ницше отрицал все сверхземное, ненавидел Бога и Христа, в этом не было ничего нового и ничего изумительного; бывали до Ницше более яростные безбожники, как, например, автор знаменитой в Средние века книги «*Vis ejus integra si versa tuertium*». Соловьев мог это понять и, пожалуй, даже извинить, ибо он же высказал мысль, что для распространения и осуществления христианства люди неверующие сделали, может быть, столько же, сколько и верующие*. Действительно новое в учении Ницше — это отрицание им христианской морали, и этого Соловьев ему не мог простить. Соловьев точно так же, как Ницше, мечтал о сверхчеловеке, но понимал его совершенно иначе. Сверхчеловек Ницше, ради которого должно погибнуть все остальное человечество, сам не может устоять перед смертью — достаточное опровержение мечтаний Ницше, облеченных в столь художественную форму. Затея переоценки всех ценностей никакого успеха не имела и иметь не могла, ибо сам Ницше верил в нее только отчасти: сверхчеловеки только по отношению к рабам проявляют культ силы, по отношению же друг к другу они руководствуются старой моралью Христа и тем обнаруживают всю пустоту затеи. Без сомнения, Ницше заслуживает сочувствия, когда он желает, чтобы людям на земле жилось хорошо, когда он защищает культуру; но, по его учению, хорошо будет только одному сверхчеловеку. Ницше не хочет видеть того, что религия заботится именно о том, чтобы людям жилось хорошо на земле.

Если в Ницше сосредоточились разрушительные тенденции конца XIX века, то в гр<афе> Л. Толстом, наоборот, выразились созидательные; но таково уже бесплодие этого безвременья, что далее личных усилий, которым суждено умереть вместе с их творцами, конец XIX века не пошел. Бесплоден был скептицизм, но и рационализм гр<афа> Л. Толстого недалеко от него ушел.

Гр<аф> Л. Толстой верит в Бога и в христианскую мораль, но не в Христа как Сына Божьего. Что он отрицает Церковь, государство, национальность и культуру — это Соловьева не могло особенно смущать, ибо несовершенство фактической Церкви и государства и слабые стороны идеи национальности

* См.: О причинах упадка средневекового мировоззрения.

(то есть национализм) и культуры ему были вполне ясны. Но самый путь, которым гр<аф> Л. Толстой хочет найти своего Бога и обновленную религию, для Соловьева был неприемлемым. Путь индивидуального искания, запутывающийся в логических определениях Бога, и индивидуального спасения, о котором заботится гр<аф> Л. Толстой, для Соловьева был столь же антипатичен, как и философствование Ницше. Ницше — апологет насилия; Толстой своим учением о непротивлении злу, в коем он видит сущность христианской морали, пришел к выводам, не очень далеким от насилия Ницше. В учении гр<афа> Л. Толстого о личном спасении есть что-то черствое, вскрывающее бесплодность всех усилий помочь ближнему, исцелить его от недугов, коими страдает все человечество. Эта моральная черствость, отрицающая всякое общее дело, всю историю, всякую традицию, была совершенно чужда Соловьеву, который смотрел на человечество как на целое и личного спасения не отделял от исторического процесса, в котором должно участвовать все человечество, которому открылась истина.

Итак, в результате мы можем вывести заключение, которое мы выставили как основной тезис: мистика Соловьева характеризуется нравственным вдохновением, и главная его забота касалась осуществления нравственного мирового порядка, поскольку он зависит от усилий людей.

Учение Соловьева было совершенно согласно с его жизнью. Кн<язь> С. Трубецкой в своем некрологе Соловьева описал последние минуты его жизни, то есть те минуты, когда человеку более всего простительно забыть о всем мире и помнить только о себе. Но и в эти минуты он молился, как рассказывает Трубецкой, не о себе, а о других.





Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

Пути русского богословия

<отрывок>

<...> 11. *Отрицание и возврат* — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса, в который русское сознание и сердце были вовлечены с середины прошлого века. Во всяком случае, то было время беспокойства... На таком историческом фоне и становится понятен весь смысл философской проповеди Влад. Соловьева (1853—1900), начинавшего именно в семидесятые годы. Хилиазм молодого Соловьева, весь этот его апокалиптический оптимизм и нетерпение, уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же «вера в прогресс», хотя и в особом толковании. Л. М. Лопатин верно говорил об этом: «У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходиллся со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого века. В годы юности, в эпоху увлечения материализмом, эта вера у Соловьева не имела ничего мистического: он просто был очень последовательным и убежденным социалистом. Но потом, с общей переменой мирозерцания, она приобретает все более мистический характер и сливается с преобразованною верою во «второе пришествие». Нужно только прибавить, что это «потом» падает тоже на самые ранние годы, «на зарю туманной юности»... Вместе со своими сверстниками Соловьев в свое время читал Флеровского¹ (о том вспоминает Кареев), и в его юношеских письмах можно найти прямые намеки в духе религиозного народничества. «Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, кто не видит в нем ничего, кроме пьянства и грубого суеверия. Приближаются славные и тяжелые времена, и хоро-

шо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом» (писано в 1873 г.). И в этой связи Соловьев отмечает сектантское движение в народе (ср. о возвращении и о сближении с народом и в его речах в марте 1881 г.)... В годы своей первой заграничной поездки Соловьев очень интересуется новейшими религиозно-коммунистическими опытами в Америке, в частности братством так называемых перфекционистов в Онеиде, читает только что тогда вышедшую книгу Нордгофа об этих общинах (ср. воспоминания Янжула). Этот интерес не остывал вполне у Соловьева и позже... И в первом из своих «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев говорил прежде всего именно о «*правде социализма*»... Весь творческий путь Соловьева может быть понят и объяснен именно из этого *искания социальной правды*... «Социализм является как сила, исторически оправданная, — хотя бы то была только правда вопроса или потребности. Осуществить свой замысел или идеал социализм не может и не сможет, пока останется движением мирским и только человеческим. Социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии». Кроме того, Фурье, в понимании Соловьева, принадлежит та великая заслуга, что он «провозгласил восстановление прав материи», против односторонности спиритуализма и идеализма. Эта *rehabilitation de la chair*², в толковании Соловьева, была на пользу христианской истине. «Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным, — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел... Христианство обещает не только новое небо, но и новую землю...» И в религиозном синтезе этот замысел и «правда» социализма исполняется... Свою философскую деятельность, или проповедь, Соловьев начинал в том убеждении, «что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого». Новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить к *действию*. «Именно теперь, в XIX веке, наступила пора для философии выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни...» Недостаточность «отвлеченного», теоретического познания определяется для Соловьева прежде всего именно несовершенством окружающего мира. В эмпирическом опыте нет и не дано той истинной действительности, в познании которой и состоит

действительная истина. Эту истинную действительность еще нужно сперва и наново *создать*. «Конечно, истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества...» Философию в глазах Соловьева «оправдывали» именно ее «исторические дела» — «она освобождала человеческую личность от насилия внешности и давала ей внутреннее содержание». Соловьев решал прежде всего вопрос о *путях праведной жизни*, — потому и призывал заниматься философией «как делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным». И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как «учителя», проповедника, даже пророка. Стечение слушателей на его лекциях в Петербургском университете удивляло и огорчало ревнителей «положительного» знания. «В шестидесятих годах такую толпу могла бы собрать только лекция по физиологии, а в семидесятих — по политической экономии, а вот в начале восьмидесятих почти вся университетская молодежь спешит послушать лекцию о христианстве» (отзыв современника)... В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание *преображенного мира*... И во всем секулярном прогрессе Нового времени видел точно тайное веяние Духа Христова. «Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершался в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в Духе Христовом...» В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды. «Если дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля...» Но это смутное и слепое искание правды нужно теперь ввести в «разум истины» — нужно его открыто привести или вернуть ко Христу. Церковь должна распознать в мире это тайное веяние взыскуемой правды, «возвести его на высшую ступень разумного сознания», закрепить его в высшем и преобразующем синтезе... В восприятии Соловьева христианство есть тема творимой истории. Вполне реально христианство только как «всемирно-историческое начало». Соловьев твердо верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество, или делание, впервые полу-

чает действительное оправдание и опору. «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространиться на все человечество и на все дела человеческие...» Церковь, в понимании Соловьева, есть *исторический деятель*, имеет творческое задание и призвание в истории, и есть единственный подлинный *общественный идеал*. «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего». То была крепкая и неизменная вера Соловьева, стержень всей его системы... Начинал Соловьев с типичной романтической критики существующего. Весь мир он видел в кризисе, в критической фазе, т. е. в распадае и в разладе, во власти «отвлеченных начал». Все в мире разомкнуто и разобщено. И сама религия в современном мире скорее в упадке — «в действительности является не тем, чем она должна быть». Потому все и погрузилось в разлад, что религия есть вещь очень жалкая, — собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус». И вот теперь предстоит и надлежит восстановить эти распавшиеся планы жизни, восстановить их во взаимной связи и в органической целостности... Философия и должна подготовить или обосновать этот великий синтез, это «все-единство», это великое и новое восстановление... «Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, — тогда, очевидно, *все изменится*...» Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в Новое время было «именно его мнимое противоречие с разумом», — оно недостаточно «входило в разум», — являлось в мире «в ложной форме» и доныне является. Соловьев, напротив, твердо веровал и открыто утверждал, что никакого противоречия нет и быть не может, что только в христианском откровении впервые и исполняются все постулаты познающего разума и взыскующего сердца. Потому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому «оправданию веры отцов» через философию. Его философия в целом и притязала быть именно таким *исповеданием* христианской веры *в элементе истины*... Религиозный синтез еще не дан, но только задан, «есть не *данное сознание*, а *задача для ума*, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные». В этом иско-

мом и заданном синтезе «элемент мистический» есть только одно из слагаемых. В одностороннем развитии теологический принцип оборачивается *отвлеченным догматизмом*. То верно, подчеркивает Соловьев, что философия и наука, взятые и развиваемые в себе, неизменно приводят к скептическому исходу, и к объективности можно вернуться оттуда только через «мистический» опыт. Однако следует ли из этого, что философию и науку можно или нужно попросту оставить вне синтеза и восстановить систему Аквината или восточную патристику? Соловьев отвечает решительным «нет». Здесь он и ставит вопрос: почему же ум человеческий так неустойчиво в истории «отделяется от истины религиозного знания», даже под риском низвергнуться в пустоту и ничтожество бесплодного скептицизма. Объявить все новейшее развитие только «произвольным заблуждением», только «неким новым грехопадением» — это было бы слишком легким ответом. Нет, в самой традиционной теологии есть повод и основание для этого отпадения или отступления разума — отступления временного, уверен Соловьев. Традиционная теология не включает эмпирического знания природы и не дает разуму творческого простора. «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факт опыта, то она точно так же не может определяться, как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим». Задача синтеза именно в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии...» Очень характерно, что уже в самые последние годы Соловьев продолжал понимать пророчество, что Евангелие будет проповедано по всей земле, в том смысле, что Истина будет явлена миру с такой очевидностью, при которой станет неизбежным: либо сознательно ее принять, или так же сознательно ее отвергнуть. Вопрос должен быть и будет сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен чистым и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно immoralным. «Пока еще христианское учение не достигло подобной ясности, и предстоит установить христианскую философию, без чего проповедование Евангелия не может быть осуществлено» (из письма к Е. Тавернье, 1896)... То был возврат к метафизике, тем самым и возврат к догматам. Это

была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма... Соловьев стремился пробудить мысль прежде всего — *будил умственную совесть...* То был *возврат к вере через разум. Intelligo, ut credam...*³ Соловьев был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданиях. «Нежданное сбудется скоро». Под конец жизни он был захвачен острой апокалиптической тревогой, предчувствием конца. Но с новым чувством по-прежнему ждал: сбудется скоро... Творческий путь Соловьева был очень неровен, извилист, даже изломан. То был путь борений, не прямого развития, — путь увлечений и отречений, смена вспышек и разочарований. В разные эпохи своей жизни Соловьев очень по-разному понимал и представлял смысл своего собственного философского дела... Кризис неверия разрешился в ранней молодости не возвращением к христианству, но обращением в философский пессимизм, в веру Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана (ср. влияние Шопенгауэра у Тургенева и, особенно, у Фета). К «историческому» христианству Соловьев в это время относился скорее отрицательно и всяким «катехизисам» противопоставлял «истинное» христианство будущего, которое еще нужно раскрыть. В эти годы, под двойным влиянием новейшего пессимизма и платонизма, Соловьев склонялся к тому, что впоследствии сам называл «отрешенным идеализмом». Он стремился тогда силою проповеди убеждать в ничтожестве мира сего, силою разумного убеждения погашать эту слепую жажду посюстороннего существования. Волю к жизни нужно погасить, этот мир уничтожить. Теоретически его призрачность уже разоблачена, в свете философского идеализма — «мир веществен лишь в обмане». И этот призрак рассеется некогда без следа. То будет *апокатастасис*⁴, не нирвана, — явление мира духов. И когда свою юношескую диссертацию о «Кризисе западной философии» Соловьев заключал провозглашением совпадения и согласия древних «созерцаний Востока» и новейшего «умозрения Запада», он говорил не о философском «оправдании» христианства, но именно о пессимизме. От сильного влияния Шопенгауэра до конца Соловьев так никогда и не освободился. К этому присоединялось увлечение духовидением и медиумизмом... Правда, очень скоро Соловьев перешел к высшему синтезу, к «абсолютному» идеализму Шеллинга и Гегеля, с его замыслом «оправдать» мир и в явлении. В том ведь и был пафос этих великих идеалистических систем, чтобы увидеть и показать все существующее *sub specie aeternitatis*⁵, т. е. именно под знаком *абсолютного обоснования*, иначе сказать — *логической необходимости*... Так именно и определяет

Соловьев задачу метафизики. «Эта задача, очевидно, сводится к *выведению условного из безусловного*, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению *случайной реальности из абсолютной идеи*, природного мира явлений из мира Божественной сущности...» И чрез такое «выведение» самое «условное» становится неперменным... Без «достаточного основания» ведь ничего случиться не может. *Всякое явление должно быть «хорошо обосновано»*, так как иначе оно и не могло бы вовсе случиться. И раз уж что случается, то, значит, не могло не случиться. Именно «случайного» вообще не бывает... У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о *предопределении*... С этим связано у него такое странное *нечувствие зла* до самых последних лет жизни. Его раннее мировоззрение с правом можно назвать «розовым христианством», это была очень благополучная утопия прогресса — «христианство без антихриста» (по остроумному выражению А. С. Волжского). Вся первая «система» Соловьева построена из предпосылок метафизического оптимизма. В его мировоззрении странным образом совсем не было трагических мотивов, несмотря на все его увлечение философским пессимизмом. Это метафизическое благодушие всего более определяется *органическим мироощущением* — восприятием мира как «органического целого», в котором все соразмерно и сопринадлежно (ср. его учение о Мировой душе, близкое к Шеллингу). И тогда весь мировой процесс есть *развитие* (кстати заметить, Соловьев был убежденным дарвинистом, не только трансформистом вообще)... Зло, в восприятии Соловьева, есть только *разлад, беспорядок, хаос*... Иначе сказать, дез-организованность бытия... Потому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто *организации* мира... И это совершается уже силою самого естественного развития. «На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы...» Это есть сразу и логическая, и эстетическая завершенность, или полнота, — *космос*, это «темного хаоса светлая дочь», по поэтическому слову самого Соловьева... В органическом целом ведь не может быть лишних элементов. Это значит, что нет и не-должных элементов. Зло коренится только в их распорядке, т. е. в не-порядке или бес-порядке. Тем самым зло неустойчиво. «Разрозненное, бессмысленное бытие существ есть только их *ложное положение*, призрачное и преходящее...» Источник зла и самую его энергию Соловьев верно усматривал в *эгоизме*, в этом

стремлении разъ-единиться, обособиться, замкнуться в себе и от других, — «это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других». Но, во-первых, это стремление к расчуждению невыполнимо, неосуществимо — «невольное влечение единаящей силы» всегда сильнее (ср. уже закон *всемирного тяготения*, образующего естественную солидарность мира). Смысл всегда и непременно торжествует над бессмыслицей. У Соловьева эта неизбежность явно преувеличена, получает характер натуральной необходимости. Ибо, во-первых, самое расчуждение вводится в этот процесс самораскрытия смысла как его необходимая предпосылка. «Зачем в мировой жизни эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения, и зачем, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и с такими дурными средствами?»... Вот на это космическое зло, на это *безобразие в природе* Соловьев и обращает свое внимание прежде всего... И на свой риторический вопрос он отвечает «одним словом», выражающим нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, — «это слово есть *свобода*»... Однако вряд ли здесь не только именно одно слово... «Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение; для того чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом...» Зло есть точно некий выкуп свободы. Падение мировой души есть путь к ее *свободному* восстановлению. «И цель достигнута заранее, победа предваряет бой...» Падшая природа, тот мир, который «во зле лежит», есть для Соловьева «только другое, недолжное, *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного», только «*перестановка известных существенных элементов*, пребывающих субстанциально в мире божественном...» Существующее отлично от должного «*только по положению*»... Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, все-

ленского примирения или восстановления через новую *перестановку*. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам... То не было для Соловьева только убеждением рассудка. У Соловьева был живой мистический опыт. В эти ранние годы то был всего скорее опыт спекулятивной теософии. Романтика, Якоб Бёме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, — вот тот мистический, или теософский, круг, в котором выращивалось первое мировоззрение Соловьева. Вскоре прибавилось изучение гностиков и Каббалы. Именно в эти ранние годы и были продуманы и даже написаны все главные философские книги Соловьева (только «Оправдание добра» да статьи по «теоретической философии» относятся к последним годам). В «Чтениях о Богочеловечестве» (и во французской книге) Соловьев *очень* близок к Шеллингу в основной интуиции и в частных дедукциях; в «Критике отвлеченных начал» сильно чувствуется влияние Гартмана и Шопенгауэра — и всегда сказывается влияние Гегеля и его метода... В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что *он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта*. Это касается прежде всего и его основной концепции, его учения о Софии. Соловьев и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма. В 90-х годах, после крушения своих унионально-утопических надежд и расчетов, Соловьев вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый темный период в его жизни, «обморок духовный», соблазн эротической магией, время гнилой и черной страсти. Но все же то был уже рецидив. Во всяком случае, с неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с католической мистикой. Особенно характерно, что у Соловьева вовсе не было литургической чуткости. Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане «христианской политики» — всего меньше в плане мистическом, всего меньше — на глубинах таинственных и духовных. У него бывали видения, непостижные уму (ср. его «Три свидания» и всю его мистическую лирику вообще). Но именно в них, в этих загадочных «встречах» и видениях «Вечной Женственности», Соловьев и был всего дальше от Церкви... Именно *соборность Церкви* оставалась для Соловьева мистически закрытой. Он слишком был связан с протестантизмом, через философию, через немецкий идеализм и мистику... Он всегда не на церковно-исторической магистральной, а

на каком-то мистическом окольном пути... Конечно, историю древней Церкви и святых отцов Соловьев достаточно знал и изучал — Mansi читал он, кажется, больше, чем Migne'a... Но и здесь его лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина он считал одним из самых великих в истории мысли, особенно его учение о материи), еще и Филон, влияние которого всегда чувствуется у Соловьева при толковании Ветхого Завета (и в «Истории теократии»). Дальше Оригена, во всяком случае, Соловьев так и не пошел, хотя оригеновский «универсализм» после сильного им увлечения он и отвергнул. В известном смысле Соловьев так и остался в доникейской эпохе, в доникейском богословии с его пропедевтической проблематикой. Станным образом, о Богочеловечестве Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке, — и образ Спасителя остается в его системе только бледной тенью. Именно христологические главы в «Чтениях о Богочеловечестве» совсем не развиты. Это удивляло и смущало даже Розанова... У Соловьева поражает именно эта странная невосприимчивость или невнимание к мистическим святыням Церкви, равно Восточной и Западной. Мистика света Фаворского так же остается вне его кругозора, как и Тереза Испанская⁶ или Poverello из Ассизи. В его французской книге о «Вселенской Церкви» всего меньше трезвой «католической» церковности, вместо того — теософские дедукции догматов. Сближать Соловьева с блажен. Августином нет действительных поводов и оснований. Нет и поводов предполагать, что к Римской Церкви мистически привлекало его почитание Пречистой Девы, *theologia Mariana*. В его творчестве это совсем не чувствуется, не чувствуется и в лирике — перевод «литаний» из Петрарки еще ничего не доказывает... Очень характерно, что, раскрывая в «Чтениях о Богочеловечестве» свое учение о Троичности, Соловьев оговаривает, что не учитывает тех частных, которые встречаются у отдельных мыслителей, у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова, — в существенном и основном учение у них одно. «В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении». Соловьев точно возвращается вспять к тому месту, с которого апологетам II века Сократ и Гераклит представлялись «своими», казались «*христианами до Христа*» (Соловьев именно этими словами определяет роль Филона и Плотина.) «Положительные факты» к тому же Соловьев сразу же осложняет спекулятивным толкованием. Богочеловечество в «вечном мире» осуществлено от на-

чала, и Воплощение есть только некое проявление этого вечного единства в мире вещественности и бытия. Воплощение Слова в таком толковании есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. «В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданиями во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т. е. все внутреннее единство с Богом и природою, — то и Христос как деятельное начало этого единства для его реального восстановления должен был низойти в тот же поток явлений, должен был подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен...» Это напоминает Оригена, но бледнее, чем у него, и без того личного чувства, которым у Оригена так согрето все построение (ср. учение Соловьева об «универсальном, или абсолютном, человеке» или «всечеловеческом организме» как о «*вечном теле Божию*»). От церковного догмата Соловьев, во всяком случае, далеко отходит... Во всех его построениях силен привкус символического иллюзионизма... Символическое толкование событий и лиц у Соловьева не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков чрез соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень, — точно новое доказательство ничтожества всего земнородного... В истории лишь показываются, экспонируются бледные образы или подобию от вечных вещей... Таков и был символизм, или аллегоризм, у Филона и Оригена... В этом «иллюзионизме» коренится источник всех его личных разочарований и отречений... Оригинальным мыслителем, правду сказать, Соловьев не был. Но он был мыслитель *необыкновенно чуткий*... Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар — *трогать мысль*... Научиться *методу* у Соловьева невозможно, но от него можно загореться *вдохновением*... Он действительно сумел показать исторические «дела» философии, сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья. Все его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был действительно некий *духовный подвиг*... И во всем духовном складе Со-

ловьева так много рыцарства и благородства, если и не героизма... Очень убеждает и самое его стремление от христианского слова к *христианскому делу*... В разные эпохи Соловьев совсем по-разному строил практические схемы. Впрочем, в них, по существу, гораздо больше неизменного, чем то кажется при наблюдении со стороны... От славянофилов он унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. Недолго мечтал он о вселенском призвании Православной Церкви, но гораздо тверже веровал в универсальное призвание русского царя. Ведь русскую иерархию Соловьев упрекал в отказе и забвении о своем *общественном* призвании, «чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве». И прежде всего Церковь должна восстановить или вновь обрести свою свободу, в духе свободы и мира размежеваться с государством в пределах неразложимой, но и свободной целостности исторического бытия. «Собор Русской Церкви должен торжественно исповедать, что истина Христа и Церкви Его не нуждаются в принудительном единстве форм и насильственной охране и что евангельская заповедь любви и милосердия прежде всего обязательна для церковной власти». В особенности же Церковь должна вновь привлечь и притянуть к себе «лучших людей» из образованного общества, «отдаленных от истины христианской тем образом мертвенности и распада, который эта истина приняла в нынешней учащей Церкви...» Эти ожидания и пожелания Соловьева не сбылись и не сбывались. Но решающим толчком были для него мартовские события 1881 г. Вполне решительно и резко Соловьев осуждал тогда насилие революции и видел в нем ясное свидетельство ее бессилия — подлинно сильным может быть только *свободное добро*. Но именно потому он и ждал, и требовал от Царства — *простить*. Это было его тогдашнее убеждение вообще. «Чтобы молитва не была языческим пустословием, необходима *полная* вера в силу Духа Божия, *совершенная* преданность всеблагой воле Божией, *решительное отречение от всех внешних, вещественных, недостойных дела Божия средств и орудий*» (см. уже в статье о «О духовной власти в России», 1880). Именно поэтому Соловьев и говорил о прощении. «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, — веруя также, что русский народ в целостности своей живет и движется духом Христовым, — веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель

всех лучших сил народа, — я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недостижимую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти, — покажет, что в нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига» (из письма на имя Государя). Подвиг совершен не был. Для Соловьева это было не только социально-политическим разочарованием. Это был для него прежде всего духовный, или мистический, шок. Он теряет веру, или доверие, к христианской искренности и серьезности действующих лиц. И тем не менее его вера во вселенское предназначение Русского царства так и осталась неизменной... Важно подчеркнуть: ведь именно эта вера была одной из главных предпосылок и его униональной утопии. Ведь под именем «соединения Церквей» Соловьев проповедовал некий вечный союз римского архиерея с русским царем — союз высших носителей двух величайших даров: Царства и Священства... Без Русского царства и самое папство не может осуществить своего теократического призвания. Ибо только в *славянском элементе* может Священство найти среду для своего окончательного воплощения. Здесь, очевидно, сказывалось увлечение Штрессмайером... То будет *третья империя*, — после Константина и Карла Великого. «После этих двух предварительных воплощений она ждет *третьего, и последнего*, воплощения своего...» Это из предисловия к «La Russie et l'Église universelle»... И там же о славянском царстве... «Ваше слово, о народы слова, это — вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов — христианство, осуществленное в общественной жизни, — политика, ставшая христианской; это — свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это — социальная справедливость и добрый христианский мир...» Это и есть «правда социализма», развернутая теперь в «теократический» синтез... На тему об «Империи» Соловьев упоминает Тютчева и Данте. И с этим скрещивается влияние хорватских впечатлений, особенно же влияние епископа Штрессмайера... В

другом месте Соловьев прямо называл славянство и Россию «новым домом Давидовым в христианском мире». Теократическую миссию и призвание славянства он описывал по Ветхому Завету... В синтезе Соловьева был еще и третий момент, — *служение пророка*... В ранних схемах у Соловьева был очень ярко выражен этот типический мотив романтики — искусство как «теургия». И с этим связан образ вдохновенного поэта, художника — *творца*... «Великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты», — это был для Соловьева последний, завершающий и высший момент искомого синтеза. «Полная же истина мира — в живом его единстве как *одухотворенного и богоносного тела*...» В таинствах Церкви Соловьев видел преображение этой естественной «теургии», так что «цельная эстетика» и должна была быть, по его замыслу, именно философией христианских таинств («Там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически», передает Леонтьев предположения Соловьева о недописанной части «Критики отвлеченных начал»). И вот «теургический» момент органически вводится в состав теократического синтеза. Преображение, или одухотворение, самой видимой природы есть задача и будет достижением «свободной теократии»... Под библейским влиянием у Соловьева вычерчивается в мысли образ пророка... Это есть высшая и самая синтетическая власть «как полнейшее выражение богочеловеческого сочетания, как настоящее орудие *Грядущего Бога*». В пророческом служении Соловьев всегда подразумевал и «теургический» мотив... Так слагалась у него эта трехчленная схема «вселенской теократии», в которой тройственность властей соответствует троякому измерению времени — прошедшему, настоящему и будущему. И все эти времена объединяются в некой таинственной современности... Уже в 80-х годах Соловьев развил свой «теократический» замысел в связную систему. Но в своих предпосылках этот замысел понятен из утопического духа «семидесятых» годов, когда он и сложился в сознании Соловьева <...>

VII. ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА

<...> С новой остротой вопрос о «догматическом развитии» был поднят уже в 80-х годах Влад. Соловьевым. И снова в том же «римском» контексте, как средство оправдать догматиче-

ское развитие Римской Церкви. Это многим помешало разглядеть самое существо вопроса. Правда Соловьева была в том, что он живо чувствовал священную реальность истории в Церкви. «Исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело... Но и теперь она как живое тело Христово уже обладает начатками будущей совершенной жизни... И в историческом бытии видимой Церкви это божественное тело уже с самого начала дано все, но не все обнаружено и *открыто*, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравнению, это вселенское тело (царствие Божие) дано нам как божественное *семя*. Семя не есть часть или отдельный орган живого тела; оно есть *все тело*, только *в возможности* или потенции, т. е. в скрытом для нас и нечленораздельном состоянии, постепенно раскрывающемся. При этом раскрытии и обнаруживается в вещественном явлении лишь то, что само по себе, как образующая форма и живая сила, уже сначала заключалось в семени». Развитие не разрушает, но предполагает торжество развивающегося. Развитие есть раскрытие внутренней идеи. И скорее *исполнение*, чем изменение. Организм живет *не сменой, а взаимосохранением* своих частей. И эта органическая цельность, или *кафоличность*, в особенности характерна для церковного развития... Так Соловьев говорит о Церкви уже в «Религиозных основах жизни» и без всякого отношения к вопросу о соединении Церквей (глава о Церкви первоначально была напечатана в «Руси» 1882 года, т. е. раньше статей о «Великом споре»). О «Догматическом развитии» он здесь особо не упоминает. И только устанавливает общий принцип. «Если неперменное условие церковности есть то, чтобы ничто новое не противоречило старому, то это не во имя того, что оно старо, а во имя того, что оно есть произведение и выражение того же Духа Божия, который непрерывно действует в Церкви и который не может себе противоречить... Мы принимаем и почитаем преданное в Церкви не потому только, что оно предано (ибо бывают и худые предания), а потому, что признаем в преданном не произведение известного только времени, места или каких-либо лиц, а произведение того духа Божия, который нераздельно всегда и везде присутствует и все наполняет, который и в нас самих свидетельствует о том, что некогда Им же создано в древней Церкви, так что

мы выраженную прежде, но всегда единую истину познаем благодатною силою того же самого Духа, который ее тогда выразил. Поэтому всякая форма и всякое постановление, хотя бы и выраженные в известное время и чрез известных лиц, но если эти лица действовали при этом *не от себя* и не в свое имя, а от всей или во имя всей Церкви, прошедшей, настоящей и будущей, видимой и невидимой, — такая форма и такое их постановление, по вере нашей, исходит из присущего и действующего во всей Церкви Духа Христова и должно быть поэтому признано святым и неизменным, как поистине исходящее не от каких-либо частей Церкви и по месту и времени, не от отдельных членов ее в их частности и отдельности, а от всей Церкви Божией в ее неразделенном единстве и целостности, как вмещающей всю полноту божественной благодати». Здесь несомненна даже и словесная близость к Хомякову... И в том же смысле Соловьев высказывается о догматическом развитии в своей заграничной книге «История и будущность теократии» (глава о догматическом развитии была первоначально напечатана в «Православном обозрении», 1855, декабрь, с одобрительной пометкой от редакции). Строго говоря, и здесь Соловьев идет не дальше Викентия Леринского (см. его «*Commonitorium*», главы 22 и 23)... «Догматическое развитие» для Соловьева в том состоит, что первоначальный «залог веры», оставаясь в себе совершенно неприкосновенным и неизменяемым, все более раскрывается и уясняется для человеческого сознания». Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить к внутренней истинности этих догматических положений, но *она делала их ясными и бесспорными для всех православных*. Против этого еще не стали бы спорить противники Соловьева. Только они представляют себе эту историческую усовершенствость церковных определений как нечто вполне относительное и второстепенное еще просто в силу их историчности. Для Соловьева был немыслим такой резкий разрыв двух сторон церковного бытия: человеческой и благодатной. Церковь растет и становится как тело Христово, т. е. именно в своем двуединстве. «Ибо изменениям человеческой приемлемости неизбежно соответствуют относительные изменения и в действительности божественных сил, именно насколько эта действительность обусловлена человеческой приемлемостью». Это есть простое приложение основной истины о «синергизме», или со-действии «природы» и «благодати»... Вся подлинная острота спора с Соловьевым именно в *вопросе о смысле церковной истории*. У противников Соловьева все время сказывается уничижительное представление об исто-

рии, упрощенная и гуманистическая схема — точно Божественное содействие не есть фактор исторической ткани. И с этим связано какое-то *пониженное чувство церковности*. Особенно в этом отношении характерна полемика с Соловьевым в харьковском журнале «Вера и разум». Интерес этой полемики именно в том, что с Соловьевым здесь спорили люди без оригинальных взглядов, спорил здесь с ним как бы средний человек. И в стремлении оградить неприкосновенность изначального предания, т. е. Писания, противники Соловьева неизбежно приходили к пониженной оценке Вселенских Соборов. С неожиданной резкостью они настаивали, что на Соборах не было *никакого «особого» содействия* Духа Святого и не было в том нужды. Соборы *только* охраняли предание и разъясняли его применительно «к *случайным* потребностям живущей во времени Церкви». Соборные свидетельства имеют поэтому значение скорее *только историческое и отрицательное*, как осуждение и *исключение* определенных ересей или заблуждений. «Чрезвычайные действия» Духа прекратились, когда закончился и заключился Новозаветный канон. И святые апостолы передали Божественное учение своим преемникам в устном и письменном предании «*всецело*». В понимании Соловьева, Вселенские Соборы определяли и описывали изначальную христианскую истину с новой точностью и с вяжущим авторитетом, и в этой точности и авторитете их важность и новизна — новая ступень или степень определенности. Для его противников Соборы *только* низлагали еретиков. Для них вся полнота почти буквально сосредоточивалась в первохристианстве, они почти решались говорить об апостольском «каталоге догматов». И во всей последующей истории Церкви не оказывалось никакого роста. Высказывалась даже еще более смелая догадка, что догматические определения показывают некое ослабление церковной жизни. «Справедливо ли видеть развитие истины в том, что у нас ее догматы записаны в точных определениях?» И не потому ли вообще понадобилось «записывать» и «определять», что была утрачена первоначальная «наглядность» апостольского созерцания? Преемники апостолов, очевидно, «*не могли* усвоить Богооткровенную истину так же наглядно и отчетливо, как сами апостолы, потому что Господа они сами не видели и речей Его своими ушами не слышали; вместе с этим они *утратили* много мелких черт непосредственных свидетелей, которые бессознательно входят в душу очевидца и придают живость и силу его впечатлениям». Процесс забывания продолжался и в дальнейшем. «Так пошло и дальше: конкретная живость истины

терялась, от нее оставались формулы, слова, а слова, как известно, никогда не выражают полноты реального явления». Единственный выход из этого неизбежного процесса и был в закреплении апостольских воспоминаний. «Итак, наши догматы, т. е. наши догматические формулы, не суть следы какого-нибудь развития, прогресса, скорее напротив — они суть свидетели регресса, свидетели того, что истина стала бледнее в сознании верующих и ее пришлось закреплять словесными определениями» (см. статью Е. Л. «Развивается ли в догматическом смысле Церковь» в журнале «Странник», 1889 год). Все это рассуждение есть вариация на типическую схему протестантской историографии: церковная история как упадок. Противники Соловьева доказывали против него слишком много... Правда Соловьева была в том, что он устанавливает *метод* для догматического богословия. Соловьев был ближе к еп. Сильвестру, чем его противники, и не так уж многим от него отличался. Их сближает и роднит единое чувство церковности, общее обращение к опыту *Церкви*. В этом опыте вся полнота истины дана сразу, но опознается и расчленяется постепенно и описывается в обязательных определениях. Вся догматическая система и есть такое «раскрытие» единого *перводогмата о Богочеловеке*. «Догматическое расчленение единой христианской истины есть господствующий факт церковной истории от начала четвертого и до конца восьмого века. Задача церковного вероучения состояла не в открытии новых истин, а в новом раскрытии одной и той же первоначальной истины». И значительность соборных вероопределений не столько в их старине («напротив, в известном смысле они были новы»), сколько в их *истинности*: «они принимались в силу своей внутренней связи с основным данным христианского откровения». Соловьев сам отмечал, что у него с его противниками действительное разногласие в том, как понимать апостольское свидетельство о Церкви как о теле Христове — в прямом и реальном смысле, хотя и таинственном, или только в переносном. У противников Соловьева очень явно сказывается стремление ограничить власть церковного учительства — и, напротив, очевидно преувеличивается неподвижность и законченность древних преданий. Соловьев всегда старается привести богословское разумение к его первоисточникам: *к опыту и к учительству Церкви*. «Православие держится не одной только стариною, а вечно живым Духом Божиим». И в этом Соловьев сходится с Хомяковым. «Прямые и явные решения вселенской Церкви имеют для нас не одно формальное значение и не внешний только авторитет. Мы видим

здесь реальное и живое проявление богоутвержденной власти, обусловленное реальным и живым действием Духа Святого... Каждый истинный член Церкви сам нравственно участвует в ее решениях доверием и любовью к великому богочеловеческому целому в его живых представителях. Без этого нравственного участия самой паствы, самого народа Божия в догматических актах вселенской Церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащим образом свою духовную власть, и самый дух Божий не нашел бы в Церкви того сочетания любви и свободы, коим привлекается Его действие. Всякое решение вселенской Церкви, будучи ее собственным действием, идущим изнутри от обитающего в ней Духа Божия, составляет положительный шаг на пути ее внутреннего развития, ее возрастания и совершенствования в полноту возраста Христова... Развитие церковного вероучения (в связи с общим развитием Церкви) есть не теория, а факт, который нельзя серьезно отрицать, оставаясь на исторической почве...» За Соловьевым остается бесспорная методологическая заслуга. Только историческим, или «генетическим», методом и можно построить систему *церковного* богословия. У противников Соловьева не оказывается именно метода. Об этой методической отсталости, или беспомощности, русских догматистов впоследствии очень резко говорил проф. Алексей Ив. Введенский. Он указывал на совершенную недостаточность простых ссылок на тексты или свидетельства, на авторитет и послушание. Догматику нужно строить «генетическим» методом. За каждым догматом прежде всего нужно духовно расслышать тот вопрос, на который он отвечает: «это — аналитика естественных запросов духа относительно той или другой истины». И затем уже нужно установить положительное свидетельство Церкви, от Писания и из предания: «и здесь отнюдь не мозаика текстов, но *органический рост понятия*...» Тогда догмат оживет и откроется во всей своей умо-зрительной глубине. Откроется как Божественный ответ на человеческий запрос, как некое Божественное «аминь», во-первых. Откроется как свидетельство Церкви, во-вторых. И, наконец, окажется «истиною самоочевидной», которой противоречить духовно немыслимо и мучительно. «Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна поэтому постоянно как бы заново создавать догматы, претворяя темный угол традиционных формул в прозрачные и самосветящиеся камни истин веры...» Так исторический метод должен сомкнуться с философским <...>

VIII. НАКАНУНЕ

<...> 2. Очень характерен путь Влад. Соловьева в эти годы. 90-е годы для него были временем разочарования. Его французская книга о соединении Церквей не имела успеха в католических кругах. Нелегко пережил Соловьев это крушение своего теократического проекта. Замысел оказался неосуществимым. Но взглядов своих на соединение Церквей Соловьев не изменил. Это вполне очевидно из его позднейших писем к Евг. Тавернье. Он развивает здесь свою апокалиптическую схему. На стороне Антихриста окажется большинство, так предвещает Слово Божие. Истинно верующих останется ничтожное меньшинство. Они будут гонимы, но окончательное торжество им принадлежит. И отсюда ясно, что теперь «нужно во что бы то ни стало *оставить мысль о каком-то внешнем величии или мощи теократии*» (*abandonner l'idée de la puissance et de la grandeur extérieure de la théocratie*), в качестве прямого и непосредственного задания христианской политики». Это не означает бездействия. Конечно, требуется и наше общее соучастие в борьбе с Антихристом. Но стремиться нужно к правде, а слава уже потом приложится. И прежде всего нужно восстановить единство, нравственное и религиозное, не на произвольной основе, а на основе законной, *une base légitime et traditionnelle*. И вот, в мире есть только один законный центр единства — Соловьев понимает, конечно, Рим, «вечный Рим»... Соловьев допускает, что и большинство священников станет на сторону Антихриста. Что же делать? Исполняться духом Христовым, чтобы быть в силах с полным сознанием соображать, есть ли каждое данное действие или начинание действительно соработничество со Христом Иисусом... Слово Божие предвещает всеобщую проповедь Евангелия прежде конца мира. Здесь нельзя разуметь одно лишь внешнее распространение христианства. Христианское учение должно быть изложено в такой законченной форме, чтобы каждый мог принять его или отвергнуть с полным пониманием и ответственностью. Иначе сказать, прежде всего необходимо «всеобщее восстановление христианской философии», *instauratio magna*⁷ (писано летом 1896 г.)... От «внешних замыслов» теократической поры Соловьев отказался вполне. Но «вечному Риму» он оставался верен. Вот почему он и мог приступить к тайнствам Римской Церкви... И однако разочарование Соловьева было много глубже, чем то принято думать. На время он как-то совсем отходил от церковных тем. Единственным исключением был его известный реферат «Об

упадке средневекового мировоззрения» в 1891 году. Он занимается теперь больше философией искусства, публицистикой и совсем случайными темами. Потом переходит к нравственной философии, позже к теоретической и принимается переводить Платона. В последние годы, впрочем, Соловьев снова работает над Библией... Он сближается сперва с «невскими скептиками», пишет в «Вестнике Европы», озлобленно препирается с эпигонами славянофильства... Соловьев и внутренне как-то уходит от Церкви. Именно в эти годы он написал Розанову эту неожиданную фразу о религии Св. Духа. *«Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов»* (письмо 28 ноября 1892 г.)... «Мистическая жизнь его проходит вне Церкви», — отмечает биограф Соловьева. «Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвою своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем...» (С. М. Соловьев). Начало 90-х годов было для Соловьева временем самого нездорового эротического возбуждения, временем страстной теософической любви, «обморок духовный». С этим опытом и связаны его известные статьи о «Смысле любви» (1892, 1894). Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом чрез разнополюю любовь. Смысл любви в том, по Соловьеву, чтобы прозреть в «идею» любимой, но сама идея эта есть только образ «всеединой сущности», или вечной женственности. «Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в *неотделимый от своего источника луч вечной Божественной женственности*, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия». Соловьев подчеркивает, что такая любовь есть *«неизбежное условие, при котором только человек может действительно быть в истине»*. В его концепции так только быть и может. Бог от века имеет свое *другое* как образ вечной женственности. Но хочет, чтобы образ этот осуществлялся и воплощался для каждого индивидуального существа. «К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а *живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий*. Весь мировой и исторический процесс есть

процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней... Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — *вечная женственность Божия...*» Через несколько лет, в статье о поэзии Я. П. Полонского, Соловьев повторяет: «Счастлив поэт, который не потерял *веры в женственную Тень Божества*, не изменил вечно юной Царь-Девнице; и она ему не изменит и сохранит юность сердца и в ранние, и в поздние годы...» Здесь открываются какие-то жуткие просветы в мистический опыт Соловьева. Розанов имел повод говорить, что у Соловьева был «роман с Богом»... Связь этого эротического проекта с идеями Н. Ф. Федорова⁸ тоже вполне очевидна... Смерть есть неизбежное последствие животного размножения, к которому Соловьев относится с нескрываемой брезгливостью. И возникает задача восстановить полноту человеческого рода. «Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов...» В лирике Соловьева за эти годы очень резко сказывается такой же эротический и магический сдвиг. Это в особенности относится к стихам финляндского цикла. «Вся поэзия и философия, созданная на берегах Саймы, родственна сведенборгианской теософии...» (С. М. Соловьев). И даже в «Оправдании добра» эта темная романтико-эротическая нить тесно вплетается в ткань нравственной системы. Вся глава о стыде (или совести, ибо, по Соловьеву, именно в стыде первичный корень совести) построена в убеждении, что *рождение есть путь смерти*. Природная и слепая сила жизни вовлекает и человека в эту смену гибнущих поколений, вымещающих друг друга. Человек этому внутренне и идеально противится, не хочет повиноваться этому природному *закону вымещения поколений*. Но он должен и действительно ему противиться, аскетически воздерживаясь от рождения, через которое человек только утверждает собственным согласием «темный путь природы, *постыдный* для нас своею слепотою, *безжалостный* к отходящему поколению и *нечестивый*, потому что это поколение — наши отцы». В браке положительным моментом Соловьев признает *только влюбленность...* «Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть». Это прямо по Федорову... Царствие Божие как «действительность нравственного миропорядка и есть *собираение вселенной, — всеобщее воскресение и восстановление всяческих...*» Это есть именно за-

дача, и путь к решению есть *аскетизм*, т. е. «духовное обладание плотью». Аскетизм есть долг перед предками. *«Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых сможет наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отошедших, причем каждый отошедший естественно связывается с будущим окончательно человечеством посредством преемственной линии кровного родства...»* Эта задача подобна личному аскетизму. Общее здесь именно в этой «положительной обязанности человека *избавить материальную природу от необходимости тления и смерти, приготовить ее для всеобщего телесного воскресения...*» В 90-х годах мотивы действительного магизма заметно усиливаются в творчестве Соловьева. Затем начинается внутренняя борьба. Соловьев отчасти возвращается к церковным темам (ср. его «Пасхальные письма», 1898). И приходит *апокалиптическая тема*. У Соловьева начинается *апокалиптическая тревога*. В этой тревоге сразу угадывается острота личного опыта. У Соловьева чувствуется не только разочарование («всемирная история кончилась»), но именно *мистический испуг*. Он как-то по-новому начинает понимать *соблазнительность зла*. Это было у него новым мотивом. Он говорит уже не только о «неудачах дела Христова» на земле, но и о прямых изменах и подменах. Образ Антихриста навязчиво встает перед ним. В прежние годы Соловьев любил напоминать, что и неверующие часто творят дела веры, дела любви. И этим для него оправдывалась вся история обмирщенной культуры. Теперь же он подчеркивает прельстительную двусмысленность этой культуры. Антихрист, этот «новый владыка земли», будет великим спиритуалистом, филантропом и даже философом, «человеком безупречной нравственности и необычайной гениальности». То и характерно, что соблазны приходят и придут по путям этого мнимого естественного «добра» и гениальности. В этом острота его концепции, а не в том только, что «соединение» христиан вынесено за пределы истории, в эсхатологию... Нужно здесь отметить и еще общую, очень интимную черту. Ведь в книге Антихриста «Открытый путь ко вселенскому миру и благоденствию» нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грезы прошлых лет о «великом синтезе». «Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия». Это и будет великий синтез. И в нем один только пробел: совмещены все христианские «ценности», но нет Самого Христа... В «Повести об Антихристе» Соло-

вьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой. «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос...» Это и *не могло не быть его последней* книгой... В ней чувствуется вся горечь и весь трагизм такого личного крушения и отречения... Для сверстников Соловьев был философом, прежде всего религиозным идеалистом, исповедником и проповедником определенного мировоззрения. Для младшего поколения Соловьев был мистиком и поэтом. Их интересовал *больше его опыт, чем его взгляды...* А. Белый в своих «Воспоминаниях о Блоке» рассказывает об интимных собраниях в доме М. С. Соловьева, младшего брата философа. Здесь интересовались именно мистикой Соловьева. «В 1901 году мы жили атмосферой его поэзии как теургическим завершением его учения о Софии-Премудрости». Старались понять связь его эротической лирики и его теософии. «Сочинение Соловьева “О смысле любви” наиболее объясняло искания *осуществить соловьевство как жизненный путь...*» Белый сравнивает учение Соловьева с «лирической философией» Валентина, которого ведь и сам Соловьев очень высоко ценил. «Влад. Соловьев, соединяя размышления гностиков с гимнами поэтов, сказал новое слово о близком сошествии к нам лица Вечной Жены» («Апокалипсис в русской поэзии»)... И в те же годы А. Блок начинает петь свои песни о Прекрасной Даме. «Здесь, в связи с острыми мистическими и романтическими переживаниями, *всем существом моим овладела поэзия Владимира Соловьева*». Поэзия Блока есть своеобразный комментарий и к поэзии, и к мистике Соловьева. А. Белый говорит об этом очень верно. «А. А. Блок по времени первый из русских приподнял задания лирики Вл. Соловьева, осознавая огромности ее философского смысла, и вместе с тем он доводит “соловьевство” до предельности, до “секты” почти; пусть впоследствии говорили: здесь крах чаяний Вл. Соловьева и болезненно-эротический корень их... все же Блок выявил себя в Соловьеве, и без этого выявления многое в Соловьеве было б невнятным, как, например, темы “Третьего Завета” и “Исповеди” А. Н. Шмидт...» А. Н. Шмидт считала себя воплощением Софии и в своем «Третьем Завете» развивала очень сложную систему гностических учений (издана впоследствии С. Н. Булгаковым). В последний год жизни Вл. Соловьева она добивалась с ним личных встреч, действительно виделась с ним и очень смутила его решительностью своих признаний. По ее утверждению, Соловьев был вторым воплощением Логоса. В тревоге Соловьев так ей ответил. «Исповедь ваша возбуждает

величайшую жалость и скорбно ходатайствует за Вас пред Всевышним. Хорошо, что Вы раз это написали, но прошу Вас более к этому предмету не возвращаться... Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше все свободные минуты молитесь Богу...» После смерти Соловьева А. Н. Шмидт являлась к Блоку в деревню и в редакцию «Нового пути». Георгий Чулков⁹, бывший тогда секретарем редакции, говорит по этому поводу. «Она явилась как бы живым предостережением всем, кто шел соловьевскими путями... Вокруг “вечно женственного” возникли такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные, И “высшее” оказывалось порою “бездною внизу”. Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этой странною вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до его смерти, — это ли не возмездие мистицисту, дерзнувшему на свой риск и страх утверждать новый догмат. Я имел случай теперь (в 1922 году) изучить некоторые загадочные автографы Вл. Соловьева, до сих пор не опубликованные. Эти автографы — особого рода записи поэта-философа, сделанные им автоматически в состоянии транса. Это состояние (как бы медиумическое) было свойственно Соловьеву по временам. Темою соловьевских записей является все она же, “София”, подлинная или мнимая, — это другой вопрос. Во всяком случае, характер записей таков, что не приходится сомневаться в “демоничности” переживаний, сопутствовавших духовному опыту поклонника Девы Радужных ворот...» Опыт Блока тоже свидетельствует об опасностях соловьевского пути. Конечно, нельзя отождествлять опыт Блока с опытом самого Соловьева. Но, во всяком случае, Блок исходит из Соловьева. Он изолирует отдельные темы Соловьева, и при этом становятся особенно очевидными все слабые стороны. Это относится прежде всего к космическим темам Соловьева. «Жду вселенского света от весенней земли». Ожидание вынуто из христианского контекста, хотя и остался эпиграф из Апокалипсиса: «И Дух, и Невеста говорят: прииди...» В отличие от Соловьева Блок совсем не был рационалистом и в своем алогическом лиризме был весь во власти испытываемых впечатлений, весь внимание и слух, насквозь медиумичен. С. М. Соловьев так старался определить это различие. «Влад. Соловьев стоял на точке зрения аскетического подвига и мистического познания, Блок — на точке зрения лирико-хаотической свободы...» «Мистика — богема души, религия — стояние на страже» (слова самого Блока, 1906 г.)... Блок не управлял своими лирическими эмоциями,

отдавался их вихрю, переходя от «стояния на страже» к оргиям «снежных ночей». Отсюда мрачное отчаяние его последних стихов... Отчасти это верно, и только аскетизм Соловьева не следует преувеличивать («Аскетизма ведь не было и фактически», — замечает о нем Блок). И весь вопрос в том, *кого* видел и встречал Соловьев в своем мистическом опыте... В опыте Блока всего удивительнее его *безрелигиозность*. *Мистика Блока* отнюдь не религиозна, в ней недостает веры, она вся *безбожественна*... Богословские взгляды Соловьева Блока не интересовали, хотя его книги он и читал. Исторической реальности Церкви он просто не чувствовал. Каким-то странным образом он остался вовсе вне христианства. Не потому ли, что был схвачен и удержан своим опытом, что лик Христа был заслонен от него ликом Софии. «Она для Блока значительнее Христа, и «Она» ему ближе», — замечает А. Белый... Блок весь в космическом опыте. «Но страшно мне: изменишь облик Ты?»... Это предчувствие сбылось, ибо стихия переливчата и многолична... Опыт Блока есть его мистический роман, он *познает влюбленностью*, как того и требует теория Вл. Соловьева (в «Смысле любви»). «Роман этот включает в себе все характерные особенности религиозного действия. Он, по существу, сакрален и литургичен. Блок говорит, чувствует и мыслит как посвященный» (П. Медведев). Но не есть ли это «действие» — темное радение? и не явственно ли проступают черты кощунственной пародии в лирических признаниях об этом действии? «Образ чаемой Жены стал двоиться и смешиваться с явленным образом блудницы» (слова Вяч. Иванова). Но это двоение было просто раздвоением прелестного образа, казавшегося единым, было разоблачением изначальной двусмысленности... «Ты в поля отошла без возврата...» В безблагодатном опыте это было неизбежным крушением. «Но мимо. Опять в слепоту и хмель, в мрак и тревогу безумно торопят меня восторги жадной жизни»... Крушение Блока можно сравнить с судьбою Врубеля. Здесь та же тайна и та же тема, о том же соблазне, о «демонизме» в искусстве («лиловые миры»). Можно ли художественной интуицией проникать в духовный мир? и есть ли в ней надежный критерий для «испытания духов»? Крушение романтика терпит именно в этой точке. Критерия нет, художественное прозрение не заменяет веры, духовного опыта нельзя подменить ни медитацией, ни восторгом — и неизбежно все начинает расплываться, змеиться (путь «от Новалиса к Гейне»). «Свободная теургия» оказывается путем мнимым и самоубийственным... Блок знал, что он ходит по демоническому рубежу. В 1916 году он читал

1-й том русского «Добролюбия», делал отметки на полях. О «духе печали» он заметил: «Этот демон необходим для художника». Это и был его демон... Соловьев притязал быть не только философом, но и «теургом», — он грезил о «религиозном действии», и о религиозном действии чрез искусство. И придется судить *не только о философии Соловьева, но и о его религии*. Нельзя ведь быть христианином только в мировоззрении. Развитие тем Соловьева у Блока и у других было имманентной критикой (и разоблачением) его опыта. И тем самым ставится под вопрос и вся «религия романтизма», религиозный эстетизм или эстетическая религия. Соблазн изживается в искушениях, иногда не изживается, но побеждает. Ведь иные идут в храм не молиться, но мечтать. Религиозное бытие возвращавшейся в Церковь русской интеллигенции было поражено и отравлено этим соблазном... Вся значительность «начала века» именно в том, что в это время от *«религиозной мысли»* переходят к *«религиозной жизни»*. Тем острее нужда в аскезе. «Кто перешел от религиозной мысли к религиозной жизни, должен зажечь лампаду перед иконой и пасть молитвенно пред ней на колени» (слова Н. А. Бердяева, 1910)... Тем опаснее промедления, иные искание уже принимают за опыт и теряют себя...





Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

<Из писем к С. Н. Булгакову. О Вл. Соловьеве>

*Praha Bubeneč Bučkova ul. 597, u. b. 36.
30.XII.1925*

<...> Тема о Соловьеве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое <доселепешнее> суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Отчасти, знаете ли, кто натолкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор «Тихих дум»... Кстати, попадался ли Вам 25 № «Веры и Родины», посвященный «защите» Соловьева. Как раз вчера Н. О. возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов «полемики». Что значит намек на сожжение сочинений Соловьева в Сов. России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> *по всей линии как личный религиозный долг* и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И через это отречение мы освободимся и от всей случайной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В «Дом Отчий» надо войти <образумленным?> от мирской мудрости, и там вооружиться заново, новым богатством и благодатной <1 нрзбр.>. А о Соловьеве надлежит сейчас не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные заупокойные моления о душе смутной и <1 нрзбр.>.

Мне иногда кажется, что Sancta Fides способна в порядке тактического обмана беатифицировать Соловьева (подобно Зинаиде Волконской), и эта новая лесть, может быть, откроет глаза его неумеренным *прав<ославным>* читателям. <...>

[1926] Praha Bubeneč Bučkova ul. 597, u. b. 36.

<...> Пробую приняться за писание о Соловьеве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мною обнаружива-

ются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьева. В конце концов, для церковного сознания он остается «внешним» и к<ак> бы мы его ни любили, как бы мы ни были (и ни должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, «дивинистом», к<ак> любил называть себя С. Мартен. И рел<игиозная> метафизика Сол<оловьева> есть не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклезиология бледна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор. <...>

*Praha Bubeneč Bučkova ul. 597
1926.VII.22 (VIII.4)*

<...> Как уже давно я говорил, есть два учения о Софии и даже — две Софии, точнее сказать, — *два образа* Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона. *Церковной Софии* Сол<овьев> вовсе не знал: он знал Софию по Бёме и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология — еретическая и отреченная. <...>

Скажу резко, у Соловьева *все лишнее*, а с тем вместе *главного нет вовсе*. Просто все на другую тему, и потому не на тему. Все лишнее. Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное. А для отыскания надо идти чрез христологию, а не чрез тринитологию, ибо только в Христе Иисусе «троическое явися поклонение». Смысл здесь в том, что только *из истории*, из историч<еской> эмпирии, мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли — воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а «натуральный» порядок. Cratia не расчленяется от natura, понимается как natura naturans. Тогда уж и вовсе нет «натуры», а зато и «благодать» уже не благодать.

Все это, конечно, надо рассказать лучше. Настаиваю на одном: есть два русла — церковное софиесловие и гностическое. Сол<овьев> — во втором, а до этого второго цер<ковному> богослову никакого нет дела. <...>





Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Немой пророк

<отрывок>

<...> Гностицизм и прагматизм, созерцательность и действенность — два вечно сталкивающиеся и борющиеся потока религиозной стихии. Хотя в последнем пределе религиозное созерцание и религиозное действие сливаются в одно, но до этого слияния предстоит им исчерпать все мыслимые противоречия. Уклон гностический, созерцательный есть по преимуществу уклон всего исторического и, в особенности, восточного христианства. Новому религиозному движению, которое, начавшись в западном христианстве, по всей вероятности, выйдет, рано или поздно, за пределы христианства, свойствен противоположный уклон — прагматический, действенный. Главное утверждение современного религиозного прагматизма заключается в том, что существо догмата иррационально, с человеческим разумом несоизмеримо, что оно открывается не разуму, а воле, не ведению, а деланию. Не что-то *знать*, а чего-то *хотеть* и что-то *делать* нужно для того, чтобы постигнуть существо догмата. Догмат есть указание не на то, как надо мыслить о Боге, а на то, как надо жить в Боге*. Таким образом устраняется в прагматизм главный источник средневековой и современной схоластики — неразрешимый спор разума и веры, знания и откровения, философии и религии. По движению католических «модернистов» (от Ньюмана¹ до Леруа² и Луази) можно судить о том, до какой степени современный религиозный прагматизм

* С философским и психологическим обоснованием религиозного прагматизма русский читатель может подробнее ознакомиться по замечательной книге Вильяма Джемса (William Jems) «О религиозном опыте».

(философская основа модернизма) по отношению к историческому христианству — революционен. В такой же мере гностицизм, если не реакционен, то консервативен. В лучшем случае, гностицизм есть начало религиозной реформации; прагматизм — начало религиозной революции. Римская Церковь, со свойственной ей чуткостью, догадалась об этом и в знаменитой папской энциклике о модернистах совершенно точно определила прагматизм как начало, угрожающее Церкви опаснейшей из всех революций.

Вл. Соловьев — гностик, может быть, последний великий гностик всего христианства. Разумеется, и он утверждает религиозную действительность, прагматизм, что, впрочем, неизбежно для всякой христианской философии. Но у Вл. Соловьева созерцание первоначальное действия, богоделание вытекает у него из богопознания, а не богопознание из богоделания, как у прагматиков. Для него сущность догмата открывается не воле сначала и потом разуму, а, наоборот, сначала разуму, потом воле. Он — рационалист, как всякий гностик. Не божественное воление, а божественное ведение, для него религия прежде всего.

Но это именно преобладание гнозиса обращает его к прошлому, отдаляет от настоящего и будущего, от самого жизненного движения нового христианства, или, может быть, *того, что за христианством* — от революционного прагматизма. Гностицизм и есть начало соловьевской реставрации, искусственного воскрешения старины в теократических грезах о вселенском самодержавии и вселенском православии, под верховным водительством вселенской догматики — или схоластики, ибо гностицизм, в противоположность прагматизму, утверждает главный источник схоластики — неразрешимый спор человеческого разума и божественного откровения.

Католические модернисты, сами того не желая, в силу революционной диалектики, которая заключена в прагматизме, — оказались революционерами. Вл. Соловьев, может быть, тоже, сам того не желая, в силу реакционной или, по крайней мере, консервативной диалектики, заключенной в гностицизме, оказался, если не реакционером, то консерватором.

Не только революция, но и реформация, не могли бы вспыхнуть от соловьевского гнозиса, как самый плохенький пожар от самого великолепного, вечернего зарева. Реальное действие соловьевской критики на Церковь поразительно ничтожно: критика эта для православия, как жало пчелы для гиппопотамовой кожи: православие, можно сказать, и не почесалось. Л. Толстого все-таки отлучили от Церкви. Вл. Соловьева не от-

лучали и не благословляли, а просто не заметили, как не заметили Чаадаева, Гоголя, Хомякова, Конст. Леонтьева, Достоевского.

Воистину страшно это церковное одиночество великого учителя Церкви.

«Мы жили тогда в одном из переулков Арбата, — вспоминает сестра. — Окна приходились низко над землей. Пасха была поздняя, окна выставлены; вхожу в столовую и вижу: окно настежь, брат сидит на нем спиной к комнате, спустив ноги за окно на тротуар, и христосует с грязным, пьяным нищим. А кругом собрались извозчики и смеялись, и восклицали умиленно: “Ну, что же это за барин за такой задушевный! Что это за Владимир Сергеевич!”

У него множество внешних светских друзей, или, так называемых “приятелей”, но внутреннего религиозного общения — ни с кем. Некому сказать: Христос воскрес — кроме уличного нищего. Он сам в церкви, как этот нищий. Потому-то, может быть, он “почти никогда не ходил в церковь”».

«Громил безверие верующих, — прославлял неверующих, — тех беззаконников, которые, попирая законы человеческие, блюдут законы Бога», — вспоминает сестра одну из его публичных лекций и приводит отзывы слушателей:

“Пророк! Пророк! Горел весь сам, как говорил; так и жег каждым словом. А лицо-то, что за красота! Да за одним таким лицом и голосом пойдешь на край света”.

“Что он, с ума сошел? Хорош верующий! За атеистов и всех подобных заступает... Против правительства, против законного порядка... Юродствует, оригинальничает, популярности среди этих красных ищет... Чересчур смел, надо бы ему рот закрыть...”»

И закрыли.

Или сам закрыл — онемел.

И среди этой немоты порою жуткий смех:

«Отчего говорят чернильница, а не песочница? Отчего говорят роза, а не пион?»

«Тяжела работа Господня!» — говорил он, умирая, и просил, чтобы ему не давали впадать в беспамятство, потому что «нужно молиться за евреев», может быть, и за тех «безбожников», которые, не зная имени Господа, совершают «тяжелую работу Господню».

Тут уже другое, не явное, а тайное лицо его; не прошлое, а будущее, не реставрация, а революция, ибо что же, как не революция, это утверждение, будто бы Христос не в церкви, сре-

ди верующих, а в Миру, среди безбожников. Одно такое утверждение не грозит ли разрушить всю систему отвлеченного гнозиса, как землетрясение разрушило свод Св. Софии?

Но об этой революции говорит уже не философ десятью томами, а немymi знаками немой пророк.

Будем надеяться, что тайну вещей немоты его разгадает когда-нибудь более внимательная критика, а пока согласимся, что если Вл. Соловьев, действительно, — предтеча Новой Церкви, то не тем, что он говорил и жил, как мудрец, а тем, что молчал и «умер, как безумец».

Все безмолвный, все печальный,
Как безумец, умер он.

Вот за что мы любим его, вот чем он близок нам, — во всяком случае, ближе, чем остроумный и красноречивый философ, — этот безумный и безмолвный пророк.





С. Л. ФРАНК

Духовное наследие Владимира Соловьева

Среди сонма гениев, которыми столь богата русская духовная культура XIX века, гений Вл. Соловьева сияет своим особым светом. Соловьев есть в истории русской мысли явление в своем роде единственное. Несмотря на всю его славу и влияние, он остается доселе далеко недостаточно оцененным. Более того: в некоторых основных своих устремлениях, в некоторых характерных для него сочетаниях идей он, как при жизни был, так и доселе остается *одиночкой*, непризнанным и возбуждающим протест.

Я не берусь в краткой статье изложить и оценить мирозерцание Соловьева в его целом. Я хотел бы только остановиться на некоторых основных мотивах его мысли, имеющих, по моему мнению, особую ценность, и, в частности, тех из них, от которых обычно отталкивается господствующий тип русской мысли.

Прежде всего, оценивая гений Соловьева, так сказать, с его формальной стороны, надлежит отметить, что Соловьев есть в истории русской мысли первый — и доселе самый выдающийся — самостоятельный русский философ, первое явление русского философского гения. До него русская мысль, хотя и обнаруживала напряженный интерес к философии, но в смысле оригинального творчества не шла дальше неосуществленных замыслов и незавершенных набросков. Лишь в лице Соловьева осуществилось гордое предсказание Ломоносова, что «может собственных Платонов российская земля рождать». Мысль Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с *постиже-*

нием бытия, определена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума. В течение всего своего творчества он остался верен той задаче, которую он 19-летним юношей выразил в словах: «возведение христианства из состояния слепой традиционной веры на ступень *разумного убеждения* и тем спасение человечества от зла и гибели»¹. Можно, конечно, спорить о том, в какой мере такая задача вообще осуществима; более того, нельзя отрицать, что Соловьев в своих философских построениях часто как бы стыдливо скрывает подлинный, сверхрационально-мистический корень своих убеждений и впадает в недопустимый рационализм (как, например, при попытке рационально «вывести» основные догматы христианской веры). Здесь не место обсуждать сложный вопрос о правах и пределах разума при построении цельного мирозерцания. Достаточно отметить тот бесспорный исторический факт, что религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение. Этому факту противостоит, с другой стороны, весьма распространенное — в частности, в русском сознании и прошлого, и настоящего — отталкивание от философии и умов религиозных, и умов практического склада; для них «философствование» — независимая деятельность интуитивно-познавательной мысли — есть дело либо праздное и ненужное, либо же прямо вредное. Господством этой тенденции в значительной мере объясняется недостаточная оценка гения Вл. Соловьева.

Центральная философская интуиция Соловьева, определяющая и все его теоретическое мирозерцание, и всю его практически-моральную и духовную устремленность, заключается в видении мира — в его незримом для чувственного опыта существе — насквозь пронизанным и просветленным его божественным Первоисточником, короче говоря — в видении *божественной первоосновы мира*. Это не есть, конечно, атеизм, ибо Творец при этом отчетливо различается от творения; но, отличаясь от Творца, творение все же не безусловно инородно и противоположно ему; оно, напротив, в своей первооснове как-то сродни и близко Творцу, *производно-божественно*, и потому само свято и прекрасно. «Под грубою корою вещества» Соловьев прозревает «нетленную порфиру Божества»². Чтобы оценить эту основоположную интуицию Соловьева, полезно вспомнить глубокую мысль Достоевского, что самый тонкий и опасный вид атеизма есть не отрицание Бога, а отрицание Божьего мира³. Для Соловьева мир есть поистине *Божий мир*.

Как известно, у Соловьева эта интуиция божественной первоосновы мира конкретизировалась в учении о «Святой Софии» — в веровании в особое женственное, производно-божественное начало, которое есть как бы «душа мира» или его «ангел-хранитель». Я не буду здесь останавливаться на этом, во многих отношениях спорном учении, позднее развитом о. <П.> Флоренским и о. <С.> Булгаковым⁴. Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо. Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви*, в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной первооснове. Эта общая тенденция прямо противоположна господствующему в католическом богословии представлению о резкой, непреодолимой противоположности между «*surnaturel*» и «*naturel*».

Интуиция Соловьева находит свое адекватное выражение не в специфическом учении о св. Софии, а в более общем учении о *всеединстве* бытия (термин, введенный в философию Соловьевым)⁵. Для чувственного восприятия и рассудочного познания мир есть множественность отдельных, независимых друг от друга существ и реальностей, стоящих лишь во внешних отношениях между собой. Соловьев видит мир и человечество как некий цельный живой организм, отдельные части которого суть как бы его органы и клетки, внутренне связанные и согласованные, ибо жизненная сила этого целого есть его интимная связь с Богом, его пронизанность единым и потому объединяющим божественным началом. Можно сказать, что вся философия Соловьева есть лишь метафизическое разъяснение и истолкование слов ап. Иоанна «Бог есть любовь»; существо бытия есть внутренняя гармония, бытие одного для другого, согласованность жизни, любовь. Эта согласованность, примиренность, гармоничность бытия есть мерило истинного бытия и потому мерило добра. Напротив, раздор, обособление, враждебность, будучи состоянием противоестественным, есть существо зла. Зло, в качестве распада на обособленные и враждебные части, есть выражение отпадения от Бога. Мерило добра есть универсализм, вселенскость, всечеловечность. И Соловьев, соединяющий в себе натуру мыслителя с натурой духовного борца, ведет в течение всей своей жизни неустанную борьбу против всяческого обособления и эгоизма — против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, «отвлеченных начал», и против обособления и эгоизма в области ре-

лигиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность. Соловьев был вселенским миротворцем. Эта основная духовная устремленность Соловьева имеет совершенно особую ценность в нашу трагическую эпоху анархического развала мира и господства в нем всяческого сектантского фанатизма.

Одна сторона этой духовной широты Соловьева, его стремления обнаружить внутреннюю связь и взаимозависимость там, где обычно господствует противопоставление и противоборство, заслуживает особого упоминания. Это есть вместе с тем центральная идея его религиозной философии; мы имеем в виду идею *Богочеловечества* или — в более общей форме — *Богочеловечности*. Вся история христианского европейского человечества стоит под знаком одного рокового и трагического недоразумения — именно враждебного противопоставления двух вер — веры в Бога и веры в человека, — доходящего часто до прямой и ожесточенной борьбы между ними. По существу вера в человека, в святость и достоинство человеческой личности, конечно, немыслима вне христианства и есть прямой его продукт. Однако, в исторической христианской Церкви была особенно влиятельна тенденция — наиболее ярко выраженная у Августина⁶ — к возвеличению Бога за счет уничижения человека. Поэтому, когда начиная с эпохи Ренессанса пробудилась страстная вера в великое назначение и в творческую мощь человека, — эта вера приняла форму восстания сначала против церковной традиции, а затем и против Бога. Это роковое недоразумение все углубляется в течение последующих веков. Вера в права и свободу человеческого духа, страстный призыв обеспечить человеку условия жизни, соответствующие его великому достоинству, становятся пафосом неверующих, боевым лозунгом в борьбе против христианской веры. Гуманизм отождествляется с богоборчеством. Этот богоборческий гуманизм, в силу таящегося в нем противоречия, обречен был вырождаться в чистый демонизм, и потому в новое, невиданное доселе порабощение и разложение человеческого духа; его последнее проявление на наших глазах есть коммунизм. Христианская мысль начиная с XIX века и особенно в наше время неоднократно пытается *внутренне* преодолеть это роковое недоразумение через религиозное санкционирование того, что правомерно в притязаниях гуманизма. Но все эти попытки остаются внутренне слабыми в силу своего компромиссного характера. Им недостает пафоса пламенной веры, способной двигать горами.

В учении о Богочеловечестве Соловьев первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догма-

тическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом. Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и *откровение о человеке* — и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской правды. Соловьев указывает, что все права человека имеют своим единственным основанием дарованную верующим во Христа *власть быть чадами Божиими*» (Ев. Ин. 1, 12). Богочеловечность Иисуса Христа есть источник потенциальной богочеловечности человека. Торжество правды и силы Бога в явлении Богочеловека Иисуса Христа есть зачаток и залог реального преодоления всяческой порабощенности и униженности человека. И это есть не просто догмат пассивной веры, а цель вселенской творческой активности человека. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа — бессмысленные и губительные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как «плешивой обезьяны» — оправданы, более того — обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника вселенского дела обожения человечества и мира. Как бы ни оценивать систематическое обоснование этой идеи у самого Соловьева, — можно смело сказать, что сама эта идея указывает единственный духовный путь, который может вывести человечество из его нынешнего тупика.

Другое, не менее значительное проявление великого начала всеединства (или, скажем проще, всечеловеческой солидарности) есть общеизвестная установка Соловьева в вопросе об отношении между Восточной и Западной христианской Церковью. Можно сказать, что смысл этой установки остался в общем доселе непонятым и неоцененным. В католических кругах распространено убеждение, что Соловьев просто отрекся от православия и обратился в католицизм. Но и православные по большей части обвиняют его в отступничестве от истины Православной Церкви и в губительном увлечении католическими «ересями». Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который — на короткое время — впал Соловьев). Соловьев никогда — даже в пору наибольшего своего увлечения Западной Церковью — не был католиком и не переставал сознавать себя членом Православной Церкви. Даже самая «католическая» его книга «Россия и Вселенская Церковь» содержит не только (еретическое именно с католической точки зрения) учение о св. Софии, но и явно антикатолическое утверждение, что миряне в силу миропомазания равны епископам, и что их свобода означает некую их верховную власть,

«наравне с папой»⁷. Недаром иезуиты, по инициативе которых была издана эта книга, упрекали его в «мистицизме и вольнодумстве». Наделавшее столько шуму пресловутое причащение в 1896 г. Соловьева в униатской церкви было актом не верующего члена католической Церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя вправе пренебречь канонической преградой между православной и католической Церковью (в чем он, как известно, покаялся в предсмертной исповеди)⁸. Это с полной очевидностью явствует из *одновременного этому акту* письма к французскому писателю Tavarnier⁹, в котором Соловьев признает идею «подчинения церковной власти, как Богу» *зablуждением* и даже *ересью* и предрекает, что огромное большинство разделяющих эту идею при пришествии антихриста перейдут на его сторону. В одной статье 1893 г. он заявляет, что непогрешимое в Церкви «не различимо *видимым образом*», что «дилемму: папизм или духовная свобода — можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью», и что он сам принимает «духовную свободу» (Соч. VI, 401—410)¹⁰. Свою «религию св. Духа» он признает «столь же далекой от ограниченности римской, как византийской, аугсбургской и женевской» (письмо к Розанову 1892 г.)¹¹. В сущности никогда не признавал основного отличительного догмата католической Церкви и непогрешимости Папы Римского, в его точном и полном смысле; он считал только, что единство Церкви требует признания (освященного, по его мнению, традицией первых веков христианства) верховенства авторитета римского первосвященника; единение вокруг этого традиционного центра может каждым осуществляться «в *той мере, какую указывает ему его совесть*» (приведенное письмо к Tavarnier).

Подлинный смысл церковной установки Соловьева вытекает, как указано, из исповедуемого им начала всеединства; с особой, исключительной силой он сознавал это начало именно в отношении Церкви Христовой, как зачатка и носителя всеенского спасения и обожения. Богочеловеческое единство Церкви по самому его существу не может целиком содержаться только в Восточной, или только в Западной церкви, а живет лишь в их — заслоненном греховными человеческими раздорами — нераздельном и потому и *неразделенном* единстве. Соловьев с глубочайшей остротой мистического видения сознавал единый Богочеловеческий организм Церкви в его онтологической глубине *выходящим за пределы* рокового раздора между восточным и западным христианским миром. Для него была совершенно непереносима мысль, что национальное самомнение и культурное обособление фактически вытеснило у людей,

считавших себя верующими христианами, чисто религиозное восприятие всечеловечности Христовой Церкви. Именно на этом он — с честностью истинно независимого мыслителя, преодолел глубоко укорененные в нем самом славянофильские верования. Непререкаемый примат чисто религиозной установки, сознания сверхземного, богочеловеческого и потому всечеловеческого существа Христовой Церкви над всеми земными интересами, над национальными, конфессиональными и культурно-историческими симпатиями, антипатиями и предубеждениями — таков смысл незыблемой церковной установки Соловьева. Перед лицом этого всечеловеческого единства Церкви различие между восточным и западным христианством теряет для него всякое принципиальное значение — примерно так же, как для ап. Павла в Церкви Христовой нет различия между эллином и иудеем. Где это различие превращается в раздор и обособление, и человеческие предубеждения получают псевдорелигиозную санкцию, там совершается измена правде Христовой. Великий христианский принцип, что любовь к брату своему есть мерило любви к Богу, распространяется, по Соловьеву, и на отношение между разными исповеданиями. Быть может, Соловьев в своей богословской мысли недостаточно осознал чисто религиозное и духовное различие между восточным и западным типом христианства и в пылу борьбы против религиозного самомнения славянофилов недооценил своеобразную духовную мудрость восточного христианского богословия (только теперь понемногу открываемую западным христианством); он только — по его собственным признаниям — из личного опыта встреч с западными христианами произвольно ощущал *внутренние* трудности сближения этих двух частей христианского мира. Но что значит этот дефект его мысли по сравнению с величием и истинно христианской правдой его основной установки! Она особенно важна в наше время. Психологически вполне естественно, что в русской эмиграции тоска по родине, любовь к утраченной родной православной культуре произвольно склоняет снова к славянофильскому смешению религиозного чувства с национальным и рискует затемнить и заслонить подлинное, именно сверхнационально-религиозное христианское сознание. Но, с другой стороны, мы живем в эпоху, когда объединение христианского мира, сознание его внутреннего единства перед лицом смертельной опасности от надвигающегося на мир царства антихриста становится вопросом жизни и смерти. Поэтому более, чем когда-либо следовало бы нам осознать спасительную правду принципиальной установки Соловьева. Со времени знаменитой речи Достоевского русский

человек претендует быть «всечеловеком»¹². Слишком часто это остается неоправданной пустой претензией. Но Соловьев был подлинным *всечеловеком* — потому что был подлинным христианином.

Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьева, есть поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, и — что еще важнее — религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. Обыкновенно бросаются в глаза и вспоминаются теперь некоторые частные содержания этого предвидения: «желтая опасность», крушение православной русской монархии, возникновение диктатуры с притязанием на мировое господство и т. д. Все это свидетельствует, конечно, о необычной политической и исторической проницательности Соловьева. Но существенны все же не эти частные предсказания. Единственно существенно и носит характер подлинного пророчества общее предчувствие — среди, казалось бы, незыблемого благополучия мира и беспрепятственного мирного прогресса — надвигающейся на мир чудовищной демонической силы зла... Соловьев был в течение большей части своей жизни типическим человеком XIX века: он не только веровал в неуклонный прогресс человечества — он дал этой вере религиозную санкцию, отождествив прогресс с neodолимым космическим действием вошедшей в мир при Боговоплощении Христовой силы, с верховным метафизическим процессом обожения мира. От этой, вдохновлявшей все его существо веры, он под конец жизни был пробужден каким-то наитием, подлинно аналогичным наитию ветхозаветных пророков. «Наступающий конец мира, — пишет он в 1897 г., — как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух, прежде, чем увидит море»¹³. И уже накануне смерти, в 1899 году он начинает «Повесть об Антихристе» фразой, которая в то время должна была казаться нелепой фантазией и которая теперь производит поистине потрясающее впечатление: «Двадцатый век был веком великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц»¹⁴. Невольно вспоминаются слова апостола: «Когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, и не избегнуть» (1 Фесс. 5, 3).

Еще более значительна та новая религиозная установка, к которой через это предвидение приходит Соловьев. В нем рушится и традиционная теократическая идея объединения, и христианизация мира под верховным руководством Церкви, и отождествление победоносной силы Христовой правды с вне-

шним гуманитарным *прогрессом*. Отказавшись от этих идей, так долго соблазнявших его мысль, Соловьев отчетливо утверждает ныне в героической, эсхатологически определенной установке первохристианской веры. Христовой правде не суждена внешняя победа над миром, внешний успех в мире; Церковь Христова, подобно ее божественному Основателю, побеждает мир, только будучи гонима силами мира и претерпевая скорби. По самому своему существу, именно как духовная сила, противостоящая «князю мира сего», Церковь Христова на земле воплощена в гонимом меньшинстве истинно верующих, в свободной совести которых звучит незаглушимый и недолимый голос правды Христовой:

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет незаглушен,
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла,
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь мира осужден и все его дела¹⁵.

Эсхатологическая вера последних лет Соловьева, поскольку она выражена в отчетливом утверждении хронологически-исторической близости конца мира и событий, предсказанных Апокалипсисом, быть может, есть тоже некоторое рационалистическое упрощение сложности и неисповедимости судеб мира; в этой форме она прямо противоречит слову Христа о неведомости срока конца мира. Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в XIX веке напоминания Соловьева об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различении между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды — и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике. В атмосфере нашей трагической эпохи, требующей непоколебимой веры в верховную силу Христовой правды, — веры, не питаемой никакими иллюзиями и потому не смущаемой их крушением, — нельзя преувеличить всего духовно оздоравливающего значения этого последнего религиозного достижения Соловьева.





В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Русские мыслители и Европа

<отрывок>

<...> В одной из ранних своих статей, «Философские начала цельного знания», Соловьев говорит: «Субъектом исторического процесса является *все человечество* как действительный, хотя и собирательный организм». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и определяла постановку у него исторических вопросов: Соловьеву совершенно чуждо и «почвенничество», исходившее от размышлений над идеей и задачей России, чуждо было и западничество, не выдавшее ничего дальше Европы. Широкие перспективы, в которых всегда ставились исторические вопросы для Соловьева, определяли всемирно-историческую точку зрения его, решительно освобождали его от западнического или славянофильского провинциализма. Склонность к широким обобщениям и часто даже к схематизму ослабляет ценность его построений, но все же всемирно-историческая установка сообщала его мысли чрезвычайную широту и значительность.

Уже в первой своей большой работе Соловьев занят Западом как таковым, — а именно его философским кризисом. Очень ярко и выпукло, хотя нередко стилизуя и упрощая, изображает Соловьев развитие философской мысли на Западе, диалектически приходящей к выводам, которыми давно обладал Восток. Это не возвышает, однако, Запад, ибо для него эти выводы есть итог блуждания, есть отказ от гордой веры в исключительную силу разума. «В основу этой книги, — пишет здесь Соловьев, — легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания *окончила свое развитие*». Переход к «цельному знанию», столь увлекавшему самых разнообразных русских мыслителей, дает Соловьеву силу свободного и в то же время спокойного отношения к филосо-

фии Запада. В замечательной своей книге «Критика отвлеченных начал» Соловьев пытается изнутри преодолеть господство разобщенных и потому «отвлеченных» начал и вернуть их к «цельному знанию», к «положительному всеединству в жизни, знании, творчестве». Частные начала, обособившиеся элементы всеединства, развиваясь в своем обособлении, становясь отвлеченными, должны вернуться к всеединству, от которого они отпали...

Запад в своей цивилизации тоже представил такое обособленное развитие, тоже оторвался от всеединства. В статье «Три силы» Соловьев противопоставляет Запад — мусульманскому Востоку: два противоположных и в своей отдельности «отвлеченных» начала управляют их историей (начало свободной множественности и начало единства, солидарности). Но единство человечества как субъекта истории восстановится лишь при действии третьей силы, которая должна «примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов». Между Западом и мусульманским Востоком, как носителями первых двух сил, выдвигается славянский мир, которому и предстоит важнейшая всемирно-историческая задача восстановления единства. Такова схема, которой в это время (1874) следует Соловьев. Тут же найдем мы попутно и критику Запада. «Если мусульманский Восток, — читаем здесь, — совершенно уничтожает человека и утверждает бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к *исключительному утверждению безбожного человека*». Это утверждение человека «превращает его в божество, создает крайний индивидуализм, а потому и атомизм». «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — последнее слово западной цивилизации. Она выработала формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом». Тут же Соловьев договаривается до мысли, что «мусульманский Восток выше западной цивилизации».

Несколько позже, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881), Соловьев писал уже о том, что следует вдумываться в «великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации». В всемирно-исторической

перспективе односторонности Запада диалектически были необходимы как «полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры». Во французской революции «ясно обозначился существенный характер западной цивилизации, цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах». Историю и диалектику западной цивилизации Соловьев в это время строит так же, как строили и славянофилы, — усматривая в католицизме господство внешнего понимания христианства и подмену идеала Царства Божия идеалом теократии, подчиняющей себе мир и властвующей над отдельным человеком. Протестантизм, впадая в противоположную крайность, выдвигает начало свободы, становится в силу этого крупнейшим фактором западной истории, но вместе с тем неизбежно переходит в крайний рационализм. «Историческое крушение рационализма — неудачи французской революции и германской философии — было лишь выражением его внутреннего противоречия, — противоречия между относительной природой разума и его безусловными притязаниями».

Диалектика западной цивилизации уже вскрыла всю ее пагубную односторонность, — но односторонность, хотя иного характера, усматривает ныне Соловьев и на Востоке. Восток, сохранив в полноте и цельности истину Христову, «не дал ей реального выражения, не *создал христианской культуры...* собственно человеческий элемент оказался слишком слабым и недостаточным, христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма Бога и мира». В силу этого «христианская истина, *искаженная* и потом *отвергнутая* человеком западным, оставалась *несовершенной* в человеке восточном». В этой знаменательной формуле, выражающей взаимоотношение католичества, протестантизма и Православия, Соловьев уже усматривает некую взаимную диалектическую их связанность. «Оба направления (Запад и Восток), — пишет он здесь же, — *не только не исключают друг друга*, но совершенно *необходимы* друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве». Нетрудно убедиться, что это и есть уже совершенно новая точка зрения, далеко уводящая Соловьева и от славянофилов, и от Достоевского; здесь уже выражена с полной силой новая философия истории, развивающая до конца тему о единстве всемирно-исторического процесса, а следовательно, о диалектической связанности отдельных звеньев. Это

уже не учение об исторической миссии народов, выполняемой одним в смене других: на этой почве, как мы видели, как раз и развилось у нас раньше учение об особой роли России, «снимающей» все противоречия Запада. У Соловьева уже в это время (т. е. даже до его «утопического» периода) христианский Восток и Запад *взаимно необходимы* и лишь в своем сочетании могут разрешить задачу истории как всемирно-исторического процесса. В «Трех речах о Достоевском» (1881—1883) Соловьев развивает свои мысли, не замечая или не желая заметить, что он утверждает нечто совершенно иное, чем то, что думал Достоевский. Пушкинскую речь Достоевского Соловьев обращает в сторону примирения христианского Востока и Запада, а затем, явно уже отклоняясь от Достоевского и намечая то, что он впоследствии развивал в замечательных статьях «Великий спор и христианская политика» (1883), Соловьев видит задачу примирения «как бы включенной в внутреннюю судьбу России: польский и еврейский вопросы в России ставят проблему примирения с латинством и с нехристианским Востоком как «внутреннюю русскую задачу». Вся эта постановка вопроса, неожиданная и далекая от Достоевского и славянофилов, есть развитие, однако, идеи «христианской политики» в свете всемирно-исторической перспективы. Чтобы не усложнять изложение, проследим лишь новую постановку вопроса об отношении России и Запада у Соловьева. Идея «взаимной необходимости» христианского Востока и Запада развивается с особенною яркостью в статьях «Великий спор и христианская политика», где мы находим уже такую формулу: «На христианской почве человечеству грозят опасности с двух сторон: неподвижность Востока и суетность Запада». Собственно, уже в 1881 году в статье «О духовной власти в России» Соловьев считал Православие лишенным «действенности», — а теперь он пишет и так: «Восток, православный в богословии и *неправославный в жизни...*» «Церковь не есть только святыня, она есть также власть и свобода», — пишет тут же Соловьев, находя в Православии только охранение святыни. Католицизм тут не только равноценен для него с Православием, но даже стоит для него выше. Все неправды папизма, которые признает Соловьев, не упраздняют для него его истины, — и он приглашает «все свободные силы человечества» забыть о своих правах и обратиться к своим обязанностям — «добровольно и по совести выполнить то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и политики. Здесь конец великого спора и начало христианской политики».

Существенны во всем этом построении два пункта. С одной стороны, идея «вселенской культуры», о которой говорил Соловьев раньше, приобретает явно теократические черты: Соловьев ставит тот самый вопрос о «новом средневековье», который в разных направлениях так остро и настойчиво был выдвинут в последнее время (см. об этом дальше, при изложении идей Н. А. Бердяева). Целью «христианской политики» признается «свободное единение человечества в Церкви Христовой», но эта цель мыслится осуществимой не через какое-либо *национальное* движение (как это было у Достоевского), а через собиране христианского общества в живое единство. Проблема восстановления церковного единства выдвигается на первое место, — и Соловьев отдает все свои силы, всю свою энергию на то, чтобы содействовать разрешению этого вопроса. Само собой разумеется, что противопоставление Запада и Востока для него не только падает, но взаимная необходимость одного в другом толкуется почти провиденциально. Соловьев становится «западником» в том смысле, что начинает очень высоко ценить христианский Запад, все более умаляя Восток, в характеристике которого он не идет дальше признания его заслуг в деле «сохранения церковной истины». По этому поводу у нас не раз и справедливо указывалось, что Соловьев, в своем стремлении разыскать условия восстановления церковного единства, с присущим ему схематизмом неверно и неполно характеризует Православие. По справедливому замечанию кн. Е. Н. Трубецкого (в его книге о Вл. Соловьеве, т. 1, с. 482), «различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действительно, а в том, что на обеих половинах христианства действительность Божеского начала в человеке понимается различно... Для Запада Церковь есть прежде всего духовная власть; для Востока она прежде всего — таинственный дом Божий, где совершается богочеловеческая мистерия...» Мы не будем входить сейчас в обсуждение этой темы и отметим только, что католические симпатии Соловьева, его утопические планы совершенно изолировали его от русского общества, и доныне еще нет никого, кого вдохновили бы эти мечты Соловьева. Любопытно, впрочем, проследить, как в новой утопии Соловьева России отводится снова исключительная роль (при условии «акта самоотречения» и соединения с Римом). Кн. Е. Н. Трубецкой даже думает, что Соловьев «отчасти потому преувеличил значение Рима папского, католического — что видел в нем единственно возможное, незаменяемое основание для третьего,

московского Рима, о котором он мечтал». Не знаю, прав ли здесь кн. Трубецкой для всего «утопического» периода в творчестве Соловьева, ибо лишь первые его работы отмечены этими остатками славянофильства. В французской работе «La Russie et l'Église universelle» Соловьев действительно писал: «Историческое назначение России — доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу» — но эти надежды на Россию *toto genere* отличны от идеи «третьего Рима», который невозможен ведь, если сохраняется значение «первого Рима». Теократическая миссия русского государства, имеющего предоставить свою мощь к услугам папы, по мнению Соловьева, внутренне связана с учением славянофилов, что Россия имеет всемирно-исторические задачи (V, 236), но это, конечно, натяжка. Учение и утопия Владимира Соловьева, конечно, восходят корнями к идее всемирно-исторического значения России, но эта идея, как мы знаем, была присуща не одним славянофилам; то же, что так глубоко и изначально у последних — чувство, что именно Православие есть почва и основа всепримиряющего и органического синтеза, именно это как раз и отбросил Соловьев. Скорее уж Соловьева можно сближать, в его учении о всемирно-исторической роли России, с почвенничеством, в котором не одно Православие, но самая русская «почва» заключает в себе основы всеохватывающего синтеза. Любопытно, что, характеризуя Православие как созерцательное и охранительное христианство, Соловьев высоко ценит *русскую мощь*, крайне важную для него в его утопии.

Теократическая утопия Соловьева очень интересна* и в ряде черт связывает Соловьева с различными течениями русской мысли, но мы хотели бы еще остановить внимание читателя на замечательных статьях Соловьева (т. V) под общим названием «Национальный вопрос в России». В этих статьях Соловьев высказал много замечательных и проникнутых истинным христианством идей, — но его новое «западничество» не щадит ничего в идеологии национализма, не видит в нем никакой правды. Он видит в народности только «природную и историческую» силу, призванную служить «высшей идее», — и не видит в ней самой никакой *идеи*, не видит в ней ничего вечного. Это нечувствие своеобразия народности и недооценка

* Отсылаем читателя к книге кн. Е. Трубецкого (Т. I. Гл. XV). См. также книгу Стремоухова (*Streмоухов W. Soloviev et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935*).

ее напоминают гегельянскую философию истории с ее глубочайшим имперсонализмом, и Соловьев, который иногда (в этих же статьях) глубоко подходит к проблеме народной индивидуальности, слишком все же занят примирением «вселенской культуры» со своеобразием народности и часто упрощенно и поверхностно понимает последнее. Он движется в альтернативе «самопоклонение—самоотречение», как будто она исчерпывает пути исторической жизни. Соловьев прав в своей борьбе против узкого национализма, он прав в своем призыве «религиозно взглянуть на Запад» и с любовью принять в свое сердце Запад, но его теократическая утопия как бы ослабила его духовное зрение и привела к односторонней оценке Православия и путей России как стране Православия. Соловьев часто прав в своей критике и так часто не прав в своих положительных утверждениях.

Но пришла пора — и в самом Соловьеве произошло крушение его утопии, его теократического замысла*. Он разочаровался в русском обществе, в русской государственности, в России вообще. Он склонен был трезво уже смотреть и на Запад; в одном из пасхальных писем (1899) Соловьев пишет о духовном оскудении Запада, об исторической его односторонности, о том, что на Западе все более и более забывают о Боге. И он с тоской спрашивает: «Есть ли такая мировая сила, которая могла бы истинным соединением соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, истину Востока с истиной Запада?» Соловьев не отказывается и здесь от всемирно-исторической задачи, как она стояла перед ним еще в ранние годы, он лишь усомнился в осуществимости своей утопии, и недаром в его «Повести об антихристе» представители православия, католичества и протестантизма сближаются уже в самом конце истории, а за ее пределами совершается и их соединение.

В предсмертной статье, вспоминая своего отца-историка, Владимир Соловьев сочувственно воспроизводит его мысль, что «всемирная история внутренне кончилась». «Сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время, — пишет тут же Вл. Соловьев, — и теперь совпала с целым земным шаром». Идея единства исторического процесса, всемирно-историческая «установка» у Влад. Соловьева как основная и характерная особенность его мышления сохранилась в нем до конца дней.

В истории вопроса, нами изучаемого, Влад. Соловьев занимает совершенно особое место по той широкой постановке во-

* См. очень важные подробности у кн. Е. Трубецкого (Т. II).

проса, которую он дает. Его теократическая утопия и разочарование в ней, его страстное и напряженное устремление к восстановлению церковного единства остались памятником его высокой христианской настроенности, но они не имели отзвука в русской душе, не вызвали в ней симпатии и энтузиазма. Соловьев остался здесь совершенно одинок. Но другое в нем — его христианский универсализм и всемирно-историческая направленность духа, его удивительная способность всечеловеческой отзывчивости, конгениального понимания всех эпох, всех народов остались живым и плодотворным наследством, которым воспользовалось уже и воспользуется еще много поколений. В Соловьеве проблема России окончательно освобождается от антизападничества; невозможно здесь идти с Соловьевым до конца, но сознание неразрывности религиозной связи с Западом в свете идеи единства истории войдут в русскую душу, как творческое семя, всходы которого еще увидит русская жизнь. Соловьев окончательно освобождает нас от исторического провинциализма, и если он остался под его властью как раз в понимании Православия, то его собственная личность, его разностороннее творчество, свободное от эклектизма и все больше развертывавшее силу органического синтеза, ему присущую, — свидетельствуют ярко и непререкаемо о подлинном универсализме Православия. Соловьев еще долго будет светить русскому сознанию, и самые ошибки его будут лишь ярче подчеркивать его изумительные творческие достижения и его огромные заслуги в усвоении Россией всемирно-исторического сознания. История открыла нам путь к всемирно-историческому действию; «провинциализм» России окончательно исчезает. Тем более нужно и дорого выпрямление всемирно-исторического сознания.





А. А. НИКОЛЬСКИЙ

Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев

<ОТРЫВОК>

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Определение общего характера и значения философии Соловьева. Что из его воззрений может считаться органическими частями его миросозерцания и что может считаться лишь ее случайными, преходящими элементами. Рационализм и мистицизм в философии Соловьева. Соловьев как творец умозрительной философской системы. Его значение в этой области для западноевропейской философии, с одной стороны, для русской — с другой. Религия как центральный пункт и жизненный нерв всей философии Соловьева. Выдающееся значение Соловьева на почве рационального объяснения откровенных тайн христианской религии. Глубокая аналогия деятельности и личности Соловьева с деятельностью и личностью знаменитого христианского апологета III века — Оригена. Соловьев как русский Ориген XIX века и его значение как такового в настоящем и будущем русской философской мысли

Мы слишком долго останавливались на подробном изложении произведений Соловьева, чтобы нужно было подводить подробные итоги его философии, устанавливать связи, соединять в одно целое главные тезисы его философского мировоззрения. Мы считаем поэтому необходимым ограничиться указанием лишь тех пунктов философии Соловьева, которые, без всякого спора об этом, могут быть признаны неотъемлемыми от его мировоззрения и вместе с тем наиболее характерными

для него. Какие же из воззрений Соловьева мы можем признать неотъемлемыми от его мирозозерцания? — Нам нет нужды много распространяться о том, что общественно-исторические воззрения Соловьева ни в каком случае не могут считаться органически неотделимым звеном в составе его философии. Эти воззрения зависели не только от его теоретическо-философских убеждений, но и во многом от посторонних причин, — от веяний времени, от личных обстоятельств жизни; да притом здесь, как мы видели, у Соловьева и не было устойчивости в воззрениях: славянофил в 70-е годы, он в 80-е становится яррым противником славянофильского учения. — Итак, что же остается считать устойчивым, непреложным и неотделимым звеном его системы? Очевидно, что только его философско-богословские воззрения. Но что в этих философско-богословских воззрениях Соловьева мы можем считать коренным, центральным пунктом? Нет сомнения, что основным пунктом всей философии Соловьева, ее жизненным нервом мы можем считать христианскую религию. В этом нет оснований сомневаться, — недаром в этом сходятся все критики, даже такие противоположные по своему мировоззрению и отношению к Соловьеву, как князь Трубецкой и Лопатин, с одной стороны, Радлов и Спасович — с другой. Но в каком же отношении к религии стоял Соловьев, кто он был более — богослов или философ? Нет сомнения, что в источниках своей философии и ее методе он был более философ, чем богослов. В построении своей системы он исходил из философских посылок, но в своей деятельности он встретился с данными религии; и, обладая, как мы уже не раз замечали, умом в высшей степени синтетическим, он соединил данные религии с методами и проблемами философии, построил величественную умозрительную систему, в которой путем диалектики сделал попытку осмыслить главнейшие догматы религии. — Чего же он достиг этим и какое внутреннее значение нужно признать за этим его делом?

Мы не можем сказать, чтобы он достиг своей пели: религия есть прежде всего дело живой веры, а не отвлеченного знания, и разложить ее анализом мысли, и свести ее на данные рассудка — дело, безусловно, безнадежное и в своей основе, и в своих результатах. Еще не было примера в истории философии, да, без сомнения, и не будет, чтобы рационализму удалось удовлетворительно для человеческой души решить все мировые вопросы, разъяснить все великие загадки; сколько бы рационализм ни представлял решений этих вопросов, разъяснений этих загадок, человечество никогда не удовлетворится этими

решениями, ибо оно всегда будет видеть, что решения и объяснения рационализма далее игры в логические понятия не идут, что рационализм не дает истинного объяснения истории мира, а лишь конструирует эту историю и ее объяснение. Соловьев же забыл об этой узкой, но характерной черте рационализма и, пленившись блестящими конструкциями рационалистических систем, еще лишний раз построил такую же конструированную систему мира в строго рационалистическом духе, какую не один раз строили его многочисленные предшественники, особенно немецкие метафизики первой половины XIX века.

Но, говоря здесь, что Соловьев создал конструированную систему мира в рационалистическом духе, мы можем вызвать у многих естественное недоумение: можно ли признавать Соловьева рационалистом, когда его так принято считать мистиком? — Недоумение это вполне разрешается тем, что Соловьев мистик лишь в указании источников познания Абсолютного, но не в самом процессе своего философствования; здесь он чистый рационалист, и мистицизм его преспокойно остается на ограде его философии — не как звено цельного здания и не как плодотворное семя для роста и развития его философской системы, а как дорогой, но не действенный алмаз, оставшийся лежать вне здания, на ограде его, самое большее — в окне его. — В своем построении философской системы Соловьев, повторяем, был безусловным рационалистом; и потому при окончательном суждении о его философии мы можем и должны оценивать его как одного из многих творцов идеалистических систем. — Но каковы же здесь его значение, и роль?

Чтобы нам не впасть в ошибку, мы должны точно установить себе определенную точку зрения в деле оценки наших русских мыслителей. Дело в том, что к ним нельзя прилагать одного масштаба для оценки: необходимо производить оценку их с различных точек зрения: во-первых, по отношению ко всему целому развитию философии, а затем уже — совсем по другому масштабу — по отношению к истории нашей, русской, философии. Только производя оценку известного мыслителя по этому двойному масштабу, мы можем надеяться получить более или менее верное представление о значении известного мыслителя; если же мы смешиваем перспективные точки зрения и будем оценивать по одному масштабу явления, подлежащие оценке с различных точек зрения, мы рискуем получить самое превратное мнение об оцениваемом мыслителе. Какова же должна быть оценка Соловьева по двум указанным нами масштабам?

Нет сомнения в том, что если мы станем определять значение Соловьева в общей истории философии, то мы не можем представить особенных его заслуг, и не можем даже защитить его оригинальность. Дело в том, что все частные положения его философии были давно уже известны Западу, прежде чем они появились в системе Соловьева. Возьмем ли его учение о мистическом восприятии, мы увидим тождественное учение у неоплатоников; возьмем ли учение о «Сущем Всеедином», опять мы найдем его и у неоплатоников, и у новейших немецких метафизиков; возьмем ли наиболее характерное учение Соловьева о мировой душе, опять найдем прототип этого учения и у Шеллинга, и у Маймона, и даже в глубокой древности — у отца идеализма Платона; в самом изображении Соловьевым всемирно-исторического процесса развития вселенной, в самих понятиях хаоса и первоматерии также можно усмотреть близкие аналогии с учением представителей немецкой пантеистической метафизики: в отношении взглядов на христианство — тоже самое большое сходство с теми же философами, особенно с Шеллингом. — Одним словом, говорим мы, все части философии Соловьева — и основные тезисы, и частные пункты ее — были уже известны западной философии и до появления на свет системы Соловьева; все эти тезисы уже входили или звеньями, или клиньями в какие-либо системы европейской философии, и потому-то философия нашего мыслителя никак уже не могла показаться Западу «новым словом».

Другое дело по отношению к русской философии: здесь система Соловьева сказала свое «новое слово» и сделала «новое дело» — то, чего до нее не было, а именно: она представила собою, впервые на русском языке, глубоко продуманную философскую систему, хотя и создавшуюся на почве западных понятий и западных исходных точек философии, но представляющую собою в своей сущности органическое целое и потому дававшее цельное мирозерцание. — И с этой точки зрения мы можем сказать, что значение Соловьева для русской философии было выдающимся: *он был первым нашим самостоятельным философом, создавшим цельную, глубокомысленную философскую систему* и вместе с тем *глубоко критически относившимся ко всем явлениям иностранной философии* и подвергнувшим основательному разбору все односторонние направления, господствовавшие в истории русской мысли в эпоху вступления Соловьева на философское поприще. И нет сомнения, что его критика этих односторонних направлений, особен-

но позитивизма, представляет собою одну из прямых и очень серьезных заслуг Соловьева перед делом русской философии*.

Соловьев окончательно дискредитировал позитивизм и материализм в глазах всех мыслящих людей и этим самым расчистил почву для появления у нас глубокомысленных идеалистических систем: и с одной этой стороны значение Соловьева так велико, что мы смело можем вести с него новый период истории русской философии. Но Соловьев не только подверг уничтожающей критике односторонние направления западной философии, но и — как справедливо сказал один из его критиков (проф. Лопатин) — первый из всех русских мыслителей стал писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах, независимо от всяких мнений; и потому-то мы должны признать такое важное значение за его трудами. Его первая философская работа — «Кризис западной философии» — может считаться и кризисом в истории русской философии; и с года ее появления в свет (1874) с большим основанием можно вести начало нового, критического, периода истории русской философии.

Но не одну критику позитивизма, не одно глубоко самостоятельное и критическое отношение к западноевропейской философии, не одно создание первой целостной философской системы мы должны поставить в заслугу Соловьеву. Нет, его заслуга гораздо глубже: есть такая сторона в деятельности Соловьева, которая имеет вечное, непреходящее значение и которая делает его философию глубоко интересною не только для нас, его соотечественников, но и для всего христианского человечества. Соловьев велик, имеет полное право на внимание к нему всего христианского человечества не как философ, а как христианин, пытавшийся еще раз, в тысячу и первый раз на протяжении девятнадцати веков, осмыслить мысль философа все великие мировые вопросы, решение которых дано христианством. Соловьев будет иметь вечное значение как христианинствующий мыслитель, пытавшийся продумать мыслью те великие догматы, которые он на веру принял от христианства. На этой почве христианствующей философии мы и должны установить значе-

* Тот факт, что Соловьев в своих основных взглядах на процесс развития западноевропейской философии стоит в большой зависимости от первых славянофилов (Киреевского и Хомякова), не может сильно умалить его значения: заслуга Соловьева в том, что он привел в целое и развил в систему те критические воззрения на западноевропейскую философию, которые славянофилами высказывались лишь отрывочно.

ние философии Соловьева; и значение его здесь очень велико: оно может быть приравниваемо лишь к самым выдающимся церковно-историческим явлениям. Мы можем найти лишь в отдаленном прошлом христианской истории глубоко аналогичное явление, глубоко аналогичное имя: это имя было Ориген; это явление — была деятельность Оригена как великого апологета христианства.

Трудно подыскать эпохи, столь различные между собою, как эпохи III и XIX веков нашей эры, и вместе с тем еще труднее подыскать имена, столь близкие и родственные между собою — и по внутреннему достоинству их носителей, и по характеру деятельности этих последних, — как имена христианского апологета III века Оригена и христианствующего философа XIX века Владимира Соловьева. Эллинско-еврейское общество Александрии III века и русско-европейское общество России XIX века — что, казалось бы, может быть общего между этими столь различными обществами?.. А между тем из этих столь различных обществ, из этих столь отдаленных эпох вышли деятели, столь близкие друг к другу. Что же было общего, что объединяло этих деятелей, живших в столь различные эпохи и в столь различных местностях? Христианство и его тайны, с одной стороны, желание осмыслить эти тайны — с другой. Вот что прежде всего объединяет Оригена и Соловьева, вот что общего между этими христианскими мыслителями, жившими один от другого на протяжении шестнадцати с половиной веков*. Они оба были глубоко верующими христианами и оба были проникнуты стремлением понять и умом, а не только воспринять сердцем, истины христианства.

Но не в одном этом, не в исходных только точках мировоззрения, можем мы усмотреть сходство и аналогию между Оригеном и Соловьевым. Нет, сходство мы находим и в общем характере деятельности этих лиц, и в целях их, и в средствах, и в результатах их деятельности, и даже в характере их ошибок, и в уклонении от истины, и, наконец, даже в том отношении, которое Вселенская Церковь имела и имеет к Оригену и которое она может иметь к Соловьеву. Разберем по порядку все эти сходные черты между двумя великими мыслителями-христианами. Прежде всего скажем о характере и цели деятельности их. Нет сомнения в том, что здесь мы можем констатировать полное сходство между ними: деятельность Оригена была

* Время рождения Оригена — приблизительно 185 год, а смерти — 254 год.

бесспорно — прежде и более всего — апологетическая: защитить христианство от нападок язычников, с одной стороны, и оградить Церковь от разложения, вносимого еретиками, — с другой. Но, собственно, к тому же сводится и деятельность Соловьева — к защите основ и идеалов христианства от современных отрицателей его — язычествующих философов, христиан по имени, язычников по убеждению, и — к укреплению внутренней ограды Церкви от посягновения современных еретиков. Как сходны были у обоих апологетов цели отрицательного характера, так же были сходны и цели положительного характера; этими положительными целями было — просветить стремящихся к ограде Церкви Божией и уже находящихся в ней. Ориген и по самой своей профессии, и по своему первоначальному положению в христианской Церкви и был именно учителем готовящихся воспринять тайны Церкви Божией (катехизатором), но и Соловьев ставил своею прямою целью просветить светом истины тех своих современников, которые хотя и считались христианами по имени, но на самом деле являлись чистыми язычниками не только по своим теоретическим убеждениям, но часто и по своей жизни. Быть для этих христиан, не знающих Христа, проповедником Вечной Истины, дойти до этих ослепленных сердец, служить пред ними, по выражению одного критика, литургию оглашенных, т. е. быть для них тем же огласителем, катехизатором, кем был в свое время для христиан III в. Ориген, — все это для русских интеллигентов XIX в. выполнил Соловьев.

Одинаковые цели обоих апологетов достигались обоими и средствами одинаковыми — путем рационального выяснения тех истин, которые составляли камень преткновения для колеблющихся членов христианства. Рационализм — вот что особенно сближает обоих апологетов, древнего и нового христианства, и вот что, бесспорно, составляет сущность их умственного склада. И Ориген, и Соловьев были чистые рационалисты, несмотря на весь мистицизм их натур. — Все, что нам известно о направлении богословско-экзегетической школы древней Александрии, воспитавшей Оригена, дает основания приписать ей характер крайнего рационализма; но совершенно то же самое, без всякого колебания, мы можем приписать и той немецкой идеалистической метафизике, которая более всего влияла на Соловьева и дала ему схему для построения своей собственной метафизики: рационализм ее вне всякого сомнения. Исходя из рационалистической философии, оба сравниваемых нами христианских апологета и сами представляли собою самые яр-

кие типы рационалистов — и в своем отношении к Слову Божию, и в своем стремлении все объяснить соображениями и доводами рассудка, все выразить логическими понятиями, даже то из откровенного Богом, что может быть принимаемо лишь верою.

Отсюда и уклонения от строгой церковной догмы у обоих писателей-апологетов носят одинаковый характер: они оба уклонялись от истины тогда, когда благодаря своему рационалистическому складу мышления хотели выяснить вопросы, не подлежащие компетенции рассудка (для Оригена — вопрос о соединении естеств во Христе, для Соловьева — вопрос о творении из ничего).

Сходясь в общем характере своей деятельности, в своих целях, и средствах, избираемых для достижения этих целей, сходясь, далее, в характере своих уклонений от вселенской истины, оба наших великих апологета сходились даже в частных, индивидуальных чертах своих характеров: они оба были пламенными, ревностными учителями и глашатаями истины, людьми, проникнутыми самым горячим стремлением провести в жизнь и свои высокие идеалы, свои возвышенные убеждения. Горя духовной ревностью быть свободными духом, оба они вместе с тем были убежденными аскетами. И аскетизм их был так последователен и прямолинеен, что у одного из них (Оригена), как известно, выразился в самой резкой форме, противной природе и законно осужденной Церковью, а у другого (Соловьева) выразился в жизни, полной лишений, тревог и решительного презрения ко всем ее удобствам и условностям.

Наконец, глубокую аналогию видим мы и в отношениях к обоим апологетам Церкви: и Ориген, и Соловьев умерли в общении с Церковью, но и при жизни их, и после смерти их, не без основания, многие, и в том числе представители Церкви, считали далеко не православными — прямо еретиками. Против Оригена, как известно, даже и при жизни его и, особенно, после смерти, неоднократно собирались Соборы, на которых его сочинения формально были осуждены как еретические. В наше время Соборы более не созываются, но нет сомнения, что если бы они собирались и рассматривали произведения христианских мыслителей, то и сочинения Соловьева во многих своих пунктах были бы осуждены Церковью, хотя его самого, может быть, и не признали бы еретиком, как не признали еретиком в свое время и Оригена, несмотря на то что его сочинения были признаны еретическими. Но аналогия отношений Церкви к обоим апологетам простирается далее: осуждая некоторые пун-

кты сочинений Оригена, Церковь признавала за другими его пунктами значение глубоких и истинно православных разъяснений таинственных догматов христианства и нередко пользовалась этими православными тезисами его учения для своей борьбы с еретиками. И нет сомнения, что и в будущем многими из апологетических трудов не только Оригена, но и нашего отечественного апологета — Соловьева будут пользоваться и те христианские мыслители, которые себя считают безусловно православными, а обоих наших апологетов еретиками или даже вовсе не христианами.

Мы рассмотрели те стороны деятельности и те черты личностей наших апологетов, в отношении которых мы можем установить строгую аналогию между ними. Мы видели, что они и в своей деятельности, и в своих личностях представляются настолько близкими и сродными друг другу, что мы смело, без всякой натяжки, можем нашего почившего мыслителя называть русским Оригеном XIX века.

Итак, каково же значение Соловьева как нашего Оригена XIX века? О значении его в настоящее время мы уже говорили; нам остается сказать, каково его значение в будущем развитии русской философской мысли. Это значение Соловьева в будущем нам представляется в таком виде.

Пройдут годы, десятки лет, может быть, даже сотни лет; память о Соловьеве как публицисте исчезнет; позабудутся все его здесь несправедливые антипатии, позабудется недостаток беспристрастия, объективности в исследовании историко-общественных явлений; позабудутся также и все его недочеты и промахи в области вопросов исторических, юридических и экономических, но память о нем как о глубокомысленном философе, пытавшемся проникнуть в тайны Божественного мира, старавшемся осмыслить и решить с точки зрения разума все великие мировые вопросы, разгадать все великие загадки, вечно предстоящие человеческому уму, останется. Правда, люди будущего, наши потомки, будут знать, что Соловьев не решил этих вопросов, но они извинят его за это, ибо они будут знать, что эти вопросы и неразрешимы, и не могут иметь другого решения, кроме того, которое принесено людям с неба. Но в том и великая заслуга Соловьева, что он все-таки решал эти вопросы, что он от вопросов повседневных обращался к великим и вечным вопросам духа, и чрез то очищал людей, призывая их «внутрь себя». — Правда, люди будущего будут знать и то, что Соловьев приступил к испытанию и исследованию тайн Божиих с меньшим смирением и с меньшею верою в Слово Божие,

чем этого можно было бы ожидать от верующего христианина, и с большим доверием к силе отвлеченного рассудка, чем это следовало бы допустить с точки зрения строго логических требований философии, но и в таком случае все же за Соловьевым останутся слава и значение русского Оригена XIX века.





Ю. Ю. БУЛЫЧЕВ

Владимир Соловьев и русское культурное самосознание

Важное, многогранное значение личности и творчества В. С. Соловьева в культурной жизни России второй половины XIX—начала XX в., а также характер серии «Русский Путь» делают необходимым заключить второй том «Вл. Соловьев: pro et contra» статьей, посвященной уяснению места выдающегося мыслителя в рамках не только его времени, но в контексте многовековой работы самосознания отечественной культуры.

Вполне понятно, что ограниченный объем статьи позволяет дать только общий концептуальный очерк сложных и тонких вопросов, составляющих тему, обозначенную в названии нашего заключения. Однако недостаточно ясное понимание культурно-исторической миссии Соловьева, обилие мировоззренчески противоположных мнений на этот счет, сложившихся в прошлом и обширно представленных в настоящем издании, и вместе с тем исключительная актуальность поднятой темы для развития русской мысли, жизни и культуры заставляют автора пойти на риск очеркового схематизма и фактологической сжатости.

Начать уместнее всего с констатации недостаточности аналитического внимания именно к национально-культурной природе и значимости идейного наследия Вл. Соловьева со стороны многих видных наших мыслителей. Так в своем, ставшем почти что классическим, историко-философском обзоре пути русской мысли о. Василий Зеньковский практически не касается отечественных культурных предпосылок и духовно-общественного значения творчества Соловьева, рассматривая это творчество с точки зрения теоретико-философской. Н. О. Лосский в «Истории русской философии» знакомит читателя с национально-культурным планом идейного наследия Соловьева, од-

нако, главным образом, на уровне комплиментарного изложения воззрений самого мыслителя. Сравнительно более конкретно и неоднозначно говорит о связи Соловьева с традиционными началами русской культуры о. Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия». Но и здесь автор ограничивается отдельными общими суждениями и характеристиками без определенных и вполне ясных выводов. Такого рода частные, порой весьма содержательные, но обычно полярно противоположные оценки, далекие от целостного понимания собственного места и значения воззрений Вл. Соловьева в историческом бытии русской культуры, читатель может найти в работах И. М. Андреева, И. С. Аксакова, М. М. Тареева, Е. Н. Трубецкого, К. Н. Леонтьева, А. А. Никольского, собранных в данном томе. Причем при концептуальной непроясненности этого вопроса в общественном сознании получила распространение весьма положительная оценка творчества мыслителя и самой его личности. «Личность Вл. Соловьева, как правило, переживалась в обществе в духе большого почитания, если не прямо преклонения; и это — даже у тех, кто вовсе не разделял его религиозно-философских взглядов», — вполне справедливо заключает А. Ф. Лосев¹.

Сопоставляя суждения весьма различных авторов, писавших и пишущих о Соловьеве, мы встречаемся с удивительным общественно-психологическим феноменом: при солидарном признании *существенно смутного*, во многом *нехристианского* и *нецерковного* духовного опыта Соловьева, при решительном несогласии с целым рядом основополагающих принципов его мирозерцания (особенно часто с пантеистической метафизикой всеединства, имперсоналистическими ориентациями в антропологии, хилиастическим смыслом концепции Богочеловечества, утопией Вселенской теократии, апологетикой католицизма, чрезмерно критическим отношением к национальным традициям и культуротворческим качествам русского народа) многие значительные отечественные мыслители без очевидных *теоретических оснований* признают исключительную ценность философского вклада Соловьева в опыт русской мысли и культуры. Образец парадоксального смещения негативных и позитивных характеристик философа при торжестве высоко положительного вывода о его творческом вкладе в русскую мысль и признании чуть ли не христианской святости личнос-

¹ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 592.

ти Соловьева мы находим в очерке Д. С. Мережковского «Немой пророк», включенном в состав данного том. И, кажется, дело здесь не только в складе ума известного писателя и богословисателя. Один из самых трезвых русских философов второй половины XIX—начала XX в., Л. М. Лопатин, совершенно чуждый экстравагантным интенциям мышления Мережковского, оказывается тоже довольно нелогичным, определяя значение Соловьева в истории философии и русской культуры. Акцентируя внимание (в своей речи «Философское миросозерцание В. С. Соловьева») на особой оригинальности построений мыслителя, на его внутреннем идеализме, душевной поэтичности, религиозном энтузиазме, Лопатин, касаясь философской системы Соловьева, ограничивается ее свободным комплиментарным изложением. Выявляя три главных пункта этой системы: 1) идею внутренней духовности существующего, 2) идею абсолютного всеединства, 3) идею Богочеловечества, он не замечает, не хочет или не может заметить, что за исключением первого пункта учение Соловьева существенно отклоняется и от традиционного христианского миросозерцания, и от философского здравомыслия. Лопатин позволяет себе только бегло указать, что Соловьев не видел различной степени объективной достоверности и логической необходимости общих начал своей системы и их частных практических приложений², то есть, проще говоря, был не способен провести различие между идеальным принципом и реальной жизнью! И тем не менее Лопатин в 1901 г. провозглашает Соловьева не только выдающимся русским философом, но и самым оригинальным философом во всей Европе за последние 25 лет, который поразительным образом явился разом теистом и пантеистом, монистом и дуалистом, оптимистом и пессимистом, представителем духовной свободы и строгого детерминизма, мистиком, рационалистом, эмпириком, спиритуалистом и реалистом³. Подчеркнем, что Лопатин не столько в философии, сколько в самой личности Соловьева находит ответ на вопрос о значении его творчества. Он видит главную заслугу Соловьева в том, что тот указал, в каком направлении нужно искать положительную истину и сумел дать высокие, вдохновляющие образцы ее самоотверженного искания⁴.

² Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 115.

³ Там же. С. 133.

⁴ Там же. С. 135.

Руководствуясь примерно таким же принципом, осуществляет свою оценку Соловьева наш крупный философ А. Ф. Лосев. Лосев не закрывает глаза на сомнительные стороны в духовном опыте мыслителя, на изъяны его философского творчества, на его отчужденность от православно-национальной традиции и исторической России. Рассматривая, в частности, социально-исторические искания Соловьева, он находит в них: «трудноисчислимое множество» отрицательных суждений об истории России, «разрушительную критику славянофильских теорий», неубедительность решения всех национальных вопросов с помощью концепции всеобщей теократии, «озлобленное» отношение к русскому правительству⁵. Однако в заключение своего обзора, воздерживаясь от каких-либо критических замечаний в адрес любимого философа, не указывая, в чем же основной, *концептуальный* позитив его умственной деятельности на социально-историческом поприще (ведь Соловьев им воспринимается как выдающийся *философ*, а не эклектический публицист), почтенный автор все же находит возможным дать хотя и неясный, довольно странный *по сути дела, но по тону* достаточно благожелательный вывод.

«В заключение этого раздела можно привести основной тезис относительно социально-исторических исканий Вл. Соловьева, который сводится к тому, что у него нигде и ни в чем нельзя найти никакой одной логически неподвижной понятийной системы или какой-нибудь схематической завершенности. Он не был ни славянофилом, ни западником, а только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями. Он не был ни консерватором, ни либералом, ни реакционером, ни революционером. Да в конце концов, можно сказать, что он не был ни идеалистом, ни материалистом. Везде это был только соловьевец, в котором уживались самые разнообразные антиномии, которые с обывательской точки зрения звучат как элементарные логические противоречия»⁶.

Выходит, Соловьев — это позитивно неопределимое, ни с чем не сравнимое, самому себе равное Нечто. Это «соловьевец» — сам себе учение и движение, сам себе учитель и ученик, к которому невозможно прилагать какие бы то ни было рациональные критерии осмысления, и коего следует иррационально, эмоционально, экзистенциально-сокровенно восприни-

⁵ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 253, 262, 266.

⁶ Там же. С. 280—281.

мать. В русле подобного, «апофатического» отношения к мыслителю мы встречаемся с мифологизацией его образа и в известной мере его учения. Это обстоятельство затрудняет трезвое, научно ответственное исследование мировоззрения Соловьева в контексте реальной российской жизни и облегчает нагромождение вокруг его личности всякого рода безответственных «соловьёведческих» спекуляций, в духе, например, следующих рассуждений: «Итак, Соловьев своим житнетворчеством создал воистину бессмертную вневременную ценность подлинно человеческого бытия — свой виртуальный мир. Он открыл определенный духовный код соотношения личного и внеличного в конкретной форме нравственного делания... Он утвердил цель и смысл достижения личностно-социального баланса. Он утвердил цель и смысл ближайшего хода исторического развития человечества, реально переживаемый в пределах его виртуального мира»⁷.

Оставим покуда в стороне вопрос о социально-культурных причинах гипнотического воздействия очевидно утопических и эклектических идей Соловьева на сознание значительной части русской интеллигенции и обратим внимание, что особый статус мыслителя в истории нашего умственного развития не может не вызывать демифологизирующей реакции. Ибо сегодня, когда позади оставлен опыт достижения «зияющих высот» коммунистической утопии, когда отечественная культура и русское сознание в глубоком кризисе и когда агрессивный атлантический глобализм грозит универсализировать отнюдь не высокую евангельскую мораль, а всю массу общечеловеческих пороков, накопленных «постхристианской» цивилизацией, большая часть сочинений Соловьева «просто так» (то есть для удовольствия и без раздражения) читается с большим трудом и может оживленно обсуждаться вне культурно-исторического хода жизни только узкими специалистами.

Отражая указанные обстоятельства, современный философ Н. П. Ильин в своем исследовании судеб отечественной философии⁸ наносит продуманный удар по «культу Соловьева». Иль-

⁷ Кравченко В. В. О виртуальном мире В. С. Соловьева // Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». 28—30 августа 2000. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 514.

⁸ См.: Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Русское самосознание. Философско-исторический журнал. 1998. № 4—5; 1999. № 6; 2000. № 7.

ин резонно обращает внимание на некое иррациональное оттачивание известными историографами русской мысли всего, способного нанести ущерб особому статусу Соловьева в ее контексте. Так *прямая полемика* Соловьева с его современниками начисто выпадает из «историографии» подобного рода⁹. Между тем, справедливо говорит Ильин, принципиальный спор Соловьева и Н. Н. Страхова, вызванный нападками первого на революционное по своей сути учение Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах; развернутая критика Б. Н. Чичериным «свободной теософии» Соловьева; полемика его с П. Е. Астафьевым о христианском понимании общественной жизни, значении национального самосознания и месте личности в религии, культуре, философии; дискуссия Соловьева с Л. М. Лопатиным о свободе воли и метафизическом смысле личного бытия, а также серьезная критика основных философских постулатов Соловьева в работах Н. Г. Дебольского имели характер живой духовной борьбы, без изучения которой омертвляется история философии в России. «На первый взгляд, такое молчание совершенно необъяснимо, — замечает Ильин, — ведь наличие подобной полемики вроде бы доказывает, что В. С. Соловьев был в свое время фигурой весьма заметной. Объяснение, и очень простое, тем не менее существует. Дело в том, что все споры с настоящими русскими мыслителями из числа своих современников Соловьев очевидным образом *проиграл как философ*, несмотря на несомненные успехи в изобретении ядовитых полемических стрел в адрес оппонентов. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть соответствующие историко-философские *документы*. Но искусственная схема истории русской философии, построенная именно на культе Соловьева, как раз и стремится увести от этих документов наше внимание, дав “право голоса” лишь одной стороне»¹⁰.

При всей справедливости приведенных слов пафос противостояния историко-философскому «культу личности» Соловьева увлекает Н. П. Ильина в сторону иной мифологии, теперь уже к мифу о Соловьеве как «злом гении», который своим гностическим мистицизмом совратил до того довольно трезвую и вразумительную отечественную мысль с пути «национальной философии» на путь «философии» религиозной. В рамках этой мифологемы автор рисует образ нашего спорного мыслителя

⁹ Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Русское самосознание. 1998. № 4. С. 26.

¹⁰ Там же. С. 27.

как незаурядного человека с антихристианским самосознанием, искаженным до безумия маниакальной гордыней; образ некоего отщепенца от стихии «русской национальной философии», посадившего себя на изолированный «духовный остров», использованный для энергичных набегов на континент, «в смысле упорного стремления *разрушить* то, что *строили* на этом континенте настоящие творцы русской философии; и в смысле достаточно наглых попыток присвоить достижения настоящих творцов...»¹¹.

К этой точке зрения склоняется также П. А. Сапронов, который говорит в своей книге о типологии русской философии, что по духовной природе Соловьев был изначально чужд христианству. Он приближался к крайне революционному типу личности, психологически смыкаясь с левыми политическими радикалами. Роднит его с ними «все тот же революционный пафос, равно присущий и революционерам-безбожникам, и революционно настроенному “христианину”». Это надо представить себе во всей непреложной ясности, двадцатилетний юноша, — говорит Сапронов о фундаментальном проекте Соловьева по усовершенствованию христианства, — вознамерился не только сделать веру разумом, представление — понятием, снять религию философией или каким-то другим всеобъемлющим знанием, он еще и предполагал преобразовать самое христианство, а вместе с ним и человечество, сделать, наконец, то, что не удалось (получается именно так) его Основателю и его апостолам. Постановка такой задачи отдавала бы безумием, манией величия, если бы Соловьев был религиозно вменяем. Впрочем, и философская вменяемость Соловьева также под вопросом»¹².

Если вспомнить о «профетической» уверенности Соловьева в себе в качестве основателя некой «вселенской религии Вечного завета», то слова Сапронова оказываются не лишены самых серьезных оснований. Как известно, на концептуальную чуждость философских построений Соловьева христианскому персонализму и на типологическую близость их космополитическо-социологическому имперсонализму О. Конта, К. Маркса и антихристианским утопическим идеологиям указала П. П. Гайденко. Закljučая философский анализ антропологии Соловьева, она совершенно справедливо сделала вывод, что отечественный религиозный мыслитель очень последовательно и упорно

¹¹ См.: Там же. С. 24.

¹² Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб.: Церковь и культура, 2000. С. 110—111.

работал над доказательством реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики для Соловьева каждый раз оказывался персонализм, и, стало быть, философ по сути дела полемизировал не только с персоналистическими воззрениями Декарта, Лейбница, Кузена, Л. М. Лопатина, но и с христианским персонализмом вообще¹³. Гайденко правильно устанавливает связь между пантеистическим имперсонализмом Соловьева и его социальным утопизмом. Исследователь указывает, что создание мифологемы человечества как развивающегося имманентного Бога, в котором нет места для свободы и самоопределения личности, и тем самым радикальное унижение ее христианского достоинства как духовно бессмертной персоны, укоренной в трансцендентном, порождает условие для утопий, приносящих реальных людей в жертву какой-либо отвлеченной конструкции¹⁴.

А. П. Козырев в своем исследовании гностических влияний в философии Вл. Соловьева, преодолевая некритическое заимствование современными историками русской философии канонов и стереотипов, выработанных в классическом для «соловьевоведения» трудах учеников и продолжателей идей Соловьева (С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, А. Ф. Лосева и др.), также привлекает внимание к религиозно-реформаторской и внехристианской по источникам подоплеке его философского творчества. Исследователь предлагает оригинальный и достаточно обоснованный подход ко всем сочинениям Соловьева, как к единому тексту, обретающему свою внутреннюю логику в раскрытии одного замысла — создания «вселенской религии», ключом к которому является рукопись «София»¹⁵. В рамках исследования Козырева вырисовывается образ философа, внутренне чуждого теистической традиции и существенно близкого неоплатонической и гностической установкам мысли, отрицающим радикальную инаковость мира по отношению к Богу и не предполагающим метафизической ценности индивидуально-личного бытия. Причем, если на ранних этапах творчества у Соловьева наблюдается некое подобие монадологического пер-

¹³ См.: Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 52—53.

¹⁴ Там же. С. 54.

¹⁵ См.: Козырев А. П. Гностические влияния в философии Вл. Соловьева. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1997. С. 7.

сонализма, то в поздних работах тенденция к имперсонализму выражается все отчетливее¹⁶.

Такой вывод вполне согласуется с мнением А. Ф. Лосева о происхождении всей философии Соловьева из стихийного и неистового бурления разного рода страстей философского, теософского и оккультного характера «вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом», воплотившихся в трактате «София»¹⁷. Вводя, по словам Лосева, в область самой эмбриологии философского творчества Соловьева, «София» «воочию свидетельствует, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции магистерской и докторской диссертаций мыслителя, а также его трактата «Философские начала цельного знания», с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего в очень сильные на Западе теософско-оккультные, в основе своей каббалистические традиции»¹⁸.

Суммированный критический подход к наследию Соловьева нашел воплощение в статье Б. Г. Дверницкого «Философия Владимира Соловьева как великое препятствие, или “прелесть” русской мысли сегодня». Автор, напомнив о том, что за Соловьевым в нашей историко-философской литературе закрепился эпитет «великий», ставит вопрос о правомерности занесения имени философа в список бесспорно выдающихся деятелей русской культуры, наряду с Пушкиным, Достоевским, Толстым, Чайковским, Мусоргским, Суриковым, Васнецовым, Менделеевым. «Действительно ли он велик, и если да, то в чем? В философии, богословии, историософии, поэзии, эстетике, литературной критике, публицистике, или он великий энциклопедист, общественный деятель, экуменист?»¹⁹ Отвечая на этот вопрос, автор приходит к выводу, что во всех сферах культуры и в русском самосознании Соловьев *оставил свой след*, не более. Ибо философ оказался глух ко всему новому и творческому в современной ему русской жизни. Он не смог уяснить оригинальности учения о культурно-исторических типах Данилевского и увлекся историософией, представлявшей даже

¹⁶ См.: Там же. С. 18—19.

¹⁷ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 195.

¹⁸ Там же. С. 198.

¹⁹ См. указ. статью Дверницкого (Русское самосознание. Философско-исторический журнал. 2001. № 8. С. 168).

в тот период времени вчерашний день мысли и науки. Претензии на достижение общечеловеческого статуса своего учения, при игнорировании национального аспекта культурного опыта, не могли быть в принципе осуществлены. Тем более, что имперсонализм метафизики всеединства Соловьева, как всякое отрицание человека в пользу чего-то высшего и первичного — пережиток язычества, ведущий к идолопоклонству. Вовсе не христианская вера в человечество, увлечение гностически понимаемой темой Софии, невнимание к наследию святых отцов, устаревшая философия истории в качестве важнейших составляющих философской системы Соловьева, по мнению Дверницкого, не позволяют творчески продолжать и развивать эту систему. При том, что Соловьев раздвинул рамки проблем русской философии, включив туда темы любви, дружбы, единства христиан, которые оставались не востребованными до него отечественной мыслью, теоретические конструкции мыслителя остаются своеобразной «прелестью» в современной философии. Они соблазняют русское сознание наших дней, жаждущее системных взглядов и невольно пленяющееся соловьевскими построениями.

«Любая “прелесть”, будь то в аскетике, догматике (здесь она называется ересью), очень трудна как в диагностике, так и особенно в освобождении от нее. Но без этого невозможно дальнейшее плодотворное развитие русского самосознания. И потому первая, главная, настоятельная задача русской философии в ХХI веке — это не отбросить, не замолчать Вл. Соловьева, а преодолеть это препятствие, которое в силу вышесказанного, можно назвать великим препятствием»²⁰, — таков конечный вывод Дверницкого.

С заключением об отчужденности философии Соловьева от православной духовной почвы и о несовременности теоретических построений мыслителя перекликаются следующие суждения С. С. Хоружего: «Он (Соловьев. — Ю. Б.) не видел, ибо не хотел видеть самого факта существования восточно-христианского дискурса (хотя и выразил многие его идеи)... В главных своих чертах, в общем типе системная философия Соловьева была устаревшей уже при своем появлении — но именно за ней пошла русская мысль»²¹.

²⁰ Там же. С. 176—177.

²¹ Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». 28—30 августа, 2000. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 24—25.

Итак, что же такое Владимир Соловьев в истории русской мысли и культуры? Почему для значительной части отечественных мыслителей он стал Учителем, Основоположником, образом истинного Философа, чуть ли не своего рода Адамом Кадмоном религиозно-философского творчества? Каковы смысл его труда и ценность его учения для нас? Является ли его литературное наследие воистину «соловьиной песней русской философии», как то полагает В. Ф. Бойков в предисловии к первому тому данного издания, или же в этом наследии слышится «соловьиный посвист» беспочвенной, анархической Руси?²²

Для обретения достаточно основательного ответа нам необходимо отчетливо уяснить, во-первых, специфику традиционного русского самосознания, и во-вторых, духовные параметры той культурно-исторической ситуации, в которой возникла и продолжала развиваться русская философия.

Что касается решения первой задачи — следует вновь обратить внимание на тот довольно сложный и в известной мере уникальный способ, каким наш народ исторически, традиционно определил свою национальную сущность, выдвинув глубокий смысло-образ Святой Руси. В ее духовно-архетипическом смысле, «Святая Русь» — идея национально самобытного пребывания народа перед Ликом Божиим, возвышения к небу святыни национальной жизни и национальной души. Стихийно выработав эту идею к XVI столетию, русский православный народ сплавил воедино свои высшие идеалы Святости и Отечества. При этом родное в свете святости приобрело высочайшее совершенство, чистоту, красоту, стало абсолютным, безусловно ценным. Святость же в свете национально родного получила живое земное укоренение, стала конкретной, душевно и телесно близкой, родной святостью.

Тем самым, установив единство Небесного и Родного, русский народ по-своему и в то же время без искажения раскрыл глубокий объективный смысл христианства как религии чело-

²² Я имею в виду стихотворение М. Волошина «Святая Русь», в котором автор говорит, что русской душе

...сыздетства были любы
По лесам глубоких скитов срубы,
По степям кочевья без дорог,
Вольные раздолья да вериги,
Самозванцы, воры да расстриги,
Соловьиный посвист да острог.

веческого братства и сестринства, отечества и сыновства. Воздвигнув в своем сознании идеал национального служения Христовой Правде, народ сделал целью своего духовного устремления возведение путем святости в Царство Небесное всего лучшего, что образуется при земной жизни в русской душе. Вера в Святую Русь, в преображенную душу народа и освященную подвигом духа русскую землю проникнута надеждою на то, что в Царстве Небесном не изглаживаются духовно самобытные национальные типы культурного опыта, не разрушаются лучшие плоды соборного творчества людей, так же как не изглаживаются личности человеческие и сохраняется все, ими сотворенное по любви к Богу и Правде Божией.

Но если существует Небесная Русь как область Царства Божия, где пребывают русские святые и праведники, преображенные дары русской культуры, обретшие спасение наши родные соотечественники — молитвенники и заступники за грешную Россию, то этим возвышаются, универсализируются задачи бытия земной Руси, призванной наполнять мир любовью, служением Правде и Красоте, стремиться к преображению и воцерковлению своего естества ради приобщения к Небесному Отечеству. Из этого органического сочетания начал запредельности и посюсторонности в идее Руси Святой как символе православно-национальной общности русского народа становится понятной особая близость русской православной душе идеи соборности твари, ибо сия идея подразумевает духовное *со-стояние, со-развитие, со-трудничество* лиц в любви к Богу и друг другу, их совместное душеспасение в сложных обстоятельствах земного бытия.

Специфика отечественного православного мирозерцания была теснейшим образом сопряжена с патриархально-монархическими особенностями русского общественно-государственного уклада. Следует помнить, что национальная общность, тем более обладающая столь своеобразными признаками, как русский народ, является источником интимной психологической связи между людьми, служит большой семьей, естественно, подсознательно глубоко объединяющей индивидов. Религия вносит в национальное сознание и общение духовный уровень, универсальные идеи и ценности, определяющие последние смыслы человеческого бытия, но сама по себе она не способна создать тот теплый, душевно сближающий ингредиент общественно-культурного существования, который вырабатывается естественной национально-исторической жизнью, ее протекшими веками, превратностями общенародной судьбы.

В Византии, как мы знаем, было высокодуховное православие, но отсутствовала органическая национальная общность как социально-психологическая подоплека церковного единства. В условиях многонародной имперской пестроты, где носителями православной культуры преимущественно являлись умудренные, интеллектуальные эллины, православное мирозерцание и церковно-общественные формы были насыщены глубоким религиозно-мистическим содержанием, но не могли приобрести той степени эмоциональной теплоты, органичности и человеческой задушевности, какую мы обнаруживаем на русской почве. Ведь здесь *духовная идея церковного народа* составила единое целое *с природной душевной родственностью русских людей*. Причем *универсальная православная духовность обогатилась опытом русской задушевности*, так что православные идеи преображения мира, святости человеческой личности, обожения жизни, одухотворения природной телесности именно в России получили утонченное национально-культурное воплощение. Теснейшая связь народного бытия и развития национальной духовности с православно-церковным началом привела к тому, что русское в нашей культуре стало приобретать *не этнический, не сугубо культурный или политический смысл, а духовно-мистическое значение всенародного пребывания в луче Божия Духа и в Премудрости Божия промысла*.

Переходя теперь к уяснению духовных параметров той культурно-исторической ситуации, в которой возникла и продолжала развиваться русская философия, следует принять в расчет, что понимания духовно-типологической специфики последней невозможно достичь путем отвлеченного сопоставления ее опыта с опытом западной философии, пренебрегая контекстом существенного культурно-исторического своеобразия России. Тем более, что отечественная философия, наряду с отечественной литературой, являлась одной из важных культурных форм освоения духовной самобытности страны. Если для русских писателей XVIII—начала XIX века были актуальны не перенос на русскую почву проблем и стилей западной художественной культуры и не только разрешение чисто художественных задач, но и такие фундаментальные исторические проблемы, как создание развитого литературного языка, формирование национального культурного самосознания, художественное выявление своеобразия русского образа жизни и русского взгляда на мир, то и для русских мыслителей было важным не просто перенести формы европейской философии в Россию, но использовать их в целях осознания самобытности

русского жизненного мира, места и предназначения России в мировом сообществе. И так же, как свобода отношения к опыту иных культур освобождала русскую литературу от излишней ограниченности чисто формальными моментами художественного творчества, способствовала широте интересов и дарований выдающихся отечественных писателей, нахождение русских философов вне контекста западноевропейской интеллектуальной традиции делало их свободными от подчинения рамкам классических для Европы философских школ. Выводы о типологии развития русской литературы, сделанные нашим глубоким литературоведом В. В. Кожинным (писавшим, что развивающаяся русская классическая литература была несовместимой с каким-либо из современных ей литературных направлений Запада, свободна от односторонностей классицизма, просветительства, сентиментализма, романтизма, так что русские литераторы обращались к классицизму или романтизму как бы лишь затем, чтобы нарушать их принципы и переплетать их с принципами иных направлений²³), могут быть в методологической сути приложены к исследованию типологического своеобразия русской философской мысли. И русские философы, при всем порой хаотическом заимствовании западных идей, не столько продолжали дело Декарта, Канта, Шеллинга, Гегеля, сколько решали совсем иные задачи — задачи философского осознания своеобразия русской православной традиции, осуществления синтеза традиционной христианской духовности и нравственности с новыми формами мышления и жизнедеятельности, а также уяснения культурно-исторических функций русского народа в жизни человечества.

Ключевым моментом процесса формирования просвещенной, критически развитой отечественной культуры должно было стать философское уразумение и концептуальное соотношение универсально-христианского и конкретно-национального аспектов русского сознания, ценностей небесного и земного порядка, при сохранении православно-христианского фундамента русской культуры и при обретении отчетливого понимания реальных цивилизационных задач России и русского народа. Ибо разрушение православного фундамента общественно-культурного бытия вело к революционному прерыву Традиции, к духовной дезориентации народа, к утрате религиозного фактора исторического самобытия страны. Инертное сохранение же

²³ Кожин В. В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. С. 432.

чисто мифологического «святорусского» мировоззрения препятствовало интеллектуальному освоению современности, с ее усложняющимися национально-культурными и национально-государственными задачами.

Очерченная проблема оказывалась чрезвычайно трудной для русской мысли, поскольку она не обладала собственной развитой интеллектуальной традицией и не могла опереться на опыт аналогичных решений в анналах византийской и западной цивилизаций. В лоне греко-православной традиции вопрос о месте и значении национального начала в мировоззрении и жизни христианского общества не получил должного богословско-философского осмысления. Известная византийская концепция «симфонии», дав великороссам христиански выверенные принципы взаимодействия государства и Церкви, ничего не говорила об отношениях Церкви и государства с *нацией*, ибо таковая отсутствовала в рамках византийской социальной системы. Недостаток органических, национально-общественных предпосылок государственной жизни заставлял руководителей Восточной Римской империи превращать Церковь в главную опору государственности и опускать вопрос о месте нации, общественного начала и национальной культуры в строении политическом. По указанию Л. А. Тихомирова, император Константин опирался в своих преобразованиях на ту массу народа, которая называлась «сословием христиан». Но христиане не были народом в социальном и политическом смысле, а были Церковью. Это был союз не социальный, не национальный, но религиозный. «Думая о том, как приспособить к этому слою населения новое государство, Константин и другие преобразователи Рима думали невольно собственно о церковных запросах и приспособляли свое государственное дело к нуждам и законам не общественным, а церковным. Желая сообразоваться с духом христианства, они, однако, получали от него только идею верховной власти, правда, в высшей степени ценную, но никакой политической доктрины не могли получить, ибо ее не было в христианстве, как Церкви»²⁴.

Ограничение внимания мыслителей и деятелей Византии лишь церковно-государственной проблематикой, всецелая поглощенность византийского сознания религиозно-догматической сферой объясняют, почему, глубоко разработав тему взаимосвязи власти духовной и мирской, византийская традиция

²⁴ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 147.

не дала примеров широкого приложения греко-православной мысли к вопросам социальным, общественно-культурным и политическим. Значение личного и национального начала, ценность философского и культурного творчества в жизни христианского общества — все эти актуальные вопросы русского культурного самосознания нужно было решать собственными силами отечественной мысли. Те же, кто опирались на наследие «византинизма», предпочитали отрицать мировоззренческую значимость подобных проблем, сводя все темы национального бытия и культуры к проблемам церковным. Они полагали, что православие определяет, покрывает и исчерпывает *всю* национальную самобытность русских, так что за вычетом православия в ней *ничего* русского не остается. Стало быть, говорить о какой-то национальной Русской Церкви не имеет смысла, таковой не существует, а существует лишь «*церковная национальность*», церковный народ, «который родным и своим признает лишь то, что согласно с Церковью и ее учением, который <...> не полагает никакой разницы между собою и православными иностранцами — греками, арабами и сербами»²⁵.

Что же касается опыта западной цивилизации, то христианское и национальное начала в истории католических народов никогда не были столь органично связаны, как в русской жизни, а под влиянием реформации, секуляризации и общеизвестного подрыва церковной основы культурного бытия национальное сознание западных обществ стремительно обмирщалось. Во второй половине XIX столетия в европейской жизни наблюдался поворот к грубому языческому национализму. Обладая сильной, динамически развивавшейся интеллектуальной культурой, Запад безжалостно демифологизировал содержание христианского учения, разрушал живую веру, а вместе с ней духовные основания социального бытия, грубо рационализировал мысль и жизнь,

Итак, чтобы поднять православно-национальные ценности русского народа на уровень просвещенного культурного самосознания, осуществить синтез традиционных духовных начал и новых культурно-исторических ориентаций (или, как писал Соловьев, «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного понимания»), русская мысль должна была преодолеть сложнейшие затруднения. Поэтому неудивительно,

²⁵ Антоний (Храповицкий), архиеп. Чей должен быть Константинополь? Таганрог, 1916. С. 4—6.

что даже самая постановка вопроса о соотношении православно-го и национального аспектов русского самосознания и русской культурно-исторической традиции не была вполне отчетливо теоретически осуществлена первопроходцами отечественного философствования и нашла довольно размытое, частичное выражение в публицистике и философской литературе. Однако объективное наличие этого вопроса как судьбоносной проблемы русского бытия стянуло все лучшие, творческие силы отечественной мысли XIX столетия именно к темам православия и культуры, народности и человечества, России и Европы, исторического предназначения России и русского народа.

При этом в православно ориентированном течении отечественной философии воспроизводилась фундаментальная установка традиционного русского самосознания на мистическое, мифологическое или духовно-онтологическое восприятие Русской земли в качестве образа «Земли Небесной», то есть не как условного места существования русского народа среди других народов мира, а как церковно освященной, духовно преображаемой жизненной реальности, в пределах которой соединяется Абсолютное (истинная вера, святость, православная правда человеческого бытия) и Родное (т. е. земное, естественное душевно-сердечное единство людей). Для православных русских мыслителей (в отличие от западника Чаадаева, полагавшего, что не через родину, а через истину ведет путь на Небо) Родина и Истина были нерасторжимо связаны православием как духовной основой русской народной жизни. И эти мыслители стремились постичь истину человеческого существования не вне, а внутри православно-русского. Они желали открыть его объективно-истинное значение, идею Божию о нем, а тем самым, выяснив его промыслительную роль в мире, по-новому осмыслить и мир в свете ценностей и целей православно-русского пребывания на земле. Отсюда рождалась славянофильская метафизика России и русского бытия, по своим культурно-историческим корням восходящая к архетипической идее Святой Руси и к старинному богословию Русской земли как обетованной земли Царства Небесного.

Следовательно, глубоко традиционным образом в русскую философию вошла тема метафизического познания России, породившая задачу построения религиозно-философского учения о русской культуре, русской исторической судьбе, а также проблематику уяснения универсальных проблем бытия мира и человека из луча русского православного духа, из смысла российского предназначения.

Такого рода установка, с западной точки зрения более чем странная, а возможно и просто «дикая», оказалась естественной для нашей духовной традиции (отличающейся, еще раз повторим, *органическим* сплавом православного и национального начала, где универсальное православие национально, социально и жизненно конкретизируется, а русскость духовно универсализируется). Эту установку довольно сложно ухватить и понятийно концептуализировать, мысля в русле западной интеллектуальной культуры, остро аналитической, жестко дискурсивной, формальной. Всеобщее и единичное, универсальное и уникальное в этой культуре логически расщепляются и формально противопоставляются. В русском же уме универсальное, всечеловеческое, истинное, святое, Божие не только не отделяется, не абстрагируется от земного национально-конкретного плана бытия, но понимается как находящееся внутри него, как его сердцевина, последний и высший смысл, его суть, его чистейший образ. Как в русской поэзии, пронизанной произведениями о России, но вместе с тем имеющей мировое значение, в русской философии, существенно обращенной к русскому духу и смыслу русского бытия, универсально-смысловое содержание не выражается через национальное, а совпадает с последним.

Известно, что ключевую роль в формировании своеобразных установок отечественного философского мышления сыграли идеи И. В. Киреевского. Именно он: 1) четко осмыслил духовно-интеллектуальную ситуацию в современном ему христианском мире, 2) указал на причину слабости русского просвещения и жизненную необходимость интеллектуально развитого православного мирозерцания, 3) сформулировал православно ориентированное понимание специфических задач философии в рамках русской культуры. Обратившись к опыту западной интеллектуальной традиции, Киреевский показал, что философия, вне отношения к Откровению, не имеет духовных ресурсов для углубления в истину бытия, и из своих собственных источников способна породить лишь всеобъемлющий рационализм, сводящий бытие мира к «прозрачной диалектике» мыслящего ума. Потому, оторвавшись от живой вероисповедной связи с Откровением, введя в веру логические выводы, западное христианство способствовало развитию внешне блестящей, но по существу глубоко ложной, рационалистической просвещенности, оставляющей неудовлетворенными высшие потребности человеческого разума и человеческой души. Россия же, храня христианское предание в наиболее чистой форме, исто-

рически впала в чрезмерный обрядовый консерватизм, парализовавший ее умственную активность. Из неосмысленной привязанности русских к внешним формам православной традиции Киреевский вывел неосмысленную же привязанность образованной части общества к формам западной цивилизации, что стало новым препятствием для самобытного развития русского просвещения. Традиционная вера народа и образованность русского дворянства вступили в острое разногласие. Из этой ситуации вытекали два взаимосвязанных условия создания подлинно русского просвещения: осмысленный возврат к духовному существу православия и критическое освоение опыта европейской образованности.

Стало быть, философский элемент приобретал для Киреевского ключевое, жизненно важное, культуростроительное значение в исторической судьбе России. Определив философию не как одну из наук и не как веру, а как «общий итог и общее основание всех наук, и проводник мысли между ними и верою», мыслитель предначертал, что русская философия призвана проникнуться истиной писаний св. отцов Православной Церкви, переосмыслить в их свете плоды науки и вывести следствия, соответствующие требованиям просвещения. Внутренней силой этой философии должно стать «верующее мышление» как мышление, выражающее не одностороннюю рассудочность, но органическую целостность познающего духа в единстве разума, воли, совести, чувства прекрасного и милосердного.

Вл. Соловьев глубоко сочувственно воспринял и это задание, и общую ориентацию молодой отечественной философии на проблемы христианского и русского самосознания, на синтез традиционных духовных начал и опыта современного просвещения, на уяснение российской исторической судьбы, на поиск не отвлеченно-теоретической, но жизненной правды. Но при всем том ценность собственно философского дискурса, необходимость строго интеллектуального, метафизически-методологического самоопределения русской мысли, задача разработки ее собственного категориального аппарата, без чего не могли быть квалифицированно выполнены ее культурные функции, для него (как отчасти и для И. В. Киреевского) отступили на второй план под влиянием сумбурного религиозного чувства и поэтического воображения. Сугубо философские проблемы русского бытия и методы их интеллектуального освоения в сознании Соловьева оказались подавлены энергией неосмысленных традиционных мифологем, искажены напором церковно непроясненного мистицизма. Вследствие этого Соловьев оставил

нам, преимущественно, не вразумляющий опыт чисто *христианского философствования*, раздвигающий пределы мыслимости религиозной истины, ясно соотносящий в строго персоналистической системе координат прерогативы разума и веры, задачи личного творчества и долг повиновения традиции, ценности христианского универсализма и национально-духовной самобытности, но *соблазнительную эклектику* «свободной теософии», образуемой мутным смешением данных религиозно-мистического, рационально-философского, позитивно-научного и эстетического опыта.

Унаследованная Соловьевым от славянофилов ориентация на достижение в итоге философского познания некой сверхмыслимой жизненно-духовной целостности была по типу не философической, не интеллектуально-критической, а чисто *мифологической*. Постигание заветного Всеединства, достижение совершенной Целостности, в которой гармонически, органически сочетаются все свойства души, все силы сознания, познания и жизни, — задачи такого рода, являвшиеся альфой и омегой исканий и теоретических построений Соловьева, очевидно не имеют отношения собственно к философии²⁶. Путь Соловьева — скорее путь *от философии к мистике*, к некоему метаинтеллектуальному созерцанию мифологически данного «нуминозного» целого. Ведь сколько бы мы не говорили о «верующем мышлении», о необходимости для философа принимать в расчет данные мистического опыта, архетипы национального духа и интересы окружающей жизни, философское творчество всюду и всегда предполагает, во-первых, строго *интеллектуальную*, то есть весьма одностороннюю, а не какую-то мистически-целостную, *интуицию смысла*; во-вторых, *анализ* открывшейся смысловой (эйдетической) реальности в *понятиях*; в-третьих, концептуальный синтез понятийно осмысленного знания в рамках достаточно общей теоретической системы.

Философская несоотнесенность в творчестве Соловьева функций метафизически ориентированного интеллекта с данными опыта религии, богословия, науки и искусства, изначальная

²⁶ На рискованность построения философии в свете понятия цельности, справедливо указал Б. Н. Чичерин, обратив внимание в своем критическом отзыве на докторскую диссертацию Соловьева, что цельность есть скорее идеал, чем безусловная норма деятельности, и что этот идеал всегда способствовал «затемнению понятий» (Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 13).

установка на *цельность* и *синтез* радикально дезориентировали его как мыслителя, сбили с пути ответственного осмысления чутко воспринимаемых проблем российской и мировой жизни и во многом способствовали дальнейшей интеллектуальной дезориентации отечественной философии. Что стоит, например, такое определение ее задач, данное верным последователем Соловьева С. Л. Франком: «...философия есть *рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли*. Она есть умственная жизнь, питающаяся живой интуицией сверхрациональной реальности и улавливающая ее непосредственно непостижимое существо»? ²⁷ Очевидно, философия, не обладающая ничем интеллектуально истинным, была обречена на неминуемое превращение в теоретически негативную, иррационально ориентированную дисциплину, в нечто подобное пропедевтической мистике.

Следует подчеркнуть, что Соловьев был психологически чрезвычайно русским, от природы душевно одаренным, внутренне энергичным, глубоко верующим и тонко чувствующим человеком. Он воплотил в себе стихии нашего исконного правдоискательства и религиозно-национального мессианизма. Его мировоззрение было пронизано глубоко традиционной православно-русской интуицией всевышнего предназначения национального бытия. Не случайно он полагал, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Максималистски понимая предписание «русской идеи» как «восстановление на земле верного образа Божественной Троицы» путем органического единения Церкви, государства и общества, указывая на русскую задачу в мире — служить примиряющим и объединяющим началом Единства и Множества, Востока и Запада, бесчеловечной религиозности и безрелигиозной человечности, Соловьев живо откликался на неотложные требования русского самосознания, вдохновлялся православной идеей преображения земных жизненных стихий. Даже в его фантастической теории Всемирной теократии (предполагавшей вечный союз Папы Римского с Русским царем, союз высших носителей двух величайших духовных даров — Священства и Царства) нетрудно увидеть отражение восточно-христианской теории «симфонии» Церкви и государства, но только в мировом и межконфессиональном плане.

²⁷ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 90.

Как незаурядный представитель русской ментальности и русской культуры Соловьев осуществлял творческую реакцию на секуляризацию и демифологизацию культурной жизни человечества, происходящие под влиянием дехристианизирующего Запада. Активная, радикальная, порой воинственная реакционность мыслителя, выразившаяся в твердой и последовательной религиозной направленности души, в теократической критике светского подхода к общественно-государственной жизни, в выявлении ложных начал рационализма и позитивизма, способствовала оживлению интереса к традиционным христианским ценностям в среде интеллигенции, вновь делала для нее актуальными вопросы о вере, о Церкви, о конечном смысле земного бытия, влекла развитие критического отношения к модным идеям века. По-видимому, именно пафос «творческого консерватизма» придавал Соловьеву смелость в разработке исключительно сложных, слабо осмысленных на русской почве и до сих пор философски не освоенных мировоззренческих проблем, помог сравнительно молодому мыслителю, при всех известных нам недостатках его подхода, выдвинуть замечательные по глубине и системности, по чистоте религиозных и этических побуждений мировоззренческие идеи.

Особенную ценность теоретическая работа Соловьева приобрела на поприще осмысления неполноты, ущербности всех начинаний человека, оторванных от религиозного смысла существования. Утверждая первенство живой веры во всех человеческих делах, обращая мысли русской интеллигенции к полузабытому христианскому наследию, философ пробуждал высокие духовные чувства, метафизические интересы и христианскую совесть в русском образованном обществе. Та же острая мифологическая интенция, которая не позволяла Соловьеву сохранить строгую философскую позицию и ответственность, способствовала тому, что он заложил основы интегрального, чуждого крайностям идеализма и материализма духовно-телесного миропонимания, вполне сохраняющего экзистенциальную и познавательную ценность чувственного начала и подводящего под физическое бытие духовно-энергетическое основание. Этим он укрепил онтологические начала эстетики; предопределил возможность религиозно-философского осмысления церковного культа, проблем духовно-континуального основания эмпирической действительности, познания и человеческого общения; развил далее глубоко русское, хотя, разу-

меется, не русское исключительно, представление об онтологическом статусе человеческой души²⁸.

Духовно-интимное, душевно-человечное восприятие мира как проникнутого объективно-смысловой стихией живого организма в чем-то затрудняло формирование строгой философской культуры мысли, но в чем-то обогащало круг традиционных методов и проблем философии. Во всяком случае, оно вполне соответствовало традиционной русской точке зрения, отвечало глубоким интенциям русской души. Конечно, в качестве теоретико-метафизического принципа идея всеединства влекла Соловьева и его последователей к пантеизму, отрицанию духовной субстанциальности конкретной человеческой личности, утрате ее свободы и ответственности, гипостазированию Софии как некоего Богочеловеческого Существа, а также многообразных надындивидуальных «симфонических личностей». Но эта же духовно-органическая, «соборная» установка мысли, когда она применялась в отношении твари, реальных существ и общностей, давала смысловой прирост и утончение философского понимания мира. Благодаря ей С. Л. Франк создал весьма конструктивную социальную философию, воплотившую в концептуально ясном и строгом виде заветную русскую идею соборности, Л. П. Карсавин пришел к ряду интерес-

²⁸ Такого рода «онтопсихологизм» в сфере отечественной философии родился из интуиции онтологического характера душевной жизни человека и из стремления осуществлять метафизическое познание на почве внутреннего опыта человеческой личности. Эту установку один из первых выразил В. Н. Карпов, указав, что в сферу подлинной метафизики следует войти по ступеням не абстрактного мышления, но опытных познаний о человеке, его сознании и душе, *исследуя психические явления как факты бытия* (См.: Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 125). Онтопсихологизм проявлялся в воззрениях Ф. А. Голубинского, методологически определял построения В. И. Несмелова и А. А. Козлова и был как универсальный гносеологический «закон однородности» сформулирован В. С. Соловьевым. Согласно этому закону, любые человеческие знания принципиальным образом обусловлены опытом нашего внутреннего бытия. Природа собственного существа личности определяет границы доступного человеческому познанию и во внешнем плане. А значит, в основе онтологической однородности мира лежит внутренняя родственность всего, проявляющегося в его пределах, то есть все реальное обладает в той или иной степени внутренней стороной, некоторой духовной подоплекой (См.: Соловьев Вл. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Соловьев Вл. Собр. соч. 2-е изд. СПб., б/г. Т. I. С. 221—226).

ных и глубоких представлений о всевременности и всепространственности человеческой души, П. А. Флоренский предложил оригинальный методологический путь сочетания философского анализа, богословской проблематики и духовно-энергийного понимания символических форм, а также свой опыт интеграции спиритуально-органического понимания мира с христианско-персоналистическими воззрениями на природу человеческой личности. Без влияния Соловьева, скорее всего, не было бы возможным интенсивное развитие в творчестве Флоренского, Булгакова, Лосева философии имени, христианской метафизики символа и мифа, существенно обогативших русскую интеллектуальную культуру и выразивших характерные особенности русского православного ума.

Даже крайне спорная и запутанная «софиология», восходящая к Соловьеву, со всеми своими прегрешениями является важным моментом в самоопределении русской православной мысли, ибо софийная проблематика выросла перед Соловьевым под влиянием не только гностических идей, но также и культурно-исторической почвы живого народно-православного мировосприятия. И, вырастая, ставила сложные задачи уразумения того, как возможна божественная красота в отпавшем от Бога мире, божественная целесообразность в полном зла и нелепости космическом бытии, высокое творчество и добро внутри поврежденного грехом мирового целого? И любовное созерцание целокупного космоса в его живом отношении к замыслу Божию — это русское умиленное умонастроение — сказывалось в софиологических опытах точно так же, как оно проявлялось в национальном художественном сознании. Для софиологов и для русских поэтов природа одинаково представляется не слепком, не бездушным ликом, но живым духовно-телесным организмом, и потому им равно присуще стремление как можно глубже проникнуть трепетным символом в сокровенные связи живого Бога и многолюдного, многоликого, многонаселенного мира Божия.

И все же, при всей своей одушевленности, многоталантливости, душевной причастности традиционно русским мифологемам, темам, вероустремлениям, Соловьев по *идейному содержанию* своего мирозозерцания роковым образом оставался вне духовно-органической связи с Православной Церковью, под сильным давлением спекулятивной гностической мистики, рационалистических концептов западной философии и космополитически-универсалистской идеологии католицизма. Все это, вкупе с недооценкой собственно философско-метафизического

элемента в культуре, обрекло на концептуальную неудачу большую часть его теоретических замыслов, помешало Соловьеву заложить крепкий фундамент оригинальной русской христианской философии и содействовать формированию просвещенного православно-национального самосознания, способного превратить органически-традиционные мифологемы народа в достояние критически развитого культурного традиционализма. Явившись своего рода *религиозным теоретиком, спекулятивным мифотворцем*, мыслившим вне всяких органичных культурных связей и традиций, он втянулся в бесконечный эксперимент синтезирования всего со всем, легко создавая многообразие произвольных мифологем на основе равно отчужденного восприятия опыта европейской философии, христианских богословских идей и мифологических архетипов как русской, так и западной культуры.

При этом по существу своего спекулятивного мифотворчества Соловьев опирался не столько на традиционный православный мессианиззм, сколько на уже сложившийся в отечественной культуре западнический идеологический комплекс, оформленный и литературно выраженный в первом «философическом письме» П. Я. Чаадаевым. Последний, вступивший в полемику со «святорусским» мирозерцанием, не создал на его основе действительно христианской и в то же время национальной укорененной философии, но и не преодолел его мифологического влияния, а подал порочный пример его идеологической «псевдоморфозы». Утверждая, что именно западная цивилизация является обществом, наиболее близким к образу Царства Божия на земле, Чаадаев противопоставил идее Святой Руси идею Святой Европы в качестве образцовой христианской и общечеловеческой цивилизации. Из этого сакрализованного европоцентризма вытекала резкая чаадаевская оппозиция и греко-православному началу русской культуры, и принципу русской национальной самобытности, ибо первое воспринималось как греховный уход на Восток, к «растленной Византии», а второе как крайний эгоцентризм, отрицающий универсально-христианскую святость Запада. Собственная же задача России осмысливалась в качестве «подвига» европеизации, якобы призванной обеспечить нравственное развитие народа и соучастие его в «святости» европейской культуры. Всякого рода несовершенства русской жизни и русской цивилизации понимались с этой точки зрения как следствия неполноты приобщения России к истинному «общечеловеческому» существованию.

Впитав с юных лет «прогрессистскую» веру в исторический прогресс, в его универсальные общечеловеческие задачи, Соловьев возвысил над традиционно-мифологической идеей Святой Руси и умышленной западнической верой в Святую Европу религиозно-философский миф Святого Человечества. В этом смысле он стал своего рода зеркалом русского интеллигентного общества, многогранно, оригинально отразил в себе его и положительные, и отрицательные, но в равной мере крайне типичные особенности. Вот какова, на мой взгляд, духовно-историческая предпосылка канонизации личности Соловьева в либерально-прогрессивном направлении русского культурного самосознания. Представители этого направления во Владимире Соловьеве узнали черты собственной нравственной физиономии, он преподнес им во впечатляющей интеллектуальной и литературной форме их же затаенную веру, выразил в форме великих фантастических идей их собственные заветные чаяния.

Более того, создав «синтез» всего, что только можно себе представить, он почти всех удовлетворил, предъявив православному идеал Пресвятой Троицы и идею развития Церкви; монархистам — веру в великую будущность русского царства; либеральным христианам вручив идею прав и свобод вкупе с планом глобального религиозного обновления; католикам посулив унию; мистических поэтов вдохновив туманным символом «вечной женственности»; религиозных философов — примером безответственного, но броского «профетизма»; традиционалистов подкупив новой версией безгранично-вселенского «святого дела Святой Руси»; космополитических западников — жестоким критикой Византии, Русской Церкви, русского правительства, русского народа, а также вообще идеи национальной самобытности. Наконец, многих мечтательных, чувствительных, прекраснотушных, но крайне непрактичных людей в рядах русской интеллигенции Соловьев покорила тем, что предложил им романтически-возвышенную, но безжизненную, не строгую, ни к чему конкретно (в силу ее всечеловеческого универсализма) не обязывающую философичность, религиозность и нравственность, обязав заботиться непременно и непосредственно только об интересах целого человечества. Ведь как это замечательно, покойно и почетно — *взыскать* Богочеловечества, *печься* о сообщении цельности разорванному миру через единение его с высшими божественными инстанциями, а не *трудиться* над «формами и элементами человеческого существования», то бишь национальной культуры, хозяйственности, государственности!

Надо полагать, именно безудержный пафос «общечеловечности», столь характерный для русской интеллигентной среды, сделал в ней Соловьева навсегда и бесповоротно «своим», при сравнительно частных («правых» или «левых») расхождениях с ним ее известных представителей. Ведь значительный слой нашего образованного класса, сложившегося после Петровских реформ под правительственным протекторатом в пустом пространстве между светской культурой Запада и православно-национальной традицией русского народа, легче всего усваивал отвлеченные «общечеловеческие» идеи. Он довольно дружно становился при этом самозванным судьей русской жизни, русского народа, русского государства, выносящим свои моралистические приговоры с точки зрения не ответственного практического деятеля или приобщенного к традиции народа мыслителя, а обособленной «критически мыслящей личности», «лишнего» человека, то есть ни к чему жизненно не привязанного безответственного частного лица.

Неудивительно, что стремившийся к оправданию «веры отцов», но глубоко причастный ко всем «прогрессистским» интенциям интеллигентского мышления, Соловьев не сумел осуществить действительного синтеза традиционных начал и новых форм русского культурного самосознания. Вместо этого синтеза он предложил опыт поверхностной, главным образом терминологической христианизации весьма «левых» идей социального прогресса; свободы, равенства и братства; «общечеловеческой культуры»; глобального переустройства мира, на основе отнюдь не христианской веры в Человечество, понятое как высший нравственный и исторический субъект (*le Grand-Ktre* — Великое существо, по определению О. Конта).

По-видимому, Соловьев оказался глубоко «своим» для отечественной интеллигенции еще и тем, что идею христианского преображения жизни личным подвигом святости подменял идеей организационного преобразования мира. Проповедуя создание вселенской культуры, способной соединить Бога и человечество, он выражал исконное интеллигентское идолопоклонство перед всемогуществом неких «организационных форм», способных осчастливить всех и вся²⁹. Отсюда вытекала общеиз-

²⁹ «Только такая жизнь, такая культура, — учил Соловьев, — которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и

вестная и крайне ожесточенная борьба Соловьева с учениями о национальной самобытности, с национальными ориентациями в области развития философской мысли, строительства культуры и даже внешней политики России, то есть со всем, что называется «почва» и дает твердую основу для человеческой деятельности. Ибо как дерево, тянущееся к небу, но не укрепленное в земле, обречено на падение и не сможет достичь высоты, так и человеческая личность, лишенная органической укорененности в культуре и судьбе своего народа, обречена на внутреннюю шаткость, на суеты, даже если стремится жить высокими духовными интересами.

Приближаясь к концу своего очерка и желая избежать острой противоречивости, эклектичности и в конечном счете неопределенности оценки места и значения творчества Соловьева в отечественной культуре, я позволю себе сделать следующие выводы.

Соловьев представляется крайне важной и значительной фигурой, прежде всего, не в истории русской философской мысли и русского культурного самосознания, но в истории интеллигентского бого- и правдоискательства. Наряду с Л. Н. Толстым, Н. Ф. Федоровым, В. В. Розановым В. С. Соловьев по самому типу и сокровенному смыслу своих исканий — правдолюбец, «супраморалист», утопист.

В силу известной интеллектуальной развитости он явился, конечно, самым философски сосредоточенным и одаренным из названных правдоискателей, существенно, как положительно, так и отрицательно, повлияв на дальнейшее движение русской философской мысли. Однако это влияние Соловьева определялось в большей мере не собственно философской зрелостью, оригинальностью и разработанностью его учения, но «нуминозно»-мифологическими, смутно-динамическими, зачастую весь-

быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческой, вводя людей в актуальное общение с миром божественным». Итак, заключал мыслитель, окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается «в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как *summum bonum* (высшее благо. — Ю. Б.)» (Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 176).

ма русскими духовными импульсами и душевными побуждениями. Соловьев не столько предначертал ясную дорогу русской мысли на будущее и вразумил своих последователей, сколько вдохновил, возбудил (отчасти даже перевозбудил) и прельстил их опытом своего «свободно-теософического» и «теургического» творчества. Нет никакого сомнения в том, что он произвел впечатляющий толчок чувств и умов, и в то же время очевидно, что, почерпнув вдохновение из идей Соловьева, прямые наследники соловьевского духовного импульса двинулись туманным путем к туманной цели «третьего завета», «нового религиозного сознания», церковного «обновленчества», «розы мира»...

Можно сказать, что *Соловьев явился выдающимся медиумом русской интеллигентной души*, но отнюдь не органом собственно русской мысли, русского культурного самосознания. В последнем плане он предстает скорее «личностью на рубеже культур», носителем *иносознания* как в отношении русской цивилизации, так и в отношении западного мира. И в той мере, в какой его последователи научались мыслить, входить в действительную связь со своим народом, своей Церковью и с жизнью России, они отрезвлялись и духовно превозмогали зачарованность прелестной «соловьиной песней», в которой начинали различать «соловьиный посвист и острог» «свободной теософии» и «теургии».

Причем первым «соловьевцем», начавшим приходить в себя и, кажется, весьма отрезвевшим от прельстительных утопических наваждений явился сам Соловьев. Критическое отношение к собственным идейным пристрастиям, добросовестная исповедь, покаяние и причащение Святых Тайн перед смертью, остаются нам как самое поучительное в его жизненном опыте, свидетельствующее об истинном масштабе его личности и о признании им той объективной правды православия, дорогу к которой философ так долго не мог найти.

Однако его неудовлетворенность своим философским опытом, внутреннее беспокойство, решительный отказ от социально-утопической идеи «христианского прогресса», воплощенный в «Трех разговорах», и смиренная православная кончина не произвели никакого впечатления на многих его последователей. Не уяснив истинного значения жизни и смерти Соловьева, его тяжелой духовной драмы деятеля «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, В. И. Иванов и др.) подхватили самые сомнительные, беспочвенные идеи мыслителя, способствовал разрыву мысли и жизни и усугублению многогранного русского кризиса в XX веке.

Творческий путь Соловьева свидетельствует, что известные неудачи отечественной философии — не только чисто философские неудачи. Последние тесно связаны с непроясненностью основополагающих принципов нашего православно-национального самосознания, с роковым разладом русской души и русского ума, с глубоким, застарелым конфликтом традиционных религиозных представлений и новых форм социальной жизни в России. До настоящего времени по отношению ко многим из нас, а практически и относительно большей части российского общества остаются в силе следующие слова К. Фофанова:

В исканьи истины и Бога
Мы сбились в сумерках с пути.
Хотя дорог есть старых много,
Зато нам новых не найти!

Идем, себя не разумея,
Идем в потемках наобум,
Но сердце бьется, пламенея,
И жадно ищет новых дум.

Мы без компаса, без огнива,
А до рассвета — далеко!
И очи косятся пугливо,
И груди дышат нелегко.

Стало быть, Владимир Сергеевич Соловьев, его личность, его труды — это серьезный повод для каждого из нас задуматься, во-первых, о себе грешном, о своем внутреннем состоянии, своем мышлении, мировоззрении, а во-вторых, о нашей общей трагической российской жизни. В свете насущных проблем личного и народного существования, ввиду разгорающегося противоборства различных духовно-цивилизационных укладов на земле опыт бытия и творчества Соловьева имеет до сих пор большое, духовно-поучительное значение.

Выходит, Соловьев окончательно не покинул мира сего и России. Он остается рядом с нами. Мы можем с ним соглашаться или не соглашаться, обожать его или критиковать, но вслушиваться в его слова, помнить и думать о его наследии нас заставляет сегодня не столько чистая философия, сколько сама судьба нашей родины и сама жизнь нашей души.



ПРИМЕЧАНИЯ

I

ЛИЧНОСТЬ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Вл. С. Соловьев

<Автобиографическое>

Отрывки из автобиографии Вл. Соловьева печатаются по: *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 20, 31—32, 37—38.

¹ ...одному своему приятелю... — вероятно, это был Л. М. Лопатин (примеч. С. М. Соловьева).

² *Laurent «Etudes sur l'histoire de l'humanité» (фр.)* — Лоран «Очерки по истории человечества». Лоран Франсуа (1810—1887) — бельгийский юрист и историк.

³ *«La philosophie du XVIII-e siècle et le christianisme» (фр.)* — «Философия XVIII века и христианство».

⁴ *«Vie de Jésus» (фр.)* — «Жизнь Иисуса». Ренан Ж.-Э. (1823—1892) — французский философ и писатель.

⁵ *Сальвадор Ж.* (1796—1873) — французский писатель и врач, по происхождению еврей, занимался историей евреев и религиозными вопросами, автор сочинения «*Jésus et sa doctrine*» (1838 г.).

⁶ *Льюис Д.-Г.* (1817—1878) — английский писатель и философ, автор сочинения «История философии в жизнеописаниях».

И. М. Андреев

Владимир Соловьев — мистик в свете православия
(К 50-летию со дня смерти)

Печатается по первопубликации: Православный путь. Jordanville, N. Y., 1950. С. 150—174.

Иван Михайлович Андреев (1894—1976) — православный богослов, историк Церкви и русской литературы. В юности был причастен к рево-

люционному движению, подвергся аресту в 1912 г., затем вместо ссылки уехал за границу. Слушал лекции на философском факультете в Сорбонне. После возвращения в Россию в 1914 г. учился в Психоневрологическом институте, затем на философском факультете Петроградского университета, став учеником известного философа С. А. Аскольдова. Закончив университет (1921) и будучи оставлен при кафедре философии, Андреев занимался изучением интуитивизма А. Бергсона и Н. О. Лосского, проявляя интерес к мистическим видениям святых и галлюцинациям душевнобольных людей, но вскоре, вслед за Аскольдовым, был изгнан из университета. Вместе с учителем участвовал в деятельности неофициального религиозно-философского кружка, в 1926 г. преобразованного в «Братство преп. Серафима Саровского». В 1928 г. был вместе с Аскольдовым арестован и приговорен к пяти годам лагеря. Учитель и ученик вновь встретились после своего освобождения и, оказавшись в годы войны на оккупированной германскими войсками территории, переехали сначала в Латвию, а затем в Германию. После войны Андреев уехал в США, с 1948 г. преподавал в Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (См.: *Андреев И., проф.* Путь проф. С. А. Аскольдова (Светлой памяти учителя и друга) // Православный путь. Jordanville. N. Y., 1950. С. 55—64; *Антонов В. В.* «Братство преп. Серафима Саровского» // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1996. Вып. 16. С. 44—49, 93—99).

¹ *Святитель Игнатий Брянчанинов (1807—1867)* — епископ, богослов и православный писатель. В 1988 г. причислен к лику святых Русской Православной Церковью. Духовно-учительные наставления св. Игнатия собраны в 2-х т. «Аскетических опытов» (СПб., 1865), в которых подчеркивается необходимость личного усвоения христианином церковного духовного опыта для правильного строя мысли, праведного жития и осуществления спасения.

² *Святитель Феофан Затворник (1815—1894)* — епископ, богослов, православный подвижник, ушедший в затвор в Вышенской пустыни и пробывший там более 20 лет, канонизирован в 1988 г. Труд святителя «Путь ко спасению» был издан в 1868 г. Основной темой богословия св. Феофана являлась тема преображения личности христианина в духовном предстоянии Богу и опыте молитвенного богообщения.

³ *Оптинские старцы Лев и Амвросий* — великие старцы, сыгравшие важную роль в превращении Оптиной пустыни в крупнейший очаг православного духа. Преп. Лев (1768—1841) утвердил здесь старческую традицию, взяв на себя руководство духовной жизнью иноков, а благодаря преп. Амвросию (1812—1891) Оптина достигла зенита своей всенародной славы.

⁴ *Святой праведный Иоанн Кронштадтский (1829—1908)* — выдающийся духовный пастырь, богослов и благотворитель, пользовавшийся исключительным авторитетом в православной среде и влиянием на все слои русского народа. Духовный дневник о. Иоанна «Моя жизнь во Христе» представляет собой опыт живого мистического богословия. Согласно оценке прот. Георгия Флоровского, это дневник не моралиста, а созерцателя, в котором «оживает и восстанавливается таинственное или сакральное восприятие Церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается

вновь основание для богословия *теоцентрического*, в преодоление искушений богословского гуманизма» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 401).

⁵ *Иоанн Шаховской* (Дмитрий Алексеевич Шаховской; 1902—1989), архиепископ Сан-Францисский — один из ярких деятелей Русской Православной Церкви за рубежом. Происходил из рода князей Рюриковичей, учился в Императорском Александровском лицее, участвовал в Белом движении. Оказавшись за пределами России, проявил себя как талантливый литератор. В 1926 г. принял на Афоне монашеский постриг. С 1927 по 1931 г. осуществлял пастырское служение в Югославии, затем в Германии. После окончания Второй мировой войны о. Иоанн уехал в Америку (по вызову его друга и духовного сына Игоря Ивановича Сикорского), где стал священником в Лос-Анджелесе, затем епископом Бруклинским, епископом и архиепископом Сан-Францисским. Помимо епископского и пастырского служения владыка Иоанн трудился на ниве богословия, литературного и поэтического творчества, а также много сил отдал работе над «Беседами с русским народом», которые в течение многих лет еженедельно вел по «Голосу Америки».

⁶ *ИМКА (YMCA)* — Христианский Союз Молодежи, американская интерконфессионально ориентированная организация, оказывавшая материальную помощь либеральному крылу православной русской эмиграции, но консервативными православными кругами расцениваемая как «масонская».

⁷ *Этиология* (греч.) — термин, означающий учение о причинах явлений (в частности, болезней) и применяющийся главным образом в медицине.

⁸ *Аксаков Александр Николаевич* (1832—1903) — видный представитель русских теоретиков спиритизма. Воспитывался в Александровском лицее, служил чиновником, увлекшись учением Сведенборга, издал в Лейпциге ряд сочинений об этом теософе. Под влиянием работ американского спирита Дэвиса занялся изучением и пропагандой спиритизма, основав для этих целей в Лейпциге свой журнал.

⁹ *Хилиазм* (от греч. χιλιás — тысяча) — вера в тысячелетнее царство Бога и праведников на земле. В христианском учении о воцарении Христа на земле во Втором Его пришествии хилиастический элемент является только моментом эсхатологического движения мира к концу времен и к его преобразению за пределами истории, не вмещающей Царства Божия. В иудаизме хилиастический момент не ограничен эсхатологическим, а в псевдорелигиозных идеологиях, подобных социализму (коммунизму), с новой силой и в секуляризированной форме вновь воплощается хилиазм как вера в возможность достижения некоего совершенного, «райского» состояния человечества в рамках земной истории.

¹⁰ *Эммануил Сведенборг* (1688—1772) — шведский ученый и теософ, член Научного общества в Упсала, с 1734 г. — почетный член Петербургской академии наук. В первый период жизни занимался естественными науками, математикой, горным делом. В 1740-е гг. под влиянием приобщения к небесному миру и контактов с духами уверился в своем предназначении создать систему осмысленного христианского знания и основать истинно христианскую религию. Теософские сочинения Сведенборга на-

считывают несколько десятков томов и посвящены, главным образом, толкованию Священного Писания в свете личного мистического опыта, а также изъяснению природы и топологии небесного мира.

¹¹ *Луи Клод де Сен-Мартен* (1743—1803) — французский теософ. Под влиянием работ Я. Бёме и Э. Сведенборга начал строить собственное религиозно-мистическое учение, выступая с критикой как материализма и атеизма французских просветителей, так и традиционной религии. Духовный и физический мир представлял как эманацию божества, причем между последним и природой находил множество промежуточных уровней бытия. Мистический пантеизм приводил Сен-Мартена к наделению божественным происхождением общественно-культурных форм человеческого существования и к историческому провиденциализму, должному привести людей к соединению с Богом посредством теократического строя.

¹² *Парацельс* (1493—1541) — швейцарский медик и алхимик, скитавшийся по Европе в качестве практикующего врача. Для мировоззрения Парацельса характерны признание принципиального соответствия между природой и человеком, утверждение решающей роли опыта в познании, представление о всеобщей одушевленности мира и вера в натуральную магию.

¹³ *Спиритизм* (от лат. spiritus — дух, душа) — мистическое учение о контактах человека с духовным миром и душами умерших людей. Спиритизм предполагает многообразие форм такого рода общения при помощи посредников (медиумов), от постукивания и автографической записи «сообщений» духов до их материализации. Интерес к спиритизму стал распространяться на Западе с середины XIX в., к концу которого количество спиритов там исчислялось многими миллионами. В России спиритизм вызвал большой интерес в среде творческой интеллигенции, что побудило Д. И. Менделеева в 1871 г. создать комиссию при Петербургском университете для изучения спиритических феноменов. Вл. Соловьев серьезно интересовался этими феноменами. Он сблизился с московскими адептами спиритизма в начале 1870-х годов и, будучи в Лондоне в 1875 г., вступил в общение с английскими спиритами. Отозвавшись в своих письмах об английском спиритизме как жалком явлении, а об общении с духами как о деле вредном нравственно и физически, Соловьев, однако, открыл в себе медиумические способности и автографические записи вел постоянно (См.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 29, 46—47; *Чулкова Г. И.* Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1992. № 8).

¹⁴ *Теософия* (от греч. — θεός — Бог и σοφία — мудрость, знание) — в самом общем смысле слова — мистическое богопознание. Относительно христианской традиции понятие теософии получило более узкое и специальное значение. В отличие от теологии, исходящей из мистического опыта и догматического учения Церкви, под теософией понимаются религиозно-философские учения, авторы которых руководствуются данными своего субъективного мистического опыта и стремятся придать им концептуальную, систематизированную форму. В русле теософии находятся такие мистические мыслители XVI—XVIII вв., как Бёме, Парацельс, Сен-Мартен, Сведенборг. Во второй половине XIX в. оживление интереса к

теософии было связано с деятельностью Е. П. Блаватской, которая создала свое учение под влиянием оккультизма и индийской философии. В 1875 г. в Нью-Йорке Блаватской и американским полковником Г. Олкоттом было учреждено Теософское общество, с целью создания основы для всемирного братства эзотериков, содействия исследованию неизученных законов природы и скрытых сил человека. По Вл. Соловьеву, «свободная теософия» есть «органический синтез теологии, философии и опытной науки», заключающий в себе цельную истину. В сфере свободной теософии отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, а личное сознание — решающей силой (См.: *Соловьев В. С. Философские начала цельного знания*. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 177—178).

¹⁵ *Каббала* (др.-евр. — предание) — эзотерическое учение евреев, возникшее во II в. и своеобразно сочетавшее восточный мистицизм с эллинистическим философским опытом. Основополагающим понятием каббалы является понятие об Энсофе (Эн-Софе) как о Не-Нечто или Бесконечном — неопределенной субстанции мира. Вл. Соловьев видел в Энсофе, понимаемом в смысле положительного ни-что, прямую противоположность отрицательному ничто (чистому бытию) Гегеля, полученному в процессе абстрагирования от всех положительных определений (См.: *Соловьев В. С. Философские начала цельного знания*. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 234).

¹⁶ *Гностики* — представители гностицизма, религиозно-философского течения, возникшего в I—II вв. на почве сочетания христианских воззрений с иудейским монотеизмом, языческим пантеизмом и древними мифологемами. Гностицизм стал опытом систематической философии, проникнутой христианской проблематикой, но не христианской по принципам. В последствии «гностицизмом» стали именовать все учения членов христианской Церкви, отвергнутые Церковью как еретические. Одним из видных представителей гностической мысли был римский философ Валентин (ум. ок. 161 г.). В своей философско-мифологической системе он представлял Первоначало бытия в качестве непознаваемой абсолютной «полноты», лишенной всякой оформленности, из которой рождаются 15 пар эонов — существ, персонифицирующих Первоначало во времени и обуславливающих различные периоды мировой жизни. Каждая пара эонов, по Валентину, состоит из мужского и женского начала, причем с последним из женских эонов, Софией, связано появление одушевленного телесного мира.

¹⁷ Описание Н. А. Мотовиловым опыта благодати Св. Духа можно найти в кн.: *Нилус С. Великое в малом*. Новосибирск: Благовест, 1994. С. 205—214.

¹⁸ *Мочульский Константин Васильевич* (1892—1948) — литературовед и философ, приват-доцент Петроградского, а затем доцент Новороссийского университета. В 1920 г. эмигрировал в Болгарию, в 1922 г. переехал в Париж, где преподавал на русских курсах в Сорбонне и в Православном Богословском институте. В книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (Париж, 1936) считает софиологию систематической основой его веры и жизни, при резком неприятии теократического увлечения мыслителя.

¹⁹ *Иосиф Георг Штрессмайер* (1815—1904) — католический епископ из Хорватии, горячий сторонник униатского объединения Церквей, организатор славянского паломничества в Рим (1881), находившийся в теплых дружеских отношениях с Вл. Соловьевым.

²⁰ *Хитрово Софья Петровна* (1848—1910) — предмет трепетной любви Вл. Соловьева в течение не менее 10 лет. (Об отношениях философа и С. П. Хитрово см. в кн.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 532—538.)

²¹ *Якоб Бёме* (1575—1624) — немецкий теософ, переживший вознесения в иной мир, мысливший в экстатическом символично-мифологическом стиле и учивший о самопорождении Бога из первоначального ничто (Ungrund).

²² *Франц Ксаверий Баадер* (1765—1841) — профессор философии и теологии Мюнхенского университета, создавший теософское учение под влиянием каббалы, Сен-Мартена и Я. Бёме. Стремился к согласованию философии и теологии, уча о непосредственной связи человеческого сознания и сознания Бога, о полной зависимости знания от веры, а человеческого бытия — от силы Божественной.

²³ *Шмидт Анна Николаевна* (начало 1850-х гг.—1905) — учительница и журналистка из Нижнего Новгорода, проповедовавшая собственное теософское учение, возникшее под влиянием «софиологических» идей Вл. Соловьева. А. Н. Шмидт утверждала, что ощущает в себе воплотившийся дух Церкви и находится в общении с небесным возлюбленным — новым воплощением Христа, за коего признала Вл. Соловьева (См.: Книга о Вл. Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 240—245).

Н. О. Лосский

В защиту Владимира Соловьева

Печатается по: Новый журнал. Кн. XXXIII. 1953. С. 226—237.

Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) — философ, представитель интуитивизма и персонализма в России, отец известного богослова Владимира Лосского. Получил образование в Петербургском университете на естественном и историко-филологическом факультетах. С 1900 г. — приват-доцент, а с 1916 г. — профессор этого же университета. В 1922 г. был выслан из России советским правительством, жил в Чехословакии, преподавал в университетах Праги, Брно и Братиславы. В 1945 г. переехал в Париж, в 1946 г. — в США, в 1947 г. стал профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Уйдя в отставку в 1950 г., вплоть до 1961 г. занимался активной научно-философской деятельностью, последние годы жизни провел во Франции.

Лосский вспоминал, что изучение наследия Вл. Соловьева, начатое в 1923 г. в процессе подготовки статьи для одного славистского журнала, впервые открыло для него значительность русской философии и дало толчок для работы над книгой по истории отечественной философской мысли. Признавая высокую ценность опыта творческих исканий русскими мыслителями целостного христианского мировоззрения, он решительно выступил в печати против проф. И. Андреева, который в 1950 г. в статье

«Владимир Соловьев — мистик в свете православия» отрицательно отнесся не только к Соловьеву, но и ко всем философско-богословским исканиям в русской мысли (См.: *Лосский Н. О.* Воспоминания: жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 246, 334). Лосский в целом позитивно расценивал философский опыт Соловьева как одну из попыток создания идеал-реалистической концепции, претендующей дать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии. «Такие философские системы, как философия Соловьева, — писал он в «Истории русской философии», — имеют большое достоинство. Если даже эти теории и не дают окончательного разрешения тайн вселенной, то они, по крайней мере, ясно и просто показывают, что человеческий разум обладает методом и средствами для плодотворной разработки вопроса сочетания учений относительно высших и низших аспектов мира в одно единое целое» (*Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 143—144). Особую заслугу Соловьева Лосский видел в разработке им христианско-метафизической концепции преобразования телесности как необходимого условия достижения абсолютного нравственного идеала и построения учения об эволюции и сущности исторического процесса (Там же. С. 168). Однако он отмечал, что два чрезвычайно важных учения — о Софии и связи абсолютного с миром — изложены Соловьевым в форме, несовместимой с христианской религией, а именно в форме учения об абсолютном как всеедином (Там же. С. 168—169). Другой недостаток философии Соловьева Лосский связывал с его имперсонализмом. Без признания сверхвременности личного «Я», полагал философ, невозможно развить учение о свободной воле. Также не мог согласиться Лосский и с отрицанием Соловьевым особенных культуротворческих талантов русского народа (Там же. С. 175). Рассматривая продолжение дела Соловьева его последователями, он признавал ценным в их опытах, прежде всего, своеобразную *мистическую метафизику* в духе конкретного идеал-реализма, определяющую повышенную восприимчивость русской мысли к духовной и телесной красоте, ориентацию на социальную практику и ценности Абсолютного Добра (См.: *Лосский Н. О.* Преемники Вл. Соловьева // Путь. 1936. № 3. С. 20—21).

¹ «*Cosmic consciousness*» (англ.) — «Космическое сознание».

² «*History of Russian Philosophy*» (англ.) — «История русской философии».

³ «*The Absolute Criterion of Truth*» (*Review of Metaphysics*. June. 1949) — «Абсолютный критерий истины» (Обозрение метафизики. Июнь. 1949).

⁴ «*La Russie et L'Église Universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь» — работа, написанная Вл. Соловьевым на французском языке и порусски появившаяся после смерти автора.

⁵ *Никита Константинович Добрынин*, незаслуженно прозванный «Пустосвятом» — священник из г. Суздаля, старообрядческий деятель. Осуществил в 1655—1660 гг. первый критический разбор нововведений патриарха Никона на 2600 страницах. Подвергся преследованиям, был отлучен от Церкви, заключен в темницу, принес формальное покаяние, однако затем явился инициатором восстания стрельцов (1682) и активным

участником знаменитого религиозного диспута в Грановитой палате. На следующий день был схвачен и казнен. При всей своей радикальности и неумеренности в борьбе за старую веру явился, по словам известного исследователя раскола С. А. Зеньковского, вдумчивым обличителем ложности нововведений, дав методологически отличный и добротный их анализ (См.: *Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Репринтное воспроизведение. М.: Церковь, 1995. С. 265—266*).

⁶ Следует заметить, что понятие «богочеловечество» предрасполагает мысль к отвлеченному онтологическому соединению Божественного и человеческого. Не случайно под влиянием Вл. Соловьева русскими философами (С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым, Л. П. Карсавиным) были созданы метафизические концепции всеединства, проникнутые пантеистической идеей бытийного тождества Божественности и человечности, в рамках которых исчезает предполагаемая христианским теизмом и персонализмом сила духовного напряжения между Божественным и человеческим полюсами сущего, сверхтварным и тварным, а также размывается идея Боговоплощения, поскольку Богочеловек оказывается не личным единством двух природ, не совершенным Богом и совершенным человеком в единстве личности, а носителем некой безличной природы «богочеловечества».

И. М. Андреев

Ответ проф. Н. О. Лосскому (на его статью «В защиту Вл. Соловьева» в «Новом журнале», книга 33, Нью-Йорк, 1953 г.)

Печатается по: Православный путь. Jordanville, N. Y., 1954. С. 94—106.

¹ *Бергсон Анри* (1859—1941) — французский философ, профессор Коллеж де Франс, лауреат Нобелевской премии по литературе. Развивал интуитивистскую, экспрессивную ветвь «философии жизни», подвергая критике классический рационализм и выдвигая концепцию «творческой эволюции». Он исходил из идеи онтологически свершающегося «жизненного порыва», источник которого видел в божественном сверхсознании, приближаясь к признанию личного Бога христианства метафизическим фактором творческой эволюции.

² *Аскольдов* — псевдоним Сергея Алексеевича Алексеева (1870/1871—1945), мыслителя и публициста, сына известного философа А. А. Козлова. Аскольдов продолжал «панпсихическую» философию отца, развивая идеи всеобщей одушевленности бытия, творческой активности сознания и персоналистической онтологии.

Архиепископ Антоний (Храповицкий)

Ложный пророк

Печатается по: *Антоний (Храповицкий), архиепископ. Полн. собр. соч.: В 3 т. СПб., 1911. Т. 3. С. 184—189. Впервые: Волынские*

Епархиальные Ведомости. 1908. № 12. Написано по поводу статьи: Их мира таинственного // Волынская жизнь. 1908. № 383.

Антоний (Храповицкий Алексей Павлович; 1863—1936) — митрополит Киевский и Галицкий. Закончил Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1885 г. оставлен в академии в качестве профессорского стипендиата и исполнял обязанности помощника инспектора академии. Преподавал в Холмской семинарии, Санкт-Петербургской академии, Московской и Казанской академиях. Был ректором Санкт-Петербургской семинарии. Доктор богословия. В 1895 г. рукоположен во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии. Управлял Уфимской, Волынской, Харьковской епархиями. В 1906 г. возведен в сан архиепископа, в 1918-м — митрополита. С 1912 г. — член Святейшего Синода. Участник Поместного собора 1917—1918 гг. Один из трех кандидатов на патриарший престол. В 1918 г. избран митрополитом Киевским и Галицким. В 1920 г. эмигрировал из России в Сербию. Возглавил Высшее церковное управление за границей. После его запрещения патриархом Тихоном возглавил Архиерейский синод Русской Православной Церкви за границей («Карловацкий раскол»). Был запрещен в священнослужении патриархом Тихоном. В 1927 г. после опубликования Декларации митрополита Сергия (Страгородского) окончательно порвал отношения с Русской Православной Церковью. Как богослов подвергался критике за свое учение об искуплении.

Архиепископ Японский Николай (Касаткин)

<О Вл. Соловьеве>

Отрывки из дневника архиепископа Николая печатаются по: *Накамура Кэнноске*. Владимир Соловьев и Николай Японский // Вопросы литературы. М., 2000. № 6. С. 370—372. Рукопись дневника хранится в ЦГИА (Ф. 834. Оп. 4). С 1979 г. группа японских филологов-русистов занимается изучением, изданием и переводом дневника святителя. Полный текст дневников готовится к публикации по-русски в Японии.

Архиепископ Николай (Касаткин Иван Дмитриевич; 1836—1912) — основатель Православной Церкви в Японии, миссионер, в 1970 г. причислен Русской Православной Церковью к лику святых в чине равноапостольного. Встречался с Ф. М. Достоевским и Вл. С. Соловьевым, деятельность которого полезной не находил. Особенную неприязнь святителя Николая вызывали теократические планы Вл. Соловьева, связанные с его католическими симпатиями.

В. В. Розанов

Автопортрет Вл. С. Соловьева <О личности>

Впервые: Русское слово. 1908. 28, 31 октября. (Псевдоним В. Варварин.) Печатается по: *Розанов В. В.* Автопортрет Вл. Соловьева //

Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 232—246.

Василий Васильевич Розанов (1856—1919) — писатель, мыслитель, публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета, работал учителем в провинциальных городах, в 1893 г. обосновался в столице, посвятил себя литературе и достиг известности своими оригинальными сочинениями на различные религиозно-философские и общественно-культурные темы. Являлся участником большей части религиозно-философских начинаний петербургской интеллигенции, привлекая к себе внимание критикой христианского аскетизма, раскрытием таинственных сторон иудаизма и разработкой религиозной метафизики пола. При мировоззренческой смутности и крайней противоречивости своих философских воззрений Розанов отличался исключительно тонкой художественной восприимчивостью, даром интуитивного проникновения в жизнь человеческой души, в духовно-смысловую подоплеку бытия и предметного мира. Это дало основание такому авторитетному исследователю жизни и творчества Вл. Соловьева, как А. Ф. Losev, не только отнести Розанова (наряду с Л. М. Лопатиным и Е. Н. Трубецким) к числу трех авторов, которым более или менее удалась характеристика Соловьева в целом, но и расценить розановские суждения о нем как исключительно меткие и проникновенные (См.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 538—544).

¹ *habitus* (лат.) — внешний вид, состояние.

С. М. Соловьев

Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция
<отрывок>

Печатается по: *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 5—8, 380—381. Книга написана в 1922—1923 гг. Первая публикация: *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.

Соловьев Сергей Михайлович (1885—1942) — богослов и публицист, поэт из круга младших символистов, православный священник, принявший в 1923 г. католичество и ставший в 1926 г. вице-экзархом католиков греко-русского обряда, племянник Вл. С. Соловьева и внук историка С. М. Соловьева.

С. М. Соловьев с отроческих лет собирал материалы для биографии Вл. Соловьева, находясь с 4-го класса гимназии под его влиянием. Впоследствии многое в мировоззрении Вл. Соловьева стало чуждым С. М. Соловьеву, который исследовал жизнь и творчество своего знаменитого дяди прежде всего как человека, богослова, поэта и публициста.

¹ ...немой пророком... — См.: *Мережковский Д. С.* Немой пророк // *Мережковский Д. С.* В тихом омуте. СПб., 1908. С. 259—282.

² *Карлейль* Томас (1795—1881) — английский философ, историк и писатель, проповедник теории личностей-героев в истории и «верующего радикализма».

³ *Ньюман Джон Генри* (1801—1890) — представитель католической теологии в Англии, ректор католического университета в Дублине (1854—1858), с 1879 — кардинал. Отстаивая догматы Римско-католической Церкви, стремился преодолеть схоластическую традицию и разрабатывал психологическое понимание религиозной веры с акцентом на экзистенциальные и нравственные начала религиозного сознания.

⁴ *Feci quod potui, Faciant meliora potentes* (лат.) — сделал, что мог, пусть сделает лучше, кто может.

II

КРИТИКА И ПОЛЕМИКА

И. С. Аксаков

<О Вл. Соловьеве>

По поводу статьи В. С. Соловьева «О Церкви и расколе». Впервые: Русь. 1882. 2 октября. Печатается по: Полн. собр. соч. И. С. Аксакова. М., 1886. Т. 4. С. 212—217.

Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В. С. Соловьева. Впервые: Русь. 1884. 15 марта, 1 апреля. Печатается по: Полн. собр. соч. И. С. Аксакова. М., 1886. Т. 4. С. 218—258.

Иван Сергеевич Аксаков (1823—1886) — мыслитель, публицист, идеолог славянофильства. Сын писателя С. Т. Аксакова, брат К. С. Аксакова. Закончил Училище правоведения в Петербурге (1842). До 1851 г. находился на правительственной службе, затем активно занимался общественной деятельностью и публицистикой, участвовал в издании журнала «Русская беседа» (1858—1859), а после снятия запрета на издательскую деятельность — газеты «Парус», запрещенной уже на 2-м номере из-за ее антикрепостнической позиции. В 60-е годы редактирует газеты «День» (1861—1865) и «Москва» (1867—1868), отличавшиеся независимой критической позицией и в конце концов под давлением цензуры прекратившие свое существование. Выступая как сторонник политической и культурной независимости славянских народов, Аксаков участвовал в создании славянских благотворительных комитетов (в 70-е гг. возглавлял Московский славянский комитет), которые тоже вскоре были закрыты. В последние годы (1880—1886) Аксаков — редактор газеты «Русь», где продолжал отстаивать славянофильские идеалы, идею славянского единства, сохраняя, как и прежде, независимую общественную позицию.

¹ *animae vilis* (лат.) — ничтожной души.

² *parvenus* (фр.) — выскочки из низов, пробившиеся в высший слой общества.

³ *in concreto* (лат.) — конкретно.

⁴ *le fin mot de la chose (фр.)* — скрытый смысл вещи.

⁵ *fiat logica et pereat mundus (лат.)* — да будет логика и да погибнет мир.

Н. Г. Дебольский

<О взглядах Вл. Соловьева на национальный вопрос>

Печатается по первопубликации: Дебольский Н. Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886. С. 66—94.

Николай Григорьевич Дебольский (1842—1918) — философ и педагог. Происходил из семьи священника, учился в Горном институте и на естественном факультете Петербургского университета, преподавал метафизику, логику и психологию в Петербургской духовной академии, а также педагогику в различных учебных заведениях, перевел на русский язык «Науку логики» Гегеля, являлся одним из учредителей Философского общества в Петербурге. Дебольский совершил эволюцию от воззрений материалиста и эмпирика через критическое осмысление немецкого идеализма к своеобразной философской позиции. Он выражал приверженность строго научной философии, полагая, что иррациональные факторы, типа свидетельств внутреннего чувства и данных откровения, не могут служить источниками философского познания. Заслугу немецкого идеализма он видел в отождествлении *вещи в себе с разумом в себе* и в систематизации философского метода. Обнаружение разумного начала в законах познаваемой человеком природы и есть предмет философии, ибо философия стремится к разумно обоснованному построению мира явлений. Однако отождествление Гегелем Верховного разума с разумом человеческим Дебольский признавал великой ошибкой, которая повлекла за собой насилие над опытом, антагонизм между философией и экспериментальной наукой, а также теоретическое умерщвление Бога, который стал из живого Существа формальным понятием, и, наконец, обоготворение человека (См.: Дебольский Н. Г. Философия будущего. СПб., 1882. С. 144). На самом же деле Верховный жизнетворящий разум отнюдь не тождественен нашему субъективному уму. Между первым и последним существует лишь формальное подобие, в силу чего Верховное разумное начало проявляется в человеческом разуме, прежде всего, как логическая форма. Исследуя рациональную форму познанного, мы не из нее постигаем происхождение нашего знания, а из того Разума, который скрывается за явлением логической формы знания. Отсюда следует название «феноменального формализма», которое Дебольский дает своей философской установке. Задача будущей философской мысли, на взгляд Дебольского, может быть уподоблена не задаче древней или новоевропейской философии, выдвигавших оригинальные метафизические принципы, но скорее задаче средневековой схоластики, подвергавшей опыт прежних философских поисков формальной обработке. Новая философия, предполагал Дебольский, призвана вобрать в себя, как свои моменты, все предшествовавшие философские учения, заменить собою их все, чтобы «стать напоследок окончательною и единственною философиею». Эта философия не есть дело индивидуального гения, а есть лишь единственно возможный

остаток, который получается от свыше двухтысячелетнего, теперь уже оконченного искания принципов. Она представляет собою не *творчество*, а *критику и выбор*» (Там же. С. 153). Руководствуясь такой строго рациональной точкой зрения, Дебольский подвергал критике Вл. Соловьева, в особенности за его теократическое учение и всечеловеческую этическую ориентацию. Утверждая об абстрактности, неопределенности идеи непосредственного всечеловеческого служения и о практической затруднительности создания общечеловеческой социальной организации (проповедуемой Соловьевым), Дебольский признавал служение своему народу принципом высшего блага, ибо «народность есть человечество, индивидуализировавшееся или организовавшееся в общество» (*Дебольский Н. Г.* О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886. С. 272. Об оригинальной философии нации у Дебольского см.: *Овчинников С.* Нормативный подход в национальной нравственной философии Н. Г. Дебольского // *Русское самосознание.* 2001. № 8).

П. Е. Астафьев

К спору с г-ном Вл. Соловьевым

Впервые: *Русский вестник.* 1890. № 10. Печатается по: *Астафьев П. Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 65—82.

Петр Евгеньевич Астафьев (1846—1893) — философ, психолог, публицист славянофильского направления. Происходил из древнего дворянского рода, закончил юридический факультет Московского университета, где учился у столь известных мыслителей, как Б. Н. Чичерин и П. Д. Юркевич. В 1872—1876 гг. — преподаватель философии права в Демидовском юридическом лицее в Ярославле, с 1890 г. — приват-доцент философии Московского университета. Метафизическая позиция Астафьева может быть охарактеризована как *рационалистический персонализм*, для которого первоначалом бытия является конкретный субъект, сводимый к его сознанию и деятельности. Утверждая, что субъект и его внутренняя жизнь должны полагаться в основу познания реального мира, Астафьев под субъектом понимал не сверхсознательное и субстанциальное духовное сущее, а сознание, волю, внутренний опыт субъекта, смешивая тем самым понятие *субъекта* с понятиями *сознания, воли и внутреннего опыта* (См.: *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения: Опыт начал критической монадологии. М., 1893. С. 144, 155). Какую-либо субстанцию Астафьев отрицал, а также отрицал бессознательные моменты в человеческом познании и человеческой деятельности. Все бессознательное, с его точки зрения, только становится таковым в силу привычки, имея изначальное сознательное происхождение. Принимая субъекта и его внутреннюю жизнь за субстрат всего познаваемого реального мира, Астафьев приходит к построению механистической монадологии. Притом, что рационалистическая и механистическая монадология кажется мало совместимой со славянофильской социальной философией, опирающейся на мистический органицизм учения о церковно-национальной соборности русского духа и общественного бытия, Астафьев в своей этически и наци-

онально ориентированной философской публицистике проявил себя противником рационализма и приверженцем славянофильской идеологии. Полемизируя со всякого рода космополитизмом и, прежде всего, с космополитизмом Вл. Соловьева, он обратил внимание на то, что в силу абстрактности предмета любовь к человечеству не может быть признана за чувство, а деятельность во благо человечества как такового практически невозможна. Любовь к личности, семье, родине, науке, искусству бесконечно способнее, на взгляд Астафьева, возбудить творческие стремления, нежели бледный, рассудочный призрак «любви к человечеству» (См.: Астафьев П. Е. Чувство как нравственное начало. М., 1886. С. 81—84). Подобно Н. Г. Дебольскому, Астафьев настоятельно подчеркивал ошибочность противопоставления национального и общечеловеческого. Служение национальной идее, подчеркивал он, выполнение требований национального духа является *«требованием самих вечных, сверхнародных, общечеловеческих начал и задач, утрачивающих вне этого служения и свою правду и действительную силу»* (Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи. М., 1890. С. 3). Поэтому мыслитель верил в возможность создания самобытной и в то же время универсально-разумной русской философии, с преимущественным интересом к области этики. Отмечая, что до сих пор русские проявили малую часть способностей систематически развивать принципы, довольствуясь ими как таковыми, он обнаруживал задатки национально своеобразной философской культуры в отсутствии у русских самонадеянности, в многогранности ума, в способности к самому обширному образованию, в неограниченной восприимчивости, в преобладающем интересе к принципиальным основаниям жизни. Он высказывал надежду, что в совместной работе многих русская национальная философия может быть создана, причем наиболее близкой русскому философскому характеру окажется учение Г. Лейбница, имевшего славянские корни (См.: Там же. С. 44—47).

В. В. Розанов *

Ответ г. Владимиру Соловьеву

Впервые: Русский вестник. 1894. Апрель. С. 191—211.

Эта впервые перепечатываемая в современном издании полемическая статья Розанова является его ответом на известный фельетон Вл. С. Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере» (Вестник Европы. 1894. Февраль. С. 906—916). Полемике с Розановым по поводу веротерпимости посвящены также статья Вл. Соловьева «Конец спора» (Вестник Европы. 1894. Июль. С. 286—312) и еще один ответ Розанова «Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической» (Русский вестник. 1894. Июль. С. 196—235). См. также фельетон: Буренин В. Ноги в перчатках, желудки, цепляющиеся за маски, и проч. // Новое время. 1894. 29 июля, в котором В. П. Буренин вступился за Вл. Соловьева, признавая полемические приемы Розанова в перепечатываемой здесь статье излишне грубыми.

* Подготовка текста и комментарии В. А. Фатеева.

¹ Розанов В. Свобода и вера // Русский вестник. 1894. Январь. С. 265—285. Эта подвергшаяся критике статья была написана Розановым по поводу статьи: Соловьев Вл. Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 7.

² См.: Мф. 11, 24.

³ *raison d'être* (фр.) — смысл.

⁴ Мф. 18, 20.

⁵ В свой ранний период Вл. Соловьев печатался в славянофильской газете И. С. Аксакова «Русь», выходившей в 1880—1886 гг. Однако решительное размежевание Соловьева со славянофилами произошло еще во время существования «Руси», в напечатанном там цикле статей «Великий спор и христианская политика» (Русь. 1883). Если первая статья рассматривалась Аксаковым даже как сходная с позицией редакции, то к шестой статье (Русь. 15 сент. № 18) отчетливо выявилась неприемлемость прокатолической позиции автора для редакции газеты, и Аксаков опубликовал ее с критическими комментариями прот. А. М. Иванцова-Платонова. Тем не менее эта работа Соловьева была опубликована в «Руси» целиком (последняя опубликованная в «Руси» статья — 1883. 1 дек. № 23), после чего Аксаков выступал в газете с резкой критикой изменившихся взглядов Соловьева (См.: Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказанных в статьях В. С. Соловьева // Русь. 1884. № 6, 7).

⁶ В Загребе жил хорватский католический проповедник еп. И. Г. Штроссмайер, обративший на Соловьева внимание после публикации работы «Великий спор и христианская политика» (1883). Именно в Загребе был опубликован труд Соловьева «История и будущность теократии» (1887).

⁷ См. статьи В. С. Соловьева: Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря. Письмо в редакцию // Вестник Европы. 1891. Июль. С. 416—420; О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5.

⁸ Розанов был хорошо знаком с наследием Аристотеля, так как в молодые годы перевел (вместе с П. Д. Первовым) первые пять глав «Метафизики» древнегреческого мыслителя (См.: Журнал Министерства народного просвещения. 1890. № 2, 3; 1891. № 1; 1893. № 7, 8, 9; 1895. № 1, 2). В современном русском издании «Метафизики» понятие *τὸ τί ἦν εἶναι* переводится как «суть бытия» (См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 518 и др.).

⁹ В нем есть *οὐσία* (сущность), есть *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* (начало движения), пытается найти *τὸ τέλος* (цель), но нет *τὸ τί ἦν εἶναι* ([внутренней] сути бытия).

Н. А. Бердяев

Владимир Соловьев и мы

Печатается по единственной публикации: Современные записки. Париж, 1937. С. 368—373.

¹ ...*д'Эрбини в своей книге о Вл. Соловьеве*. — См.: *Herbigny M. d'. Un Newman russe: Vladimir Soloviev*. Paris, 1911.

А. И. Введенский

О мистицизме и критицизме в теории познания

В. С. Соловьева

Печатается по: Вопросы философии и психологии. 1901. № 56 (I). С. 2—35.

Александр Иванович Введенский (1856—1925) — философ, психолог, логик, преподаватель философии, организатор философской жизни в России. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В 1884—1886 гг. находился в научной командировке в Германии, где работал у К. Фишера. С 1887 г. — приват-доцент Петербургского университета. Защитив в 1888 г. магистерскую диссертацию («Опыт построения теории материи на принципах критической философии»), стал зав. кафедрой философии. Преподавал в ряде других высших учебных заведений Петербурга, читая курсы логики, психологии, истории философии, ведя семинары по философии Канта, Аристотеля, Платона. Среди его слушателей были известные впоследствии философы С. О. Грузенберг, Н. О. Лосский, С. И. Поварин. Считая различные типы мировоззрения ступенями самопознания человечества, Введенский в рамках такой общей постановки задачи разрабатывал три группы вопросов: натурфилософии, гносеологии и метафизики. Их решение он искал посредством кантовского научно-критического агностицизма, однако в целях индивидуальной и общественной нравственности Введенский признавал законность метафизики как личного дела (дела веры) мыслителей. Таким образом, для Введенского характерна субъективно-идеалистическая мировоззренческая установка, согласно которой предметы научного познания являются не самым истинным бытием, а нашими представлениями о вещах. Это обстоятельство, считает он, не отрицает их бытия как такового, но установление их онтологического статуса есть дело не науки, а вероисповедно ориентированной метафизики. Такой метафизикой, в зависимости от личного предпочтения, может быть и материализм, и спиритуализм, и атеизм, и теизм. В рамках критицизма Введенского складывается его «психология без всякой метафизики», предполагающая, что чужая душевная жизнь не является предметом опыта и ни одно физическое явление, включая и речь, нельзя принимать за достоверное свидетельство чужой душевной жизни.

В статье «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» Введенский, будучи неокантианцем, все же хочет положительно расценить философию Вл. Соловьева, не имеющую к неокантианству прямого отношения. Чтобы этого достигнуть, Введенский достаточно произвольно интерпретирует принципы философского мировоззрения мыслителя, усиливая значение отдельных его моментов, которые, если их брать в отвлеченной форме, до некоторой степени напоминают учение Канта. (Довольно внимательный разбор статьи Введенского с этой точки зрения

можно найти в кн.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 438—442.)

С. М. Лукьянов

Полемика с К. Д. Кавелиным

Печатается по: *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. 1. Пг., 1921. С. 5, 14—34. Репринтное воспроизведение в издании: *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии: В 3 т. М.: Книга, 1990. Т. 2.

Сергей Михайлович Лукьянов (1858—1935) — врач и ученый, государственный деятель, поэт и критик, создатель труда «О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии». Закончил Медико-хирургическую академию. Глубоко религиозный в детстве, совершавший вместе с отцом паломничество в монастыри Валаама и Валдая, а в Киеве исправно посещавший Печерскую лавру, Лукьянов в 16 лет пережил религиозный кризис и стал атеистом. «Смута», как он называет свое тогдашнее состояние, продолжалась все студенческие годы. По окончании академии Лукьянов, оставленный там работать, занимался наукой под руководством профессора С. П. Боткина, в 1883 г. защитил диссертацию доктора медицины, был в научной командировке в Германии. По возвращении в Россию служил приват-доцентом по кафедре общей патологии, а в 1886 г. — переехал в Варшаву, где в течение 8 лет занимал должность профессора местного университета. В 1884 г. возвратился в Петербург, чтобы возглавить в качестве директора недавно образованный Институт экспериментальной медицины. В 1902 г. Лукьянов был приглашен на должность товарища министра народного просвещения, затем стал членом Государственного совета, в работе которого участвовал вплоть до 1917 г. В 1909 г. он назначается обер-прокурором Святейшего Синода и увольняется с этого поста в 1911 г., оставшись членом Государственного совета. Так у него появляется время посвятить себя литературным занятиям. В Петербурге Лукьянов сближается с А. Н. Пыпиным, через него — с кружком «Вестника Европы». В это же время происходит знакомство Лукьянова с В. С. Соловьевым. Вероятно, Соловьев нашел в нем небезынтересного собеседника: крупный ученый-естественник, он был не чужд вопросов философских, прекрасно знал философию Канта и Гегеля. В 1899—1900 гг. Соловьев часто бывал в гостях у Лукьяновых. Жена Лукьянова — человек, музыкально одаренный, положила на музыку некоторые стихотворения Соловьева. Впервые с биографическими материалами, касающимися Соловьева, Лукьянов соприкоснулся при подготовке к печати его писем, первый том которых был собран и издан Э. Л. Радловым при посредничестве Лукьянова. Работа с письмами Соловьева стимулировала интерес Лукьянова к биографии философа. С марта 1915 г. «Журнал министерства народного просвещения» начал печатать первые главы материалов к биографии Соловьева, под заглавием «О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы». В сентябре 1916 г. Лукьянов завершил публикацию первых двенадцати глав своей работы, которые в том же году были изданы отдель-

ной книгой. Вторая книга была опубликована в 1918, третья — в 1921, а четвертая часть исследования Лукьянова — в 1990 г., вместе с переизданием предшествующих трех частей. После революции Лукьянов возвратился к преподавательской деятельности, арестовывался ЧК, но вскоре был освобожден. Он закончил жизнь в сложных материальных и моральных условиях. В некрологе, ему посвященном, известный ученый, профессор Е. С. Лондон, назвал его учителем общей патологии не только у нас, но и за границей. Согласно подсчетам Лондона, Лукьянов опубликовал около 90 научных статей, не считая стихотворений, очерков, критических статей. (Биографическая справка составлена по материалам, содержащимся в статье: Носов А. Большой и бескорыстный труд (С. М. Лукьянов — биограф Вл. С. Соловьева) // Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии: В 3 т. М.: Книга, 1990. Т. 3. С. 297—313).

¹ *Владимир Викторович Лесевич* (1837—1905) — философ, социолог, публицист позитивистского направления. Расценивал теистически и метафизически ориентированное философствование как заблуждение, полагал, что в духе позитивизма следует создавать чисто научную философию, и потому неприязненно относился как к религиозно-философскому, так и к теоретико-метафизическому течению русской мысли. Иронически отзывался о Вл. Соловьеве, Н. Н. Страхове, А. А. Козлове, Л. М. Лопатине за критическое восприятие позитивизма и положительное отношение к теоретической философии (См.: *Лесевич В. В.* Что такое научная философия? // Русская мысль. 1888. Кн. 1. С. 5—7). Эволюционируя от идей О. Конта к учению Авенариуса, пропагандировал в России эмпирикритицизм, именуюя его Ильей Муромцем современного философского мышления.

² *Константин Дмитриевич Кавелин* (1818—1885) — историк, философ, правовед, публицист, адъюнкт Московского (1844—1848) и профессор Петербургского (1857—1861) университетов. В философии тяготел к позитивизму, в области этики признавал ценность христианской морали, являлся одним из основателей государственной школы в русской историографии и видным деятелем русского либерализма. Осуждая идеи народнического социализма, защищал ценность общинного землевладения и критиковал программу одностороннего развития частной собственности. В 40—50-е гг. опубликовал ряд статей по русской истории, этнографии, правоведению, в основном в журналах «Современник» и «Отечественные записки». Среди них — «Взгляд на юридический быт древней России» (1847), «Ответ “Москвитянину”» (1847), «Исторические труды М. П. Погодина» (1847), «Исследования С. М. Соловьева» (1856). Кавелин пропагандировал умеренное западничество. Не отрицая своеобразия исторических судеб России и Европы, он считал, что конечные цели у всех обществ едины и все пути национальных историй ведут к торжеству общечеловеческого идеала.

³ *soi-disant* (фр.) — так называемого.

⁴ *Памфил Данилович Юркевич* (1827—1874) — религиозно ориентированный философ (представитель киевской школы философского теизма), экстраординарный профессор Киевской духовной академии, про-

фессор философии Московского университета, учитель Вл. Соловьева. Родился в семье священника, получил образование в Полтавской семинарии и в Киевской духовной академии, где был оставлен для научной деятельности и преподавал философию. В 1861 г. перешел на кафедру философии Московского университета, вновь открывшуюся после долгого перерыва. В университете читал лекции по логике, психологии, истории философии и педагогике. Вл. Соловьев неоднократно писал о Юркевиче, высоко оценивая опыт его философского творчества (См.: *Соловьев В.С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения*. М.: Правда, 1990. С. 552—577).

⁵ *Ding an sich* (нем.) — вещь в себе.

⁶ *Иван Иванович Лапшин* (1870—1952) — философ, ученик и последователь Александра Ивановича Введенского. После окончания историко-филологического факультета Петербургского университета работал там в качестве приват-доцента, затем экстраординарного профессора. В 1922 г. был выслан из России вместе с группой философов, обосновался в Праге, преподавал там на Русском юридическом факультете. Развивал идеи кантовского скептицизма, отвергал догматическую метафизику, в книге «Философия изобретения и изобретение в философии» (Т. 1—2. Пг., 1922) исследовал проблемы философской изобретательности, понимая творчество как сочетание упорного труда и непринужденной игры.

⁷ *Михаил Иванович Каринский* (1840—1917) — логик и философ. Окончил Московскую духовную семинарию, с 1869 г. — доцент кафедры метафизики Петербургской духовной академии. Автор оригинальных исследований по логике и истории философии.

⁸ *Александр Федорович Гусев* (1842—1904) — богослов и философ. Получил образование в Петербургской духовной академии, занимал в Казанской духовной академии кафедру апологетики. Известен целым рядом сочинений, направленных против учения Л. Н. Толстого, а также защитой христианства от критики натуралистов и вольномыслящих ученых: «Граф Л. Н. Толстой, его исповедь и мнимая новая вера» (М., 1890); «Основные религиозные начала гр. Л. Н. Толстого» (Казань, 1893); «Нравственность, как условие истинной цивилизации и специальный предмет науки» (М., 1874); «К вопросу о происхождении человека» (М., 1879).

А. А. Козлов

Вл. Соловьев как философ.

«Кризис западной философии против позитивистов»

Владимира Соловьева. М., 1974 г.

Печатается по первопубликации: *Козлов А.А.* Вл. Соловьев как философ // *Знание*. СПб., 1875. № 1. С. 1—18; № 2. С. 1—29. Редакция журнала сопровождала публикацию статьи следующим примечанием: «По нашему мнению, русская литература слишком достаточно занималась диссертацией г. В. Соловьева, и для себя мы нашли бы вполне возможным ограничиться краткой рецензией, помещенной в нашей XI—XII книге прошлого года. Однако мы даем место этой статье, которая принадлежит лицу, специально знакомому с фило-

софией Гартмана (проводимую г. Соловьевым) и представившему единственное на русском языке изложение ее. Тем более вескими должны явиться все его возражения и тем легче может быть установлена настоящая оценка г. Соловьева как философа. Автор критики, во многом расходясь с г. Соловьевым, все-таки относится к нему как к собрату, т. е. более или менее сочувственно. Все эти выражения сочувствия мы оставляем на ответственности автора, так как их совершенно не разделяем, точно так же, как и многие другие воззрения автора».

Козлов Алексей Александрович (1831—1901) — философ, историк философии, продолжатель традиций В. Лейбница, Р. Г. Лотце, Г. Гейхмюллера, издатель первого русского философского журнала «Философский трехмесячник», создатель системы «панпсихизма».

¹ *Гартман Эдуард* (1842—1906) — немецкий философ волюнтаристского и иррационалистического направления, один из теоретиков философии бессознательного, который увлек европейских и русских философов блестящей формой своих трудов, духом преодоления традиционного рационализма и возрождения идеалистической метафизики.

К. Н. Леонтьев

О Владимире Соловьеве и эстетике жизни
(по двум письмам)

Печатается по: Книгоиздательство «Творческая мысль». М., 1912. С. 1—40.

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) — православный мыслитель и публицист, яркое явление отечественной интеллектуальной культуры по оригинальности, глубине, пророческой дальновидности своего ума и внутренней свободе своей личности. Родился в с. Кудиново Калужской губернии в семье помещика, окончил медицинский факультет Московского университета. Вместе с изучением медицины, занялся литературным творчеством, которое нашло высокую оценку и моральную поддержку со стороны И. С. Тургенева. После окончания университета в 1854 г., отбыл на Крымскую войну в качестве военного лекаря. Затем весьма успешно служил на дипломатическом поприще в Турции и на Балканах. К этому времени мыслитель пережил решительный внутренний переворот, приведший к полному разрыву с либеральными идеями и крайне отрицательному восприятию буржуазного Запада. В 1873 г. Леонтьев уходит с дипломатической службы и посвящает себя развитию ряда ранее зародившихся ключевых идей своего мирозерцания. Он переоценивает все устоявшиеся воззрения русской интеллигенции, становится оригинальным философом культуры и политическим мыслителем, который вырабатывает собственный взгляд на все основные проблемы культурно-исторической жизни. Его исходная интуиция определяется признанием самоценности многосложного культурного разнообразия и

отрицанием унылой однотипности культурной жизни. Перспективу создания единого космополитического государства в планетарных масштабах мыслитель считает ужасающей, в том смысле, что она означает гибель всего многокультурного и многонационального Сада Божия на земле. Корневым умонастроением, способствующим разложению всех национальных и религиозных традиций, Леонтьев считает либерализм, поскольку он объявляет священным своеволие любого отдельного индивидуума, делая индивидуальный произвол самоценным и возвышая его над авторитетом Откровения, преданиями Церкви и Отечества. Либерально понимаемая, самодовлеющая свобода личности, указывает мыслитель, есть свобода в однообразии, то есть распад, разложение, разрушение всякого рода органических народных культур. Рассуждения о гуманности, всечеловеческом счастье, братстве и равноправии, прикрывающие требования всеобщей и безусловной свободы от традиционных авторитетов, на взгляд Леонтьева, есть злостная провокация, разнуздывающая самые низкие страсти в человеческой душе. Ибо слишком свободный человек, в силу общего человеческого несовершенства, склонен к духовному нищожению, занижению уровня своих идеалов, разрушению всех нравственных препятствий на пути удовлетворения эгоистических потребностей. В свободных условиях люди легко освобождают свои низшие стремления от контроля высших, идеальных начал, так что либеральное государство, понижая требовательность к внутренним качествам личности, способствует разложению духовности, самобытности человеческих характеров, вырождению человеческого существа. Должна быть мера нравственной мягкотелости во всяком обществе, при превышении которой общество неминуемо разлагается. Избыток мягкости, терпимости и свободы расценивается Леонтьевым как признак старения, одряхления цивилизации, сопутствующий выравниванию культурных форм и человеческих типов. Либеральный процесс противоречит процессу развития, делает вывод мыслитель. «Гибнущее становится и однообразнее внутренне, и ближе к окружающему миру, и сходнее с родственными, близкими ему явлениями (т. е. свободнее)» (*Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. Сборник статей. М., 1885. Т. 1. С. 139). Ввиду неприятия политической свободы, Леонтьев критически относился к ранним славянофилам, в воззрениях которых он обнаруживал некоторый либерализм, преклонение перед народом и стремление к мечтательному равенству словесий. Подчеркивая огромную скрепляющую ценность многовековых форм церковной и государственной жизни для самосохранения русского народа, мыслитель возлагал на русский народ большие исторические задачи. Он считал не соответствующей его величию мещанскую идею земного благоустройства, полагал, что чисто националистические цели узки для русской души, видел культурно-историческую миссию России в создании многосложной *Славяно-Восточной цивилизации*, призванной заменить собой цивилизацию Романо-Германскую. Предчувствуя близкое падение Османской империи, Леонтьев считал, что Россия должна овладеть своим законным наследством — землями бывлой Византии — и, утвердившись на Босфоре, объединить под своей властью целый ряд славянских и неславянских народов. Ставшая главой Великого Восточного Союза со столицей в Константинополе и перенесшая свою имперско-госу-

дарственную столицу в Киев, Россия мыслилась Леонтьеву новой культурной силой мировой истории. Силой, способной дать истории новый творческий импульс и прийти на смену западноевропейской цивилизации. (Правда, в дальнейшем он усомнился в осуществимости этой возможности.) Идея Леонтьева об освобождении от турок Царьграда — колыбели византизма, об основании нового, культурно-многоцветного, многонационального Восточного мира была в значительной мере не политической, а культурно-эстетической и романтической мечтой. Она овладела воображением мыслителя под непосредственным влиянием книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», появившейся в 1871 г. Как и Данилевский, Леонтьев считал, что осуществлению великой будущности России угрожает безнациональность сознания высших классов русского общества, пошлый космополитизм значительной части интеллигенции. Поэтому, отдавая должное Вл. Соловьеву как христиански ориентированному философу, стремящемуся стимулировать творческое движение в церковной жизни, Леонтьев крайне отрицательно относился к космополитической утопии Соловьева.

¹ Леонтьев имеет в виду православно-консервативного писателя, политического мыслителя, экономиста и публициста Сергея Федоровича Шарапова (1855—1911), редактора-издателя политико-литературной и сельскохозяйственной газеты «Русское дело», выходившей в Москве в 1886—1891 гг.

² *Св. Кирилл Александрийский* (70-е г. IV в.—444) — отец Церкви, известный своей борьбой против еретических воззрений Нестория. *Несторий* — антиохийский пресвитер, избранный в 428 г. патриархом Константинопольским, не вмещаая идеи взаимного общения свойств божеских и человеческих во Христе, учил, что божественная и человеческая природы в Нем сохранили взаимно изолированные собственные сущности, и потому Пресвятую Деву Марию, родившую только человека — Христа — следует называть не Богородицей, а Христородицей. Св. Кирилл обвинил Нестория в ереси, поскольку он из двойственной природы Христа в одном лице сделал две природы в двух лицах, обличал ересиарха за отрицание единства Богочеловека и отстаивал то, что Сам Бог Слово является началом и средоточием этого единства. III Вселенский Собор в Ефесе (431) окончательно осудил несторианскую ересь. Несторий был низложен и сослан в отдаленный египетский оазис, но его учение продолжало существовать еще длительное время.

³ *ad hoc* (лат.) — для данного случая.

⁴ *suius cuique* (лат.) — каждому свое.

⁵ *Преподобный Амвросий* (1812—1891) — один из великих оптинских старцев, духовник К. Н. Леонтьева, незадолго до его и своей смерти постригший Леонтьева в монахи под именем Климента.

⁶ *Михаил Никифорович Катков* (ок. 1818—1887) — публицист, философ и общественный деятель двигавшийся от либерализма правого толка к крайне консервативной позиции. С 1850 г. — редактор газеты «Московские ведомости», а с 1856 г. — журнала «Русский вестник».

Протопресвитер Михаил Помазанский

Замечания о религиозно-философской системе
В. С. Соловьева

Печатается по: *Помазанский М., протопресвитер*. Православное догматическое богословие. Platina, California, 1996. С. 269—271.

Михаил Помазанский, протопресвитер (1888—1987) — русский православный богослов, представитель Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), преподаватель догматического богословия в Св.-Троицкой духовной семинарии (США), выступал с критикой русской религиозной философии, особенно ее софиологического направления.

¹ «Это — великое, Царственное и Женственное Существо, которое <...> принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета, и от Родоначальника Нового» («Столп и утверждение Истины») — См.: *Флоренский П. А.*

² «...Таким образом, человек есть необходимое подлежащее истинного владычества Божия» (Ист<ория> и будущ<ость> теократии). — См.: *Соловьев Вл. С.* Соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 4.

М. М. Тареев

Христианская свобода. Основы христианства
<отрывок>

Печатается по второму изданию: *Тареев М. М.* Основы христианства. Сергиев Посад, 1908. Т. IV. С. 336—382.

Михаил Михайлович Тареев (1867—1934) — религиозный философ и богослов. Учился в Московской духовной академии, с 1902 г. — профессор академии по кафедре нравственного богословия, после революции преподававший философию и политическую экономию в различных вузах страны. Являлся решительным противником смешения христианства с мирскими элементами общественно-культурной жизни и считал понятия христианской государственности, христианской культуры, христианской семьи ложными идеями, предполагающими заземление религиозных принципов, с одной стороны, и извращение собственной органики жизни, с другой. Это делало Тареева неприятелем всякого рода универсально-синтетических религиозно-метафизических теорий и концепций теократии, сложившихся как в русле католицизма, так и в философском творчестве Вл. Соловьева. Развивая идею христианской свободы, согласно которой религиозная духовность и мирское начало отделены друг от друга и соприкасаются только в глубине человеческой души, Тареев защищал не только инаковость религии относительно земного бытия, но и суверенитет последнего перед лицом религии. Трагизм и достоинство христианина, по Тарееву, состоит в том, что он принимает на себя ответственность как за традицию Церкви, так и за судьбы народности, государственности, культуры, стремясь соединить их не в теории, а в личной де-

ятельности, в самой своей жизни. Собственное мировоззрение мыслитель изложил в трудах «Основы христианства» (Т. 1—5. Сергиев Посад, 1908, 1910), «Философия жизни» (Сергиев Посад, 1916), «Христианская философия» (Ч. 1. М., 1917).

¹ *instantia contraria* (лат.) — обратных примеров.

² «*La Russie et l'Église universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь».

³ *τὸ ἄπειρον, μήτηρ τῆς ζωῆς* (греч.) — беспредельное, мать жизни.

⁴ *Иринеи Лионский* (ок. 150—ок. 202) — выдающийся богослов, отец Церкви. Служил епископом в Лионе, развивал духовно-жизненную сторону христианского вероучения, как учения о спасении и обожении твари. Св. Иринеи акцентировал внимание на раскрытии Бога для мира через Свое Слово и Мудрость или чистый Свой Дух. Он указывал на человеческую свободу как на источник и греха, и залог спасения мира.

⁵ *Deux ex machina* (лат.) — бог из машины, в смысле внезапного появления чего-либо.

⁶ *en passant* (фр.) — мимоходом.

⁷ *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (лат.) — Платон мне друг, но истина дороже.

⁸ *laissez faire, laissez passer* (фр.) — пусть все идет, как идет.

Е. Н. Трубецкой

Мирозерцание Вл. Соловьева
<отрывок>

Печатается по изд.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 258—268, 317—324, 354—365, 383—418, 432—436, 480—495, 610—631.

Евгений Николаевич Трубецкой, князь (1863—1920) — философ, правовед, публицист, общественный деятель, один из организаторов Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Под влиянием идей славянофилов и Соловьева вместе с братом С. Н. Трубецким перешел на позиции религиозной философии. Закончил юридический факультет Московского университета, защитил магистерскую и затем докторскую диссертации, в которых исследовал теократическую идеологию западного христианства, был профессором Киевского и Московского университетов. После большевистского переворота Трубецкой уехал из Москвы и был связан с Добровольческой армией генерала Деникина. Разгром армии поставил философа перед необходимостью эмиграции, что он не хотел делать, ибо страстно мечтал умереть на родине. Незадолго до эвакуации белых войск с Кавказа Трубецкой заболел и скончался на русской земле.

Е. Н. Трубецкой долго находился под гипнотическим влиянием Вл. Соловьева. Только спустя некоторое время после его смерти он утвердился на пути самостоятельного мышления, смог преодолеть очарование философии Соловьева и критически к ней отнестись. В процессе ее переосмысления Трубецкой написал двухтомную работу «Мирозерцание Вл. Соловьева» (1913), которая до сих пор является одним из самых об-

стоятельных исследований творчества философа в христианском духе. Свои собственные же философские идеи он высказал в книге «Смысл жизни» (1918), изданной после его смерти. Глубокое влияние метафизики Соловьева на Трубецкого обусловило то, что последний стремится не столько к созданию оригинальной системы, сколько к очищению философской системы, созданной Соловьевым, от ее нехристианских, главным образом пантеистических элементов. Так, в отличие от Соловьева, утверждавшего идею Абсолюта как Всеединого Сущего, Трубецкой развивает мысль, что *Истина есть всеединое Сознание, что Абсолют есть центр и смысл мировой эволюции, но сам вне этой эволюции и вне мира*. С Богом мы связаны не по бытию, не по существованию, а только по сознанию, по познанию, т. е. идеально, мыслительно, а не онтологически. Надо всегда различать, указывал философ, черту различающую Божественное от небожественного, порядок естественный от порядка «абсолютного». По бытию мы отъединены от Божественного, поэтому в человеческом бытии нет никакого смысла, и мы вынуждены напряженно искать смысл жизни. Но тот же факт искания смысла включает в себя предположение и реальную возможность обретения осмысленности жизни ищущим человеком. Когда наше сознание обретает смысл? Когда оно соединяется с безусловным сознанием, отвечает философ (См.: *Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Смысл жизни*. Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 257—259, 323—324). Весь процесс познавательной деятельности человека, по Трубецкому, совершается не иначе, как *«через откровение абсолютного сознания в нашем человеческом сознании»*. Мы вообще познаем лишь постольку, поскольку некоторая сфера абсолютного сознания нам явлена, *открыта*. Стало быть, самое познание обусловлено откровением в *широком смысле слова*» (Там же. С. 425—426).

Космология Е. Н. Трубецкого тесно связана с идеями Соловьева о мире как хаосе, но в вечной истине своей, в Божественном сознании являющимся космосом, собранным во Христе миром Божиим. Отсюда у философа появляется идея Софии, однако не как самостоятельного личного существа, а в качестве неотделимой от Бога Силы Божией и Премудрости Божией. Трубецкой подчеркивает, что божественные идеи не являются субстанцией, сущностью явлений и в том числе человеческой личности. В таком случае у мира была бы отобрана свобода. Тогда весь мир и каждое отдельное существо были бы объектами, автоматически развивающимися в русле Богом предначертанной идеальной необходимости. Люди бы потеряли возможность свободного выбора ценностей, поиска смысла и не имели бы нравственной ответственности за свои действия. Именно такое вытеснение свободы субстанциальным пониманием идей и Софии, как их вместилища, видит Трубецкой у Соловьева и, особенно, у С. Н. Булгакова.

Можно ли согласить учение о ключевой роли идей и Премудрости Божией в жизни мира с христианским сознанием? Согласить можно, отвечает Трубецкой, если понимать Софию не как посредницу между Богом и тварью, ибо Христос сочетался с человечеством непосредственно, а как неотделимую от Христа Божию Мудрость и Силу. При этом отношение между Софией и тварным миром есть не тождество, не слияние, а *связь* двух естеств, при их *неслиянности*. Эта неслиянность позволяет тварному существу — человеку — занять свободное положение относительно идей и следовать или не следовать идеям. Но неразрывность связи идей с

мировым бытием объясняет тот факт, что, отказываясь следовать данной идее, я не могу уничтожить этой идеи, которая остается объективно-смысловой реальностью, идеальной возможностью деятельности, сохраняя свой статус в общественном сознании, культуре, религиозной традиции, духовном опыте человечества, хотя бы как то, от чего, отрицающие идею люди, отталкиваются, и, отталкиваясь, строят ложный мир псевдо-религии и лжекультуры. «Вечные божественные идеи, — пишет Е. Н. Трубецкой, развивая не субстанциальное, а духовно-энергичное понимание идей (не как идеальных образцов, *управляющих бытием* предметного мира, а как объективно-смысловых импульсов, обретающих предметную реальность только *посредством свободного следования им человеческих существ*), — суть не только замыслы Божии — они *живые творческие силы*. И, если человек откажется быть сотрудником и носителем этих творческих сил, он будет заменен другим сотрудником: хочет он этого или не хочет, — полнота божественной жизни должна осуществиться» (Там же. С. 360).

Критически осмысливая философию Вл. Соловьева, развивая в свете православия духовно-энергичное мировоззрение, сочетающее принцип Божественного Промысла в жизни мира с сознанием свободы и ответственности человеческой личности, Трубецкой освобождал русскую мысль от наследия языческого платонизма,

¹ *ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ* (греч.) — София Премудрость Божия.

² «*La Russie et l'Église Universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь».

³ Даем перевод с немецкого издания этой работы. С. 450. В немецкой цитате ошибочно *dur* вместо *der*.

⁴ Там же. С. 470.

⁵ Там же. С. 477; С. 484.

⁶ *Фотий* — вселенский патриарх, родился в 820 г., избран в Константинопольские патриархи в 858, низложен в 867, снова возведен на патриарший престол в 878, умер в 886. Известен своей борьбой с притязаниями римских епископов на главенство в Церкви.

⁷ *Михаил Керулларий* — патриарх Константинопольский (взошел на патриарший престол в 1043, умер в 1058). Известен резким спором с папой Львом IX из-за *filioque* и других вероисповедных различий между Восточной и Западной Церквями.

⁸ *Валькирии* — (букв. «выбирающие мертвых») в скандинавской мифологии воинственные девы, подчиненные Одину и участвующие в распределении побед и смертей в битвах. Павших в бою храбрых воинов они уносят в Валгалу и там прислуживают им.

⁹ *Валгал* (*Валгала*) — местопребывание павших в бою воинов в скандинавской мифологии.

¹⁰ *Андрогинизм* — соединение мужского и женского начала, приписываемое первому человеку мифологиями различных народов. Одну из версий мифа об андрогинах можно найти в диалоге Платона «Пир» (189d—193d).

¹¹ *Саддукеи* — члены религиозно-общественной партии в древнем Иерусалиме, составлявшей в теологическом, политическом и социальном

плане оппозицию более многочисленной и влиятельной консервативной партии фарисеев. Саддукеи отвергали значение предания и признавали связующей религиозной силой лишь писанный закон. Они отличались строгой нравственностью, и учение их заключалось в том, что действия человека определяются исключительно его собственной волей, поэтому счастье или несчастье человека всецело зависят от него самого; тогда как фарисейская догматика учила, что все заранее предопределено свыше.

¹² *per impossibile (лат.)* — через невозможное.

¹³ *Теургия* (богодействие, *греч.*) — в первоначальном значении — магическое искусство входить в связь с богами и духами. Вл. Соловьев стремился придать новый смысл этому понятию. Он различал теургию древнюю, как спонтанную деятельность, объединяющую мистику, изящное и техническое искусство в целостном «мистическом творчестве», и новую, более персонифицированную «свободную теургию». Свободная теургия, наряду со свободной теософией и свободной теократией призвана служить, по Соловьеву, осуществлению человеком божественных сил в самом реальном бытии природы и достижению высшей цели исторического развития — совершенной, всецелой общечеловеческой организации (См.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 156, 177).

¹⁴ «*La Russie et l'Église Universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь».

¹⁵ *corsi e ricorsi (итал.)* — приливы и отливы.

¹⁶ *perpetuum mobile (лат.)* — вечный двигатель.

¹⁷ *Du es Petrus, <...> jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt (нем.)*. — Ты — Петр, теперь это основательно доказано и не вызывает сомнений.

Г. П. Федотов

Об антихристовом добре

Печатается по первопубликации: Федотов Г. П. Об антихристовом добре // Путь. Париж, 1926. № 5. С. 55—66.

Георгий Петрович Федотов (1886—1951) — философ, историк, публицист. Учился в Технологическом институте в Петербурге, из которого за участие в социал-демократическом движении был исключен и выслан за границу. Вернувшись в 1908 г. на родину, продолжил образование на историко-филологическом факультете Петербургского университета. В 1914—1918 гг. — приват-доцент Петербургского, в 1920—1922 гг. — профессор Саратовского университета. В 1925 г. эмигрировал и возобновил преподавательскую деятельность в Париже, где в 1926—1940 гг. был профессором Православного Богословского института (преподавал историю западных исповеданий и агиологию). Публицистические выступления Федотова во время войны в Испании в защиту испанских демократов и социалистов, а также сравнительно положительные оценки сталинской России в связи с возрождением в ней русских национальных начал вызвали осуждение со стороны правления Богословского института. В 1941 г.

Федотов отбыл из Европы в Америку, где до конца своих дней преподавал в русской Свято-Владимирской православной семинарии (Нью-Йорк). Мировоззрение Федотова претерпело сложную эволюцию от марксизма к философскому идеализму, а от него к Православию и русской национальной идее. В конечном итоге, мыслитель весьма оригинально и довольно органично соединил обычно плохо совмещающиеся начала: *существенный консерватизм* в сфере религиозного и национально-культурного сознания, *либеральный демократизм* в области политических убеждений и *социалистическую ориентацию* в отношении к социально-экономической проблематике.

¹ *Мессина* — город на северо-востоке Сицилии, многократно страдавший от землетрясений. Землетрясением 1783 г. он был наполовину разрушен, а в 1908 г. был разрушен почти до основания, причем погибло 77 тысяч жителей.

² *Гюисманс Жорис Карель* (1848—1907) — французский писатель. В начале литературной деятельности принадлежал к натуралистической школе, затем в романах «Наоборот» и «Бездна» он воплотил поворот к религиозно-мистическим воззрениям и исканиям.

³ *Вейтлинг Вильгельм* (1808—1871) — немецкий коммунист-утопист, создатель рабочих организаций и коммунистических колоний. Вырос в бедной семье, работал портным, познакомился в Париже с теориями Бабефа, Фурье и Кабе и выступил в начале 1840-х гг. в Швейцарии с проповедью собственного учения. Социально-экономическую критику капитализма Вейтлинг связывал с его религиозно-нравственным обличением, ссылаясь на авторитет Евангелия.

Лев Шестов

Умозрение и Апокалипсис.

Религиозная философия Вл. Соловьева *

Впервые: Современные записки. Париж, 1927. № 33; 1928. № 34. Печатается по: *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 25—91.

Лев Шестов (Шварцман Лев Исаакович; 1866—1938) — русско-еврейский философ, эссеист.

Л. Шестов посвятил Вл. Соловьеву свои первые публикации: Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. 5 декабря (№ 336); Журнальное обозрение. О Вл. Соловьеве // Жизнь и искусство. 1896. 9 января (№ 9).

¹ *Quam aram parabit sibi qui Rationis majestatem laedit? (Spinoza, Tractatus theologo-politicus XV).* — Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума? (Б. Спиноза. Богословско-политический трактат. XV).

² *Стоицизм* — школа древнегреческой философии, основанная в Афинах Зеноном из Катиона ок. 300 г. до н. э.

* Перевод немецких цитат — С. А. Чернов.

³ *De rerum natura* (лат.) — «О природе вещей».

⁴ *tantum religio potuit suadere malorum* (лат.) — столько религия смогла внушить зла.

⁵ *was wirklich ist, ist vernünftig* (нем.) — что действительно, то разумно.

⁶ *ad usum delphini* (лат.) — для детского чтения.

⁷ *Krisis der Vernunftwissenschaft* (нем.) — Кризис науки разума.

⁸ *bona fide* (лат.) — добросовестно, чистосердечно.

⁹ *mariage par dépit* (фр.) — брак назло.

¹⁰ *filioque* (лат.) — и сына. Добавление к Символу Веры об исхождении Св. Духа от Отца «и от Сына», сделанное католиками.

¹¹ *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (лат.) — Покорных судьба ведет, непокорных тащит.

¹² *complexio oppositorum* (лат.) — сочетание противоположностей.

¹³ Гарнак (Harnack) Адольф фон (1851—1930) — немецкий протестантский теолог и историк, автор трудов по истории раннего христианства.

¹⁴ *Dogmengeschichte* (нем.) — История догматики.

¹⁵ «*Wesen des Christentums*» (нем.) — «Сущность христианства».

¹⁶ *проблемы сотериологические* — проблемы учения о спасении.

¹⁷ *eadem materia apud haereticos (gnosticos) et philosophos volutatur: unde malum et quare* (лат.) — об одном и том же ведут речь еретики (гностики) и философы: откуда зло и почему.

¹⁸ *novus deus* (лат.) — новый бог.

¹⁹ «*Durch diese nothwendige allegorische Umdeutung <...> der Seele hervortönte*» (нем.). — «Через такое необходимое аллегорическое толкование Ветхого Завета был внесен в общины некоторый интеллектуальный философский элемент (гнозис), абсолютно отличавшийся от апокалиптических снов, в которых появлялись толпы ангелов на белых конях, Христос с пламенными очами, адские звери, сражения и победы. В этом гнозисе многие начали усматривать специфическое достоинство, которое было обещано зрелой вере и через которое вера должна была дойти до своего завершения... Из простых рассказов Ветхого Завета уже была построена теософия, в которой самые абстрактные мысли получили свое воплощение и из которой звучала эллинская торжественная песнь о власти духа над материей и чувственностью и об истинной отчизне души».

²⁰ «*Das Alte Testament <...> kirchlichen Lähmung*» (нем.). — «Отвергнуть Ветхий Завет — это во втором столетии было ошибкой, которую по праву отклонила великая Церковь; сохранить Ветхий Завет в XVI в. — это была судьба, которой Реформация еще не могла избежать. Но законсервировать его в протестантизме с XIX в. как каноническую основу — это следствие религиозной и церковной косности».

²¹ *urbi et orbi* (лат.) — городу и миру.

²² *das hellenische Hohelied von der Macht des Geistes über die Materie* (нем.) — эллинская торжественная песнь о власти духа над материей.

²³ *omne bonum <...> sumus* (лат.) — всякое добро и зло, за которое нас или хвалят, или порицают.

²⁴ *quo laudabiles vel vituperabiles sumus (лат.)* — за которое нас или хвалят, или порицают.

²⁵ *Пелагий* (р. ок. 360 — ум. 418) — религиозный деятель, выступавший с отрицанием наследственного Первородного греха и признававший возможности совершенствования человека без содействия божественной благодати. Учение Пелагия было осуждено в 431 г. на Всемирном Соборе в Эфесе.

²⁶ «*was ist das Menschlichste?*» — «*Jemandem Scham ersparen*» (нем.) — «Что самое человеческое?» — «Уберечь кого-нибудь от стыда».

²⁷ «*Эллинскую песню песней*» — «Песня песней Соломона» входит в состав книг Ветхого Завета.

²⁸ Оптина Козельская Введенская Макариева пустынь — мужской монастырь в Калужской губернии, закрытый в 1923 г. Возвращен Русской Православной Церкви.

²⁹ *das Hohelied des Hellenismus (нем.)* — торжественный гимн эллинизма.

³⁰ Статья Шеллинга называется «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809 г.).

³¹ *an sich zweifelhaft ist alles was ein Sein und nicht Sein-Könnendes ist (нем.)* — само по себе сомнительно все то, что способно и к бытию, и к небытию.

³² «*Der Begriff <...> handelt*» (нем.). — «Понятие лишь созерцательно и имеет дело с необходимостью, в то время как здесь речь идет о чем-то, находящемся вне необходимости, о предмете воли».

³³ «*Persönlich <...> zu sein*» (нем.). — «Личностью мы называем существо лишь постольку, поскольку оно может руководствоваться не только разумом, но и собственной волей, существовать помимо разума и по своей собственной воле».

³⁴ «*Deus est vox relativa et ad servos refertur*» <...> «*Deus est dominatio Dei no in corpus proprium, sed in subditos*» (лат.). — «Бог понятие относительное и относится к слугам. Бог есть господство не в самом себе, но в подчиненных».

³⁵ *Deus <...> в Deitas, Dominus — в Dominatio (лат.)* — Бог превращается в Божество, Господь — в Господство.

³⁶ «*Deus sine dominio et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura*» (лат.). — «Бог без господства и конечной цели есть не что иное, как рок и природа».

³⁷ «*Gott ohne Herrschaft <...> Herr ist*» (нем.). — «Бог без господства, или как я впредь буду выражаться, Бог без великолетия — ибо это есть истинное и первоначальное значение этого слова — Бог без великолетия был бы просто роком или природой... Это положение во всяком случае установлено непоколебимо... Должно быть твердо установлено, что Бог, поскольку Он есть, есть Господь».

³⁸ *Selbstbewegung des Begriffs (нем.)* — самодвижение понятия.

³⁹ *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt (лат.)* — см. примеч. 11.

⁴⁰ «*sondern sie <...> zu enthalten*» (нем.). — «но они просто есть — и более ничего... Такое значение они имеют для Антигоны Софокла — как неписаное и неоспоримое право богов:

Оно живет всегда, а не сегодня, не вчера,
И никому неведомо, когда
Оно явилось.

Они есть... Если я думаю, что они должны оправдать себя, то я уже нарушил их неизменное самодовление, и смотрю на них как на нечто такое, что для меня, возможно, истинно, но, возможно, и не истинно. Однако нравственный образ мыслей состоит как раз в том, чтобы непоколебимо пребывать в правом и справедливом и воздерживаться от всякого изменения, колебания и отступления».

⁴¹ «*Indem ich denke <...> hinzutue*» (нем.) — «Пока я мыслю, я отрекаюсь от своей субъективной личности и углубляюсь в вещь, и предоставляю мышлению действовать за себя, и я плохо мыслю, когда прибавляю что-либо свое».

⁴² *das Hohelied des Hellenismus* (нем.) — см. примеч. 29.

⁴³ *normam veritatem* (лат.) — истинные нормы.

⁴⁴ *causa sui, substantia* (лат.) — причина самого себя, субстанция.

⁴⁵ *terret vulqus nisi paveat* (лат.) — чернь страшит, когда не устрешена.

⁴⁶ Шлейермахер (*Schleiermacher*) Фридрих Даниэль Эрнст (1768—1834) — немецкий богослов, философ и общественный деятель, основоположник либеральной теологии в протестантизме.

⁴⁷ Дильтей Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, один из основоположников «философии жизни» и герменевтики.

⁴⁸ «*Nicht der hat Religion <...> in heiligen Büchern*» (нем.). — «Не тот религиозен, кто верит в Св. Писание, но тот, кому Св. Писание не нужно, кто мог бы сам создать Св. Писание... Из всего того, что я ценю и ищу в религии, мало что находится в Св. Писании».

⁴⁹ «*Die Religion blieb mir <...> dem zweifeluden Ange entschwanden*» (нем.). — «У меня осталась религия после того, как Бог и бессмертие исчезли перед моими сомневающимися глазами».

⁵⁰ *sentimus, experimurque nos aeternos esse* (лат.) — мы чувствуем, убеждаемся на опыте, что мы вечны.

⁵¹ *cognitio unionis quam mens cum tota Natura habet* (лат.) — сознание единства с природой, которым обладает душа.

⁵² *laesio majestatis rationis* (лат.) — оскорбление величества разума.

⁵³ *non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere* (лат.) — не смеяться, не плакать, также не проклинать, но понимать.

⁵⁴ *Herrschaft, Herrlichkeit, Selbstbewegung des Begriffes* (нем.) — господство, великолепие, самодвижение понятия.

⁵⁵ *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* (лат.) — см. примеч. 1.

⁵⁶ *ratio* (лат.) — разум.

⁵⁷ *Grand Ktre* (фр.) — Великое Существо.

⁵⁸ *intelligere* (лат.) — понимать.

⁵⁹ Эдем — рай.

⁶⁰ *lapsus linguae* (лат.) — оговорка.

⁶¹ *qui sola ratione ducitur* (лат.) — который руководствуется одним лишь разумом.

⁶² *mens ducente ratione* (лат.) — душа, ведомая разумом.

⁶³ *ridere, lugere et detestari* (лат.) — смеяться, плакать и проклинать.

⁶⁴ «*L'unique chose qui est véritablement à vous <...> un larcin à Dieu*» (фр.). — «Единственная вещь, которая вам принадлежит, это ваша воля. К ней-то Бог и относится с ревностью. Ведь он ее дал не для того, чтобы мы ее себе оставили и были ее собственниками, но для того, чтобы мы ее целиком отдали, как и получили, не оставив себе ничего. Ежели кто сохраняет в себе малейшее желание или малейшее отвращение, он тем самым обкрадывает Бога».

⁶⁵ *laesio majestatis rationis* (лат.) — см. примеч. 52.

⁶⁶ *enchantment et assoupissement surnaturel* (фр.) — сверхъестественное наваждение и забытие.

⁶⁷ *aquiscentia animi* (лат.) — успокоению души.

⁶⁸ *Mens ducente ratione* (лат.) — душа, ведомая разумом.

III

ИССЛЕДОВАНИЯ И СУЖДЕНИЯ

Б. Н. Чичерин

Мистицизм в науке.

Владимир Соловьев «Критика отвлеченных начал»
<отрывок>

Печатается по: Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. Владимир Соловьев «Критика отвлеченных начал». М.: Типография Мартынова и К^о (бывш. Грачева и К^о), 1880. С. 97—149.

Чичерин Борис Николаевич (1828—1904) — философ, историк, правовед, публицист, общественный деятель, один из первых представителей «либерального консерватизма» в России. В 1845—1849 гг. учился в Московском университете (юридический факультет), где слушал лекции Т. Н. Грановского, С. М. Соловьева, К. Д. Кавелина, П. Г. Редкина. К этому времени относится его увлечение Гегелем, которому он следовал в своей философско-теоретической работе. «Чичерин признает себя сам “рационалистом”, “рационализм” — единственной настоящей философией; философия Гегеля для него — “абсолютный рационализм”. Рациональное знание не исключает опытного, но только ограничивает сферу его правомочности. Между разумом и опытом существует гармония: “законы явлений совпадают с законами нашего познающего их разума”, “чисто умозрительные определения нашего разума... соответствуют сущности вещей”. Поэтому анализ “логических элементов” познания в то же время дает нам систему определений бытия: в своем тонком и убедительном раз-

боре априорных элементов познания, являющегося одновременно и логикой, и онтологией. Содержание истинно-научного знания для него — явление разума во всей его полноте, а разум в своем существе — отображение божественной истины, вечных, абсолютных начал, правящих миром» (*Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939. С. 297).

Неудивительно, что убежденный и творчески мыслящий гегельянец не мог принять философию В. С. Соловьева и не раз выступал с критикой в ее адрес. Пример тому — брошюра «Мистицизм в науке», изданная в 1880 г., 4-я глава которой, «Начала познания», предлагается вниманию читателя. «Примат рационализма в его мышлении все же был настолько силен, что понимать синтетически настроенного Соловьева ему было довольно трудно», — так оправдывает А. Ф. Лосев своего любимца Соловьева в книге «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990. С. 538).

Б. Н. Чичерин выступил также с резкой критикой другой работы В. С. Соловьева — «Оправдание добра». Об обстоятельствах полемики между Б. Н. Чичериным и В. С. Соловьевым см. указанную выше книгу А. Ф. Лосева, а также книги: *Никольский А. А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб., 2000; *Приленский В. И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995; *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997.

¹ *Лассаль Фердинанд* (1825—1864) — деятель немецкого рабочего движения. В философских взглядах на историю был в сильной зависимости от Гегеля и Фихте.

² *Фишер (Vischer) Фридрих-Теодор* (1807—1887) — немецкий философ-эстетик, критик, писатель.

³ *Эрдман Иоганн Эдуард* (1805—1892) — немецкий историк философии, гегельянец.

Целлер Эдуард (1814—1908) — немецкий историк античной философии.

Фишер (Fischer) Куно (1824—1907) — немецкий историк философии, очень популярный в России.

⁴ *Гартман Эдуард фон* (1842—1906) — немецкий философ-панпсихист. Дается ссылка на его работу «Философия бессознательного».

⁵ Здесь Б. Н. Чичерин называет работу Гегеля «Феноменология духа» (1807), которая названа К. Марксом «истинным истоком и тайной гегелевской философии», а потом «Науку логики» (1812—1815), вслед за чем перечисляет составные части гегелевской системы — философию природы и философию духа.

С. М. Соловьев

Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева

Печатается по: Богословские и критические очерки. М., 1915. С. 143—206.

¹ *poetae Ovidiani* (лат.) — поэта Овидия.

² «*Les vers d'un philosophe*» (фр.) — «Стихи философа».

³ «*Ex oriente lux*» (лат.) — «Свет с Востока», название известного стихотворения Вл. Соловьева.

⁴ «*Das Ewig Weibliche*» (нем.) — «Вечная женственность», название стихотворения Вл. Соловьева.

⁵ Πίστις, Σοφία (греч.) — «Пистис София» («Вера София») — анонимное гностическое сочинение III в., принадлежащее офитам или валентинианам.

⁶ Фиваида — Фивайдская пустыня в Египте, где в IV в. возникло восточно-христианское монашество.

⁷ Ямвлих (род. ок. 280—ум. ок. 330) — античный философ, основатель сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия, продолживший линию развития неоплатонизма, ведущую от Плотина в область мистики и теургии. Ямвлиху принадлежит большой «Свод пифагорейских учений», от которого до нас дошло пять трактатов. В теоретической философии Ямвлих продолжил основную тенденцию неоплатонизма к умножению и терминологическому закреплению различных моментов Платиновых ипостасей. Неоплатоническое «Единое» Ямвлих разделял, вполне в духе Плотина, на два начала: первое из которых выше всякого познания и бытия и выше всякого наименования, а второе — начало всего последующего.

⁸ Порфирий (род. ок. 233—ум. между 301 и 304) — античный философ, представитель неоплатонизма, ученик Плотина. Известно о его 77 трактатах, из которых до нас дошли 18. Сочинение Порфирия «Введение в категории Аристотеля», или под другим названием «О пяти звучаниях», имело огромную популярность как для последующего неоплатонизма, так и для всего Средневековья, много раз переводилось и комментировалось на Востоке, в Византии и на Западе.

⁹ Филон Александрийский (21 или 28 до н. э.—41 или 49 н. э.) — античный философ, представитель иудейско-греческой философии. Две идеи составляют основание философии Филона: абсолютная трансцендентность Бога (неведомая языческому пантеизму) и стоическо-платоническое учение об идеях. В отличие от платоников, у которых божество не обладает характером личного бытия, Филон признавал Бога конкретной личностью (Иеговой) со своей священной историей, о которой повествовала Библия.

¹⁰ «*La Russie et l'Église Universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь».

¹¹ Огюст Конт (1798—1857) — французский философ, основатель позитивизма. Создал учение о трех стадиях развития познания, которое, на его взгляд, прогрессивно движется от *теологического* через *метафизическое* к *позитивно-научному*. Тем самым опытная наука, исследующая феноменальную сторону действительности, была признана единственно достоверной формой познания, предназначенной вытеснить теологию и метафизику из обихода культурного человечества. Конт также известен тем, что пытался создать новую религию Великого Существа, под которым имел в виду человечество. Значительное внимание Конт уделял классификации наук, явившись одним из основоположников социологии.

¹² *Бюхнер Людвиг* (1824—1899) — немецкий врач, естествоиспытатель, философ — вульгарный материалист, отрицавший собственную реальность духовного начала.

¹³ *Диоклетиан* — Гай Аврелий Валерий — римский император, правивший в 284—305 гг. н. э. Родился в 239 г. в Диоклее в Далмации, был низкого происхождения, быстро возвысился от простого солдата до военачальника, затем сделался консулом и, наконец, был провозглашен войском императором.

¹⁴ *Михаил Матвеевич Стасюлевич* (1826—1911) — публицист, историк, общественный деятель, видный представитель умеренного либерализма, один из основателей (1905) «Партии демократических реформ». Был профессором всеобщей истории в Петербургском университете (до 1861), с 1866 по 1908 — редактором-издателем журнала «Вестник Европы».

¹⁵ *bona* (лат.) — добродетельной; *melior et beata* (лат.) — лучшей и совершенной.

¹⁶ «*Ex illo pectore in secreto bibeat*» (лат.) — «На Его груди Таинство принимал».

¹⁷ ...*Фотиев и Керуллариев...* — имеются в виду Константинопольские патриархи Фотий (IX в.) и Михаил Керулларий (XI в.), решительно выступавшие против притязаний римского епископа на первенство во всем христианском мире и против догматических отклонений Западной Церкви.

¹⁸ *Фра Беато Анжелико* (или Анджелико; 1387—1455) — итальянский живописец, доминиканец, украсивший росписями доминиканский монастырь Сан Марко во Флоренции. В 1446 г. папа Евгений IV призвал его в Рим, где он также исполнил много фресок.

¹⁹ *Conceptio immaculata* (лат.) — непорочное зачатие, догмат католической Церкви. Принятый в 1854 г., этот догмат определяет, что Божия Матерь рождена посредством непорочного зачатия, а следовательно предполагает, что Она исключена из человеческого рода. Православие не допускает личного греха в Богородице в силу Ее *духовно-нравственной чистоты*. Католицизм же признает безгрешность Девы Марии ввиду Ее *безличной изъятости* из сферы действия первородного греха, со времени Адама и Евы наследуемого человечеством. Догмат о непорочном зачатии Божией Матери, во-первых, порывает Ее органическую связь с историческим человечеством, во-вторых, превращает Богородицу в специальный механизм, приспособленный послужить материальным средством для Боговоплощения.

²⁰ *Lumen Coeli sancta Rosa* (лат.) — Свет Неба святая Роза, католическое восхваление Богоматери. В католической традиции роза понимается как райский цветок — символ чистоты и святости — и связывается с образом Богоматери. Петр Доминициани называл Богородицу «Роза рая», а Бонавентура — «роза без шипов». На Западе возникло множество духовных стихов по этому поводу. В них Дева Мария восхваляется как Роза, в которой воплотилось божественное слово. Судя по житиям западных святых, у монахов, славивших Пресвятую Деву, по смерти из рта или на груди вырастали розы.

²¹ *τηχνία, παιδία* (греч.) — игривость, детскость.

С. Н. Булгаков

Природа в философии Вл. Соловьева

Печатается по: Булгаков С. Н. Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 1—31.

Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) — экономист, философ, богослов, публицист, общественный и церковный деятель. Родился в семье священника, детство провел в условиях строгой церковности, но уже в духовной семинарии пережил религиозный кризис, который закончился разрывом с христианством, с семинарией и переходом на путь светского образования. Став студентом Московского университета, Булгаков увлекся марксизмом и начал специализироваться по политической экономии. После защиты магистерской диссертации был избран профессором политической экономии Киевского политехнического института, прожил в Киеве 5 лет, испытал второй духовный кризис, закончившийся возвратом к религии. В 1906 г. Булгаков переехал в Москву, где стал вместе с Бердяевым и рядом других философов инициатором религиозно-философского обновления. Он чрезвычайно сблизился с о. Павлом Флоренским, глубоко сочувственно воспринял его софиологические искания и начал развивать свои собственные представления о Софии. В 1917 г. Булгаков издал итоговую философскую книгу «Свет невечерний», после чего всецело перешел к богословскому творчеству. В 1918 г. он принял священство, в 1922 г. был изгнан из России, обосновался в Париже и прожил там до своей смерти, занимаясь преподавательской деятельностью в Православном Богословском институте и трудясь над софиологической системой. Эта богословская система была создана о. Сергием Булгаковым под существенным методологическим влиянием метафизики всеединства и софиологических идей Вл. Соловьева, унаследовав известные принципиальные недостатки, обусловленные пантеистическими и гностическими особенностями его философии. Указанные обстоятельства привели к ожесточенной дискуссии вокруг софиологических трудов о. Сергия в православной среде русской эмиграции и к осуждению их (1935) как Московской патриархией, так и Архиерейским собором Русской Православной Церкви за границей.

¹ *a priori* (лат.) — до и вне всякого опыта.

² *amor Dei intellectualis* (лат.) — интеллектуальная любовь к Богу.

³ *stantia siva natura, siva Deus* (лат.) — сущность или природа, или Бог.

⁴ *sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo laboro* (лат.) — существую, следовательно мыслю, следовательно сомневаюсь, следовательно говорю, следовательно действую.

⁵ *amo, ergo sum* (лат.) — люблю, следовательно существую.

⁶ Теория, мой друг, суха,

Но зеленеет жизни древо (Гете. «Фауст»; пер. Б. Пастернака // Гете И. В. Избранные произведения: В 2 т. СПб., 1997. Т. 1. С. 80).

⁷ за пределами *orbis terrarum* (лат.) — за пределами круга земного...

⁸ *ne cogito, a vivo* (лат.) — не мыслить, а жить.

⁹ *κτῆμα εἰσάει* (греч.) — приобретенные навсегда.

¹⁰ *Ch. Renouvier* — Шарль Ренувье (1815—1903), французский философ, проделавший эволюцию от кантианства к персоналистической метафизике. Его поздние работы, в частности книга «*Le personnalisme*» («Персонализм»), очерчивают мировоззрение, в рамках которого утверждается свободное бытие множественности деятельных духовных существ и предполагается нравственная ответственность за творчество.

¹¹ *Seid ihr, Brüder, der Erde treu* (нем.) — Взгляни, мой брат, земля в печали.

¹² *ewige Wiederkehr* (нем.) — вечное возвращение.

С. Н. Булгаков

Владимир Соловьев и Анна Шмидт

Печатается по: Булгаков С. Н. Третий Завет. СПб., 1993. С. 199—230.

¹ «*La Russie et l'Église Universelle*» — «Россия и Вселенская Церковь».

² «*An-Soph, Jah, Soph-Jah*» — парафраз гностического распева.

³ *alter ego* (лат.) — другое я.

⁴ «*Das Ewig Weibliche*» (нем.) — «Вечная женственность»; «*Les revevants*» (фр.) — «Призраки» (Вестник Европы. 1900. № 2. С. 800; в день рождения Соловьева).

⁵ *en tout bien tout honneur* (фр.) — все честно, все достойно.

⁶ *Афродита Урания* и *Афродита Пандемос* (греч.) — Афродита Небесная и Афродита Земная (букв. — Всенародная).

⁷ *mannliche Jungfrau* (нем.) — мужественная дева.

⁸ «*das*», а не «*sie*» (нем.) — «оно», а не «она».

⁹ *Mater gloriosa* (лат.) — Мать славная.

¹⁰ *Una poenitentium, sonst Gretchen genannt* (лат.; нем.) — Одна грешница, под другим именем — Гретхен.

¹¹ *Ave, Mater Dei* (лат.) — Радуйся, Божия Матерь.

¹² *Лилит* — злой дух женского пола в иудейской демонологии.

¹³ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (греч.) — переходом в другой род (подменной тезиса).

¹⁴ *jeune premier* (фр.) — герой-любовник.

С. Н. Булгаков

О Вл. Соловьеве

Печатается по первопубликации: Козырев А. П. Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). Из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 199—222.

¹ *Ars philosophandi* (лат.) — искусство философствования.

² *...mutatis mutandis* (лат.) — с оговорками.

³ *La Russie et l'Église univ<erselle>* — «Россия и Вселенская Церковь».

⁴ *...переходит в католичество в 1893 г. ...* — Соловьев осуществляет тайное присоединение к католической Церкви не в 1893 г., а 19 февраля 1896 г. в Москве в часовне в переулках Остоженки у католического священника Николая Толстого (Примеч. А. П. Козырева).

⁵ «*Дева радужных ворот*» — Гностический термин, упоминаемый в стихотворении Соловьева «Нильская дельта» (1898) (Примеч. А. П. Козырева).

⁶ *...«женственность» Софии и женскость...* — В неопубликованной статье «Мужское и женское» С. Н. Булгаков пишет: «Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, вечное приятие и откровение Божественной жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьев в своих поэтических видениях пошел дальше, чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую греховную головку, и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область, но [несомненная личная] какою-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьева и это не соответствует его собственному богословствованию, и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить “Прекрасную Даму”, “Незнакомку” и под<обных> на площадь, как Возлюбленную “Песни песней”, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного» (Цит. по: *Козырев А. П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 202—203).

⁷ *Белые колокольчики* — заглавие стихотворения, написанного в Пустыньке летом 1899 г. Последнее стихотворение Соловьева «Вновь белые колокольчики» написано 8 июня 1900 г. (Примеч. А. П. Козырева).

⁸ *Иванов Александр Андреевич* (1806—1858) — знаменитый русский живописец, автор картины «Явление Христа народу», стремившийся дать церковно-исторической живописи новое творческое содержание.

⁹ *Бухарев Александр Матвеевич* (1824—1871) — религиозный писатель, критик, богослов, развивавший идеи сближения церковной и светской культуры.

¹⁰ «*Не имеем здесь пребывающего града, ибо грядущего взыскуем*». — Евр. 13, 14.

¹¹ *Professio fidei Tridentum <...> (Enchir<idion>, 999)*. — Тридентское исповедание веры: «Признаю католическую и апостольскую Римскую Церковь, мать и главу всех Церквей; и Римского первосвященника, последователя благословенного Петра, главы апостолов, и наместника Иисуса Христа, пребывать в послушании истине обещаю и клянусь». Тридент-

ское исповедание было составлено католической Церковью по окончании Тридентского собора (1545—1547, 1551—1552, 1562—1563), почитаемого католиками в качестве вселенского и явившегося важной вехой в истории католической догматики и в борьбе с протестантством. Это исповедание, дополненное первым Ватиканским собором, читал при своем тайном присоединении к католицизму и Владимир Соловьев. Установить издание, по которому Булгаков цитирует фрагмент формулы Тридентского исповедания веры не удалось, это, по всей видимости, одно из изданий Собраний церковных актов — *Enchiridion archivum ecclesiasticorum* (Примеч. А. П. Козырева).

¹² Письма цит. по: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1911.

¹³ *...Власть папства «держится <...> о мнимых формальных правах папства» (IV, 79).* — Из работы Вл. Соловьева «Великий спор и христианская политика» (Гл. VII. Общее основание для соединения Церквей). Булгаков цитирует работу по 4-му тому 1-го издания Собр. соч. философа (В 9 т. СПб., 1903—1907) (Примеч. А. П. Козырева).

¹⁴ Помещенное в скобки у Соловьева отсутствует (Примеч. А. П. Козырева).

¹⁵ *...я признаю <...> христианизованная политика (LXVII).* — Цитата из написанной по-французски кн. Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» (из *Nota bene* в конце введения к книге). Булгаков цитирует с пропусками (так, у Соловьева не «признававшийся отцами», подается перечень отцов и др.), по всей вероятности, по первому французскому изданию сочинения: *Vladimir Soloviev. La Russie et l'Eglise universelle*. Paris, 1889. P. LXVI—LXII; в собственном переводе. См. этот фрагмент в переводе Г. А. Рачинского: *Владимир Соловьев. Россия и Вселенская Церковь* / Пер. с франц. Г. А. Рачинского. М., 1911. С. 73—74 (Примеч. А. П. Козырева).

¹⁶ *...И молча жду тоску и любя.* — Неточная цитата стихотворения А. А. Блока 1901 г. с эпиграфом из Вл. Соловьева из сб. «Стихи о Прекрасной Даме». У Блока: «Предчувствую тебя. Года проходят мимо — / Все в облике одном предчувствую тебя. / Весь горизонт в огне — и ясен нестерпимо, / И молча жду, — тоску и любя» (Примеч. А. П. Козырева).

Н. А. Бердяев

Основная идея Вл. Соловьева

Статья написана по случаю 25-й годовщины со дня смерти Вл. Соловьева. Впервые опубликована в еженедельнике «Перезвон» (1925. № 178—179) под названием «Идея богочеловечества Вл. Соловьева». Печатается по кн.: Н. А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова и А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. Ч. 2. С. 44—50.

¹ *Ньюман Джон Генри* — См. примеч. 3 к статье С. М. Соловьева «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция».

² *Адам Кадмон Каббалы* («Адам Первоначальный») — в иудаизме абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала времен, первообраз духовного мира, а также человека. Полное развитие мифологема Адама Кадмона получила в Каббале (См.: Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 43).

³ «Об упадке средневекового созерцания» — реферат Вл. Соловьева, прочитанный им на заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г. Опубликован гектографическим способом вместе с 7-ю тезисами к нему в Москве в 1892 г., а спустя 10 лет — в журнале «Вопросы философии и психологии» (1901. Т. 56).

⁴ Под названием «Идея человечества у Августа Конта» опубликована в журнале «Cosmopolis» (СПб., 1896. Апрель. С. 60—73; Декабрь. С. 179—187).

⁵ «Повесть об Антихристе» опубликована как приложение к «Трем разговорам» в «Книжках недели» за 1900 г. и в этом же году отдельной книгой. Вл. Соловьев неоднократно читает «Повесть» на вечерах в 1899—1900 гг.

Ф. Гец

Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу

Печатается по: *Гец Ф.* Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56 (I). С. 159—198.

Файвель Меер Бенцелович Гец (1853/1850—1932) — писатель. Родился в Ковенской губернии, слушал лекции в Киевском и Петербургском университетах, окончил факультет восточных языков, занимался журналистикой. В 1891 г. была издана его книга о еврейском вопросе («Слово подсудимому»), конфискованная цензурным комитетом. С 1909 г. преподавал еврейскую историю в Виленском еврейском учительском институте. Гец находился в дружеских отношениях с Вл. Соловьевым, обучал его еврейскому языку. В 1909 г. в собрании писем философа, изданных С. Лукьяновым и Э. Радловым, была опубликована переписка между Гецем и Соловьевым.

¹ *Ренан Жозеф Эрнест* (1823—1892) — французский философ, историк религии, семиолог, член Французской академии. Учился в духовных семинариях, познакомившись в процессе богословских занятий с критикой Библии представителями тюбингенской школы истории религии, Ренан в 1845 г. покинул семинарию, отказался от духовной карьеры и задумал создать критическую историю раннего христианства. В книге «Жизнь Иисуса» Ренан изобразил Иисуса Христа только как человека-проповедника, что принесло ему огромную известность во всей Европе и вызвало резкую критику со стороны церковных кругов.

² *Штраус Давид Фридрих* (1808—1874) — немецкий философ-младогегельянец. Его книга «Жизнь Иисуса, критически переработанная» положила начало процессу разложения гегелевской системы и оказала большое влияние на развитие религиозной мысли. Проповедуя пантеизм,

Штраус критиковал ортодоксальную версию происхождения христианства, отрицая историческую достоверность евангельских преданий, считая Новый Завет лишь литературным памятником своей эпохи. Христа Штраус рассматривает как обычную историческую личность, а евангелистов — как писателей, живших в более позднее время и создавших свои предания на основе веры в божественного мессию. В евангельских чудесах Штраус видел мифы, отражавшие мессианские идеи своего времени, и считал эти мифы не сознательными измышлениями отдельных лиц, а продуктом духовной «субстанции» эпохи. Этими идеями Штраус положил начало тюбингенской школе протестантской истории религии.

³ *Саддукеи, фарисеи и ессеи* — религиозно-общественные партии в древнем Иерусалиме. Саддукеи отвергали значение предания и признавали связующей религиозной силой лишь писанный закон, фарисеи утверждали, что все заранее предопределено свыше, ессеи, в противоположность фарисеям и саддукеям, стремились вернуться к древнему учению Моисея и пророков, не изменяя учению фарисеев и допуская вместе с тем проникновение персидских и греческих учений в еврейскую культуру.

⁴ «*ad maiorem dei gloriam*» (лат.) — «к вящей Славе Божией».

Евг. Б. Гурвич

Владимир Соловьев и Рудольф Штейнер

Печатается по: *Гурвич Евг. Б.* Владимир Соловьев и Рудольф Штейнер. М., 1993. С. 61—95.

Евгения Борисовна Гурвич родилась 12 августа 1895 г. в Риге, в семье лесопромышленника. С 1916 по 1921 г. жила в Петербурге, потом четырнадцать лет провела в эмиграции в Европе (Берлин, Данциг, Варшава, Париж и снова Берлин), а с 1935 года поселилась в Лондоне, где прожила 42 года.

¹ *Штейнер Рудольф* (1861—1925) — немецкий мистик и философ, основатель антропософии, представляющей собой синкретическое соединение западных и восточных оккультных учений. В антропософии осуществлен своеобразный сплав идей гностицизма, каббалистики, пифагорейской мистики чисел, оккультно интерпретированного христианства (христософии), немецкого романтизма и общенаучной методологии.

² Точнее *Бхагавадгита* (санскр., букв. — божественная песнь) — религиозно-философский памятник древнеиндийского эпоса. Представляет собой один из эпизодов 6-й книги Махабхараты и относится к IX—VI вв. до н. э. В Европе впервые стала известна благодаря переводу ее на английский язык Ч. Уилкинсом в 1785 г.

³ *Артур* (*Артур*) — британский герой, живший около 500 г. н. э. и стоящий в центре целого комплекса легендарных историй. Средневековые поэты, изображавшие в романах об Артуре идеал рыцарской жизни, допустили много вымысла и почти стерли историческую подоплеку сказаний.

⁴ *Деизм* (от лат. *deus* — Бог) — мировоззренческий принцип, который отвергает идею личного Бога, влияющего на жизнь мира, и принима-

ет Бога только как первопричину, создавшую мир и сообщившую ему его законы.

Ю. Н. Данзас

Религиозный путь русского сознания
<Вл. Соловьев>

Впервые: *Danzas J. N. L'itinéraire religieux de la conscience russes. Les editions du CERF, 1935.* Печатается по: *Данзас Ю. Религиозный путь русского сознания // Символ. Париж, 1997. № 37. С. 267—268 / Пер. Д. Власова и А. Мосина.*

Юлия Николаевна Данзас (1879—1942) — религиозная писательница, фрейлина императрицы Александры Федоровны (с 1907), автор книг (под псевдонимом Ю. Николаев) по проблемам истории религиозной мысли (Запросы мысли, 1897; В поисках за Божеством. Очерки по истории гностицизма, 1913), в 1920 г. перешла из православия в католичество, в 1922 г. пострижена в монахини с именем Иустина, в 1923 г. арестована по делу русских католиков и приговорена к 10 годам тюремного заключения, в 1932 г. досрочно освобождена по ходатайству М. Горького, в 1934 г. выехала в Германию, проживала во Франции, в 1934 г. вступила в Доминиканский орден сестрой-терциаркой с именем Екатерина, с 1935 г. работала в Доминиканском центре изучения России «Истина», принимала участие в издании журнала «Истина», с 1939 г. проживала в Италии, Член-корреспондент Лондонского общества психологических исследований, выступала в ряде публикаций с критикой русской религиозной философии, особенно софиологического ее направления.

Ю. Н. Данзас

Гностические реминисценции в современной
русской религиозной философии

Впервые: *Danzas J. Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1936. Т. XXV. Р. 658—685.* Печатается по: Символ. Париж, 1998. № 39. С. 121—149.

¹ *митр. Антоний (Храповицкий) (1864—1936)* — видный богослов и церковный деятель, до революции — ректор Московской духовной академии (1890—1894), ректор Казанской духовной академии (1894—1900), епископ Уфимский, епископ Волынский, архиепископ Харьковский, митрополит Киевский, после революции — председатель Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей.

² *митр. Евлогий (Георгиевский) (1868—1946)* — известный деятель Русской Православной Церкви в России и за рубежом. Окончил Московскую духовную академию, стал архимандритом, ректором Холмской

семинарии, затем служил епископом Холмским и Люблинским, архиепископом Волынским. Деятельно участвовал в Поместном соборе, открывшемся в 1917 г. После большевистской революции управлял русскими западноевропейскими приходами, находясь в Париже и размежевавшись с Карловацким руководством Русской Православной Церкви за границей. Сыграл важнейшую роль в создании Сергиева подворья и организации Православного Богословского института в Париже, открытого в 1925 г.

³ *Теологумен* (греч.) — частное богословское мнение, не противоречащее догматическому учению Церкви.

⁴ *архиеп. Серафим (Соболев)* (1881—1950) — богослов, церковный деятель и писатель. Учился в Санкт-Петербургской духовной академии, затем был епископом Лубенским, с 1921 г. служил в Болгарии, в 1934 г. получил сан епископа от Синода Русской Православной Церкви за границей. В 1945 г. после занятия Болгарии Красной армией перешел под юрисдикцию Московской Патриархии. Скончался в Софии и погребен в крипте русской Никольской церкви. Арихиеп. Серафим отличался строго консервативными православными и политико-государственными воззрениями, которые вполне выразил в известной книге «Русская идеология» (София, 1934). Он подвергал критике всякое заметное отступление от Православия, крайне отрицательно относился к экуменическому движению, выступив с его обличением на Всеправославном совещании глав и представителей православных автокефальных церквей в Москве в 1948 г., резко обличал софиологию о. Сергия Булгакова. Он уделил особо сосредоточенное богословское внимание критике софиологии, осуществив подробный разбор построений Булгакова в книге «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935). Эту свою критику архиеп. Серафим продолжил в работе «Протоиерей С. Н. Булгаков как толкователь Священного Писания» (София, 1936), где рассмотрел методы интерпретации о. Сергием Библии и, наконец, дал анализ возражений о. Сергия Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви за границей в книге «Защита софианской ереси протоиреем С. Булгаковым...» (София, 1937). Именно по предложению архиеп. Серафима на рассмотрение Архиерейского Собора в Карловцах в октябре 1935 г. был вынесен вопрос о еретическом содержании софиологии и в значительной мере на основании книги «Новое учение о Софии Премудрости Божией» этот вопрос был решен положительно. В 1937 г. за названный труд архиеп. Серафим был удостоен звания магистра богословия.

⁵ *Владимир Николаевич Ильин* (1891—1974) — философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. Окончил физико-математический, историко-филологический и философский факультеты Киевского университета, а также Киевскую консерваторию по классу композиции. В 1918 г. стал приват-доцентом Киевского университета. Зимой 1919 г. покинул Россию и обосновался в Константинополе, где читал лекции по философии. В 1923 г. переехал в Берлин, преподавал логику, психологию, издал несколько работ по философии. В 1925 г. стал профессором Богословского института в Париже, преподавателем литургики, апологетики, психологии, средневековой философии. Принимал участие в евразийском движении. Разделяя принципы метафизики всеединства,

Ильин увлекся учением о. Сергия Булгакова и считал софиологию главным вкладом XX в. в догматическое развитие христианства.

⁶ «*Noctes Petropolitanae*» (лат.) — «Петербургские ночи».

⁷ *Папюс* — литературный псевдоним *Жерара Анкоса* (1865—1916), французского писателя-окультиста, автора большого количества книг, посвященных черной и белой магии, масонской символике, оккультному мировоззрению.

⁸ *Иосефин Пеладан* (1858—?) — французский чудаковатый писатель и художественный критик, выдававший себя за потомка вавилонских царей. Пеладан принял псевдоним «Сар» и в 1880-х гг. написал цикл романов, отличавшихся смесью мистицизма и утонченной чувственности.

⁹ *le grand Ktre* (фр.) — великое существо.

¹⁰ *Генрих Сузо* (1295—1366) — католический мистик, последователь Мейстера Экхарта. Изучал богословие в Кёльне, преподавал с 1308 г. в одном из монастырей в Констанце, жил строгой аскетической жизнью. Сузо приобрел в женских монастырях массу последовательниц, поскольку в его мистике преобладало чувственно-поэтическое начало.

Вяч. Иванов

О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего
религиозного сознания

Впервые опубликовано: О Вл. Соловьеве. Сб. первый. М., 1911. Печатается по: Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 344—354.

Вячеслав Иванович Иванов (1866—1949) — поэт, мыслитель. Окончив два курса историко-филологического факультета Московского университета, в 1886 г. уехал в Берлин для продолжения образования, затем читал лекции в Парижской высшей школе общественных наук. Вернулся на родину весной 1905 г., жил вначале в Петербурге, устраивая в своей квартире, или «на башне», приемы для культурной элиты в духе философических пиров древних академий. (Квартира Иванова, располагавшаяся в огромном здании на Таврической улице, возле Таврического дворца, занимала выступ дома и потому получила название «башни Иванова».) Жилище поэта и философа представляло собой соединение двух соседних квартир и оказывалось причудливым лабиринтом коридоров, комнат, передних, который Мережковские именовали «становищем». С осени 1913 г. Иванов жил в Москве, в 1921—1924 гг. был профессором Бакинского университета, в августе 1924 г. эмигрировал и до конца жизни жил в Италии, практически не принимая участия в общественных и культурных событиях эмиграции и в целом лояльно относясь к Советской власти. В 1926 г. он стал католиком православного обряда, в 1936—1949 гг. являлся профессором русского языка и литературы в Папском восточном институте.

Мировоззрение Иванова отличалось эклектичностью и экспрессивностью. Н. А. Бердяев говорит, что он был виртуозом в овладении душами,

что его соблазняло очаровывать людей и привязывать их к себе, что одаренность его была огромная и он был сразу консерватором и анархистом, православным и католиком, мистиком и позитивным ученым, в силу чего сумел собирать вокруг себя всех наиболее одаренных и примечательных людей эпохи (См.: Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. С. 138—139). Во второй половине 1900-х годов Иванов увлекся оккультизмом и теософией, гностическими и манихейскими учениями, затем начал разработку идей эротико-мистического коллективизма и мистериальной всенародной культуры в духе «вселенской соборности». После переезда в Москву в сферу интересов Иванова попадают Скрябин и Достоевский, работы московских православных философов, под влиянием которых он к концу десятилетия увлекается размышлениями о русской идее и признает неразрывность русской духовности и христианства. В эмиграции Иванов существенно ничего не добавил к сказанному им ранее, хотя и детализировал свои представления о культурно-историческом процессе под влиянием идей неотомизма и философски ориентированных писателей-католиков.

¹ Строки из стихотворения Вл. Соловьева «Ex oriente lux» («Свет с Востока»).

² *suum cuique* (лат.) — каждому свое.

³ *speculum speculi* (лат.) — зеркало наблюдения.

⁴ *Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan* (нем.) — Вечная женственность нас привлекает.

А. В. Карташев

Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей
<Соловьев В. С.>

Печатается по: Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 290—292.

Антон Владимирович Карташев (1865—1960) — известный ученый, религиозный деятель и публицист. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию в 1899 г. С 1909 г. — председатель Петербургского религиозно-философского общества. После Февральской революции — обер-прокурор Синода, затем министр исповеданий. В 1919 г. эмигрировал из России. В 1925—1950 гг. — профессор Православного Богословского института в Париже. Автор книг: «Очерки по истории Русской Церкви», «Вселенские соборы», «Возрождение Святой Руси».

¹ *salto mortale* (ит.) — смертельный прыжок.

² *crescendo-diminuendo* (ит.) — увеличением-уменьшением (*crescendo* — муз. термин, означающий постепенное увеличение силы звука, *diminuendo* — муз. термин, предписывающий ослабление звучания).

³ *et vice versa* (лат.) — и вследствие движения.

Л. М. Лопатин

Философское мирозерцание В. С. Соловьева

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. Публикуется по: *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 107—135.

Лев Михайлович Лопатин (1855—1920) — философ и психолог, крупнейший теоретик русского персонализма. Закончил историко-филологический факультет Московского университета, в 1885 г. стал там приват-доцентом, а в 1892 г. — профессором. Являлся соредактором, потом (после смерти прежнего редактора Н. Я. Грота в 1899 г.) редактором ведущего журнала русской философской мысли — «Вопросы философии и психологии», председателем Московского психологического общества, ближайшим другом Вл. Соловьева, оригинальной личностью, соединявшей в себе, по словам людей его близко знавших, тонкий и ясный ум с почти детской беспомощностью. Он был постоянным и любимейшим посетителем разного рода салонов и кружков, одним из самых популярных университетских деятелей. Своеобразие философско-мировоззренческой установки Лопатина заключалось в том, что мыслитель, всегда руководствуясь глубокими духовными вопросами о природе и смысле человеческого бытия, имеющими христианское религиозно-нравственное происхождение, осваивал эти вопросы в их чисто философском существе. Он полагал, что при всей глубине проникновения веры в наши умственные акты и при всей необходимости гармонического примирения веры и разума в человеческом существовании философия обладает определенной самостоятельностью и в своих границах должна сама себе предписывать законы. Поэтому Лопатин избегал вводить в свои сочинения понятия и аргументы религиозного опыта, и только в поздний период творчества открыто говорил о Боге и богословских аспектах своего мирозерцания.

Будучи философом-персоналистом, Лопатин тесно связывал метафизику и антропологию. Человеческая личность есть для него субстанциальное внутренне свободное начало, самодовлеющая монада. В данном моменте Лопатин не мог не вступить в спор с Вл. Соловьевым, который, руководствуясь метафизикой всеединства явно недооценивал принципы субстанциальности личности и свободы воли, сводя личность к отдельным переживаниям и отрицая ее метафизическое единство. Эту точку зрения Соловьев выразил в своей работе «Теоретическая философия», критически отзывавшись о взглядах Лопатина, что дало последнему повод откликнуться ответной критической статьей «Вопрос о реальном единстве сознания» (Вопросы философии и психологии. 1889. № 4—5. Кн. 49—50), где Лопатин обвинил Соловьева в чисто «феноменистическом» взгляде на душевную жизнь (Там же. № 5. Кн. 50. С. 870). Философское расхождение глубоко расстроило старых друзей. Однако в своей речи в память В. С. Соловьева, произнесенной 2 февраля 1901 г., Лопатин не вспоминает о бывших разногласиях и обращает внимание только на положительные стороны философии своего ушедшего друга.

¹ *Джон Стюарт Милль* (1806—1873) — английский философ-позитивист, логик и экономист. Исходный пункт его философии определяло

положение, о том, что предметами познания могут быть только наши ощущения, что материя — постоянная возможность ощущений, а сознание — постоянная возможность переживаний.

² *Герберт Спенсер* (1820—1903) — английский философ, один из родоначальников позитивизма, продолживший учение О. Конта, но стремившийся примирить научное познание мира с традиционным религиозным мирозерцанием. Специфической особенностью позитивизма Спенсера является учение о всеобщей эволюции. Его система оформила картину мира, рождавшуюся в силу бурного развития естественных наук и их влияния на философию.

³ *contradictio in adjecto* (лат.) — противоречие в определении.

А. Ф. Лосев

Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева

Печатается по: *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. С. 203—255.

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — крупный русский и советский философ, филолог, историк философии. Родился в г. Новочеркасске в семье преподавателя гимназии, впоследствии скрипача и дирижера губернских оркестров. Мать Лосева была дочерью священника и одна воспитала своего сына, так как отец рано оставил семью. В 1915 г. Лосев закончил историко-филологический факультет по двум отделениям: классической филологии и философии. В 1919 г. на Всероссийском конкурсе был избран профессором классической филологии Нижегородского университета, в начале 20-х годов становится действительным членом Государственной академии художественных наук и профессором Государственного института музыкальной науки. В это время формируется философское мировоззрение ученого, на что оказывает существенное влияние его связь с двумя объединениями философов: Психологическим обществом при Московском университете (руководители Г. И. Челпанов и Л. М. Лопатин) и Религиозно-философским обществом памяти Вл. Соловьева, где участвовали Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Вяч. Иванов, С. Н. Булгаков и другие известные мыслители. С 1927 по 1930 г. выходят оригинальные труды Лосева «Философия имени», «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». В апреле 1930 г. ученый был арестован как «идеалист-реакционер» и осужден на «трудовое перевоспитание», 18 месяцев которого провел на Беломорканале. После освобождения в 1933 г. начался новый период в творчестве Лосева, продолжавшийся более 20 лет — время работы «в стол», при практически полном отсутствии публикаций. В 1942 г. ученый возвращается из провинциальных вузов в московские, а в 1943 г. ему по совокупности работ присваивается степень доктора филологических наук. Последний период в деятельности Лосева начался в 50-е годы и продолжался до смерти ученого. За это время он опубликовал примерно 400 различных работ, в числе которых около

30 монографий и самое значительное произведение автора (над ним он трудился более 30 лет) — восьмитомная «История античной эстетики».

Лосев начал подробное изучение наследия Вл. Соловьева в 17-летнем возрасте и считал его своим учителем, особенно в диалектике конечного и бесконечного. К учителю юности он возвратился на склоне лет и, завершая «Историю античной эстетики», написал книгу о Вл. Соловьеве. При жизни Лосева успел выйти (1983) только сокращенный вариант этой книги («Вл. Соловьев» в серии «Мыслители прошлого»). Полностью же книга Лосева «Владимир Соловьев и его время» была издана в 1990 г. (См.: *Тахо-Годи А. А.* Из истории книги о Вл. Соловьеве // Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 5—10).

¹ *Superens-hyperusios* (лат.; греч.) — сверх-сущее.

² *ἓν καὶ πᾶν* (греч.) — одно и все.

³ *Amor Dei intellectualis* (лат.) — интеллектуальная любовь к Богу.

⁴ «*Das Ewig-Weibliche*» (нем.) — «Вечная женственность».

Н. О. Лосский

Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии

Печатается по: Путь. 1926. № 2. С. 10—18; № 3. С. 11—21.

¹ *ἓν, <...> ἓν καὶ πᾶν* (греч.) — одно, одно и все.

² *materia prima* (лат.) — первая материя.

³ *Адам Кадмон* (др.-евр.) — «человек первоначальный», божественный первообраз человека в иудейской и европейской спекулятивной мистике.

⁴ *Новалис* (настоящее имя — *Фридрих фон Харденберг*; 1772—1801) — немецкий писатель и философ, представитель раннего романтизма в Германии (йенской школы романтиков). Подобно Ф. Шлегелю и Шеллингу Новалис первоначально исходил из философии Фихте, но вскоре преодолел ее и развивался в направлении объективно-идеалистической философии природы. Специфическим для него являлось представление о противоположностях как двух рядах явлений, из которых один выступает в качестве знаково-символического проявления другого. Сама природа есть язык, подлежащий разгадке, и повсюду в природе Новалис усматривает письмена, символы, иероглифы, называя свою философию «магическим идеализмом». Идеалом познания для него являлось объединение искусства, науки и философии, к чему Новалис стремился в своем творчестве.

П. И. Новгородцев

Идея права в философии Вл. С. Соловьева

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. VI. Публикуется по: *Новгородцев П. И.* Об общественной идеале. М.: Пресса, 1991. С. 526—539.

Павел Иванович Новгородцев (1866—1924) — философ, социолог, правовед, глава московской школы философии права. После окончания в 1888 г. юридического факультета Московского университета был оставлен для подготовки к профессорскому званию, находился в научной командировке в Берлине и Париже, защитил магистерскую и докторскую диссертации. Являясь теоретиком неолиберализма, с 1904 г. состоял в рядах совета «Союза освобождения», с 1905 г. — член конституционно-демократической партии, в 1917 г. был избран в состав ее ЦК. Не приняв Октябрьскую революцию, занимался активной антибольшевистской деятельностью, после чего эмигрировал в Берлин (1920). С 1921 г. окончательно осел в Праге, где при участии чешского правительства основал русский юридический факультет в местном университете и возглавлял его до своей кончины. Под влиянием опыта русской революции Новгородцев пересмотрел свое отношение к наследию славянофилов и Достоевского относительно места права в общественно-государственной жизни. Если ранее он считал их правовыми нигилистами, ограниченными националистами, поддерживал космополитизм Соловьева и критику им государственных воззрений славянофилов (о чем свидетельствует его речь в память о Соловьеве 2.П.1901), то теперь он пришел к выводу, что подлинные основы правовой культуры были очерчены именно в их трудах. Ибо главной предпосылкой государственного бытия, делающей возможным правовой строй, является не общечеловеческий универсализм, не западный демократизм, а религиозное и национальное сознание народа, его верность своим вековым святыням и традициям (См.: *Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991*).

¹ *Лев Иосифович Петражицкий* (1867—1931) — философ и социолог, основатель психологической школы права, профессор Петербургского университета. Проводя исследования в области гражданского права, Петражицкий выдвинул идею о создании новой науки в правоведении, изучающей психические особенности правового регулирования человеческого поведения. В 1918 г. эмигрировал из России, руководил кафедрой социологии права юридического факультета Варшавского университета.

² *Исайя* — первый из великих пророков, проповедовавших в Иудее, сын Амоса, род. ок. 765 г. до н. э. О пророчествах Исайи см.: Исайя, 34, 1—17.

Э. Л. Радлов

Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева

Впервые: *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1913. Печатается по: Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 374—388.

Эрнест Леопольдович Радлов (1854—1928) — историк философии, публицист, один из первых биографов Вл. Соловьева. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, учился в Берлинском и Лейпцигском университетах. Работал в Петербургской публич-

ной библиотеке зав. философским отделом, а с 1917 по 1924 г. был ее директором. В 1921—1922 гг. — председатель философского общества при Петроградском университете. В «Очерке истории русской философии» (1912; 2-е изд., 1920) Радлов писал, что, хотя у русских слабо вполне оригинальное философское творчество, было бы несправедливым считать, что нет русской философии. К чертам этой философии автор относил пренебрежение чисто теоретическими вопросами (например, гносеологическими); увлеченность мистическими предметами; приверженность к объективной точке зрения; заинтересованность поисками правды и смысла жизни. Этика — излюбленная отрасль исследований русской мысли, и именно здесь она проявляет настойчивость и прямолинейность, стремясь оправдать зачастую самые крайние моралистические выводы. Вл. Соловьев Радлов считал по преимуществу моралистом. Он обращал внимание, что в какой бы своей ипостаси не выступал мыслитель — как философ, богослов, политический публицист, поэт — во всех его произведениях решаются две задачи: выражается в философских терминах безусловное и осуществляется полное проведение этических принципов согласно с этим безусловным началом. «Соловьев — философ-моралист, и совершенно не верна мысль талантливого ученика его С. Булгакова, что этика наименее оригинальная часть учения Соловьева...» (*Радлов Э.* Вл. С. Соловьев. Биографический очерк // *Соловьев В. С.* Сочинения. СПб., 1907. Т. IX. С. XXIX).

¹ *Ориген* (185—ок. 253) — автор первой системы христианского богословия, использовавший для решения богословских задач языческий платонизм, аллегорическое толкование Библии и внесший в христианское учение принципы пантеистической эманации. Ориген учил о предсуществовании душ и об апокатастасисе, т. е. об окончательном восстановлении и спасении всего и всех, несмотря на грехопадение и независимо от воли сотворенных существ, предполагая спасение даже сатаны. Ориген и оригенизм были осуждены на V Вселенском Соборе в Константинополе (553). Тем не менее, как верно заключает Л. П. Карсавин, в истории богословия значение Оригена совершенно исключительно. «Он положил начало его методам, коснулся основных его проблем, во многом дал верные решения или — даже своими ошибками — наметил пути будущих решений» (*Карсавин Л. П.* Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 76).

² *Дионисий Ареопагит* (I в. н. э.) — ученик апостола Павла, первый епископ в Афинах, один из членов афинского судебного органа Ареопага. Дионисию ошибочно приписывался ряд авторитетных в Восточной и Западной Церквях богословско-мистических трактатов («Ареопагитик»), в который входят сочинения «О мистическом богословии», «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии». «Ареопагитики» учат о непостижимости и неизреченности Божественного Существа, о его запредельности всем квалификациям, о духовно-энергетическом проявлении его природы и о необходимости восхождения к Богу путем сверхразумного мистического экстаза. Подлинный автор названного корпуса богословско-мистических сочинений остается неизвестным, а время их появления датируется от I—II вв. до второй половины V в. н. э.

³ *Св. Григорий Палама* (1296—1359) — выдающийся богослов, осмысливший практику восточно-христианского мистического богопознания (исихазма) и разивший учение о нетварных энергиях Божественной Сущности.

⁴ *Иванов-Разумник* — псевдоним *Разумника Васильевича Иванова* (1878—1946) — историка общественной мысли, социолога, литературного критика. В юности Иванов активно участвовал в революционном движении, затем занимался исследованием русской общественной мысли (История русской общественной мысли. Т. 1—2. СПб., 1907), в предреволюционные и пореволюционные годы пропагандировал идеологию «скифства», в 1919 г. участвовал в организации Вольфилы — Вольной философской ассоциации. Неоднократно подвергался арестам большевистскими властями, умер в Германии, куда попал в качестве перемещенного лица во время войны.

Г. В. Флоровский

Пути русского богословия <отрывок>

Печатается по парижскому изданию 1937 г. С. 308—321, 382—387, 462—470.

Георгий Васильевич Флоровский (1893—1979) — богослов, философ, историк, с 1932 г. — православный священник, протоиерей. Окончил историко-филологическое отделение Новороссийского (Одесского) университета со специализацией по философии, затем стал приват-доцентом университета по кафедре философии и психологии. В 1920 г. эмигрировал из Советской России, преподавал в русских учебных заведениях в Софии и Праге; после защиты магистерской диссертации «Историческая философия Герцена» (1923) — приват-доцент Русского юридического факультета в Праге по кафедре истории и философии права. С 1926 г. — профессор патрологии Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже. С 1948 г. — профессор догматического богословия, а в 1951—1955 гг. — декан Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке, с 1956 г. — профессор истории Восточной Церкви Богословской школы Гарвардского университета. После отставки со званием заслуженного профессора (1964) до конца жизни преподавал в Принстонском университете на отделении богословия и славяноведения. Будучи почетным доктором американских и европейских университетов, членом нескольких национальных и международных академий, Флоровский приобрел всемирную известность благодаря активному участию в международном экуменическом движении. Избирался членом ЦК Всемирного совета Церквей с момента его создания в 1948 по 1961 г., а также вице-президентом Национального совета Церквей США (1954—1957).

Богословская деятельность Флоровского связана с провозглашенным им проектом «неопатристического синтеза», подразумевающим современное прочтение творений отцов и учителей Церкви. Это основное движение мысли Флоровского органически связано со всеми аспектами его философского и историографического творчества. Фундаментальный труд

Флоровского «Пути русского богословия» (1937), охватывает период развития русской мысли с XVI столетия по 1917 г. и посвящен анализу ее своеобразного пути отхода от наследия святых отцов и возврата к православной традиции. Философские построения Соловьева в этом плане, и особенно его софиология, оцениваются Флоровским в целом отрицательно как несовместимые с церковным учением.

¹ *Флеровский* — литературный псевдоним *Берви Василия Васильевича* (1829—1918) — народнического писателя, чрезвычайно популярного среди революционной молодежи 70-х годов. Начиная с 1862 г., в течение долгих лет Берви подвергался преследованиям правительства: арестам и ссылкам в отдаленные города и в Сибирь. Из произведений Берви наибольшим успехом пользовались «Положение рабочего класса в России» (1869) и «Азбука социальных наук» (1871). По своим взглядам Берви — крайний идеалист-утопист, проповедовавший альтруизм и мечтавший о создании новой религии без Бога.

² *rehabilitation de la chair* (фр.) — оправдание плоти.

³ *Intelligo, ut credam* (лат.) — разумею, чтобы верить.

⁴ *Анокатастазис* (греч.) — восстановление мира и преображение всего в нем сущего в конце времен, предполагающее всеобщее спасение.

⁵ *sub specie aeternitatis* (лат.) — с точки зрения вечности.

⁶ *Тереза Испанская* (ум. в 1582) — испанская святая, мистическая писательница, которая в своих письмах и сочинениях («Автобиография», «Внутренняя крепость») описала свои многочисленные видения и экстазы.

⁷ *instauratio magna* (лат.) — великое восстановление.

⁸ Флоровский имеет в виду идеи воскрешения предков, вынашиваемые известным религиозным мыслителем Николаем Федоровичем Федоровым (1829—1903).

⁹ *Чулков Георгий Иванович* (1879—1939) — писатель, критик, литературовед. В книге «О мистическом анархизме» (1906), вызвавшей оживленную полемику в печати, он предпринял опыт построения радикальнейшего анархического учения, с точки зрения которого «последовательный анархист должен отрицать не только всякое государство, но и самый мир, поскольку он хаотичен, множественен и смертен».

Г. В. Флоровский

<Из писем к С. Н. Булгакову. О Вл. Соловьеве>

Оригиналы писем хранятся в архивном фонде прот. Сергея Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. Печатается по: *Козырев А. П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 206; С. 210. Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 205—207.

Д. С. Мережковский

Немой пророк
<отрывок>

Печатается по: *Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 16. С. 128—135.

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865—1941) — писатель, литературный критик, религиозный философ. Происходил из семьи высокопоставленного чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, участвовал в идейном оформлении символизма, стал одним из главных инициаторов неохристианского движения к «новому религиозному сознанию» и прославился объемными историческими романами, посвященными духовной проблематике. Критикуя «историческое христианство», Мережковский под влиянием философии Соловьева мечтал о революционном синтезе духовных и телесных начал бытия, языческих и христианских элементов в культуре, который должен осуществиться посредством религии «Третьего Завета», привести к органическому единству плоти и духа и блаженному «Богочеловечеству». Он был убежден в необходимости одновременных политической и духовной революций и замене традиционной монархии некой «теократией», при которой будут изжиты все противоречия между личностью и обществом. После прихода к власти большевиков Мережковский вместе с женой (З. Н. Гиппиус) эмигрировал на Запад и жил до своей смерти в Париже.

¹ *Джон Генри Ньюман* — См. примеч. 3 к статье С. М. Соловьева «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция».

² *Эдуард Леруа* (1870—1954) — французский философ, представитель «католического модернизма», стремившийся обновить религию посредством интуитивизма А. Бергсона. Полагал, что всякая философия по сути дела является мистической, а мысль и деятельность человека коренятся в религиозной потребности.

С. Л. Франк*

Духовное наследие Владимира Соловьева

Впервые: Вестник. Раго, 1950. № 4/5 С. 2—10. В настоящем издании печатается по журналу «Вестник Русского Христианского движения». (1977. № 121. С. 173—181). Публикация сопровождается следующим примечанием редакции: «Последняя статья С. Л. Франка, написанная уже во время предсмертной болезни».

Семен Людвигович Франк (1877—1950). Вместо биографической справки предлагаем самохарактеристику С. Л. Франка, подготовленную им в 1947 г. для лондонского издательства «Harvill Press», которое готовило к выпуску антологию «Из истории русской философской мысли кон-

* Подготовка текста и комментарии А. А. Ермичева.

ца XIX и начала XX века». Подготовленная С. Л. Франком книга вышла в свет под редакцией В. С. Франка в 1965 г. в США.

«Семен Людвигович Франк родился в Москве, сын врача. Окончил Московский университет по юридическому факультету; в юности был экономистом, членом круга “марксистов”, но в первом же своем труде “Теория ценности Маркса” (1900) выступил с критикой теории Маркса. Был участником сборников “Проблемы идеализма” (1902) и “Вехи” (1909). С 1912 по 1917 гг. — доцент философии Петербургского университета, с 1917 по 1921 г. — профессор философии Саратовского и в 1921—22 гг. — Московского университета. В 1922 г. был выслан Советской властью из России и поселился в Берлине, где в 1930—33 гг. был доцентом университета по истории русской мысли. В 1937 г. переселился во Францию, в 1945 г. — в Англию.

Мое философское мировоззрение основано на сочетании идеал-реализма или (как я предпочитаю его называть) “абсолютного реализма” с учением (сродным «отрицательному богословию») о сверхрациональности метафизического знания, в силу чего оно основано на принципе антиномистического совмещения противоположностей. Наибольшее влияние на меня имел платонизм, в частности, Плотин и Николай Кузанский. В религиозно-философском смысле я стою на позиции панэнтеизма. Мои религиозно-общественные воззрения я определяю как “христианский реализм”. В нем признание божественной основы и потому положительной религиозной ценности всего конкретно сущего сочетается с усмотрением рокового несовершенства его эмпирического состояния, и потому ограниченности возможности его чисто человеческого совершенствования.

Главные произведения: “Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания”, 1915 (французский перевод «La connaissance et l'être», Париж, 1937); “Душа человека. Введение в метафизику душевной жизни”, 1917; “Методология общественных наук”, 1922; “Введение в философию”, 1923; “Живое знание” (сборник статей по этике и эстетике), 1923; “Крушение кумиров”, 1924; “Смысл жизни”, 1926; “Духовные основы общества. Введение в социальную философию”, 1929; “Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии”, 1938.

По-английски вышла книга “God with us. Three Meditations”, 1946» *.

¹ Письмо Е. В. Селевиной от 2 августа 1873 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1911. Т. 3. С. 89.

² Три свидания // Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 125.

³ Атеист Иван Карамазов, персонаж романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» рассуждает следующим образом: «...Принимаю Бога прямо и просто. Но вот, однако, что надо отметить: если Бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее по евклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о

* Издатель антологии, сын философа В. С. Франк, к этой самохарактеристике сделал приписку: «В 1949 г. в Париже вышла книга “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии”; в 1956 г. посмертным изданием <вышла> книга “Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия”».

трех измерениях пространства... Между тем, имеются геометры и философы, — рассуждает далее Иван Карамазов, — которые говорят о другой геометрии, неэвклидовой, о пространствах, в которых параллельные линии сходятся. ...Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где же мне про Бога понять? Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет Бога: есть ли Он или нет? Все это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях... В этом земном мире господствует зло и страдание, — показывает далее Иван, и делает вывод — Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 264—265*).

⁴ Учение П. А. Флоренского о Софии предложено в «Письме десятом: София» (XI глава) книги «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двадцати письмах» (М., 1914).

Софиология С. Н. Булгакова получила первое выражение в его работе «Философия хозяйства» (1912) в главе 4 «О трансцендентальном субъекте хозяйства». В дальнейшем оно было развито в «Свете невечернем. Созерцания и умозрение» (1917) и в трилогии «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста агнца» (1945). Софиология С. Н. Булгакова стала предметом серьезных дискуссий у богословов и повлекла за собой обвинение о. С. Булгакова в ереси со стороны и Московской патриархии, и Архиерейского собора в Карловцах.

⁵ С этим утверждением С. Л. Франка не спорит о. В. Зеньковский и даже ссылается на него. В статье «Идея всеединства у Владимира Соловьева» (Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. 1955. Вып. 10. С. 47) он пишет: «Термин “Всеединство”, кажется, создал сам Соловьев (так утверждает, по крайней мере, С. Л. Франк, сам один из виднейших представителей метафизики всеединства). В античной философии, в частности, у Платона мы находим иное выражение — *εν και παν* — что им относится, собственно, к так называемой второй ипостаси (Νους). Можно было бы создать новый термин из этих греческих слов — “панэнтеизм” (подобно “пантеизм” и т. п.), но в русской философской терминологии вслед за Соловьевым принято всегда говорить о всеединстве». У Е. Н. Трубецкого относительно этого термина в философии Вл. С. Соловьева несколько отличное от С. Л. Франка суждение: «“Бог есть всеединое”; это положение не ново. Мы встречаем его уже у неоплатоников, у Августина, Скота Эригены, у немецких мистиков и у Шеллинга. Но какое богатство своеобразных существенно новых переживаний сумел вложить Соловьев в старую формулу!» (Вл. Соловьев и его дело // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 84).

⁶ Августин в своем главном произведении «О Граде Божьем» (написан между 412 и 426 гг.) учил, что человек, как бы он ни совершенствовался, не может повлиять на предначертанную ему судьбу — быть спасенным или же, напротив, обреченным на гибель. Таким образом, как бы ни стремился человек к духовному совершенству и спасению, для большинства из людей вечные муки неизбежны. Между свободой человека и Боже-

ственной благодатью существует пропасть, мостом через которую служит католическая Церковь, несущая на себе отпечаток римской государственности. Эта несвобода человека вызвала восстание против церковной традиции во времена Ренессанса, о чем ниже пишет С. Л. Франк.

⁷ Работа Вл. С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» вышла сначала на французском языке в Париже в 1889 г. Содержащая резкие критические замечания о Православной Церкви, она появилась на русском языке в переводе Г. А. Рачинского только в 1911 г.

⁸ Историю о том, что в день памяти Римского Папы Св. Льва Великого 19 февраля 1896 г. Вл. С. Соловьев причащался по униатскому обряду, рассказал в газете «Русское слово» (№ 192. 1910. 21 авг. (3 сент.)) священник Николай Толстой. Этот случай породил большую литературу, тем более, что своих прокатолических симпатий Вл. Соловьев не скрывал. Однако важен не факт, а понимание его. С. Л. Франк разделяет мнение, выраженное младшей сестрой Вл. С. Соловьева М. Безобразовой в ее статье «Был ли Вл. С. Соловьев католиком?» (Русская мысль. 1915. № 11. С. 39—53). «Христианская вера Вл. С. Соловьева, — пишет она, — была могучим живым деревом, питавшим корни свои в Св. Писании, чей стройно высившийся ствол безраздельно соединил в себе самую горячую веру в Христа, как Бога и как человека, сказавшего тут на земле свое новое слово любви, а многоветвистая вершина этого дерева свободно тянулась ввысь и вширь, приумножая красоту ствола. Эта христианская вера, думается, была выше других отдельных вероисповеданий. И в этом смысле Соловьев не был ни православным, ни католиком» (с. 53). Так же трактовал этот вопрос Н. А. Бердяев (См.: Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 104—128). А. Ф. Лосев в книге «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990) посвящает вопросу о личной конфессиональной принадлежности Вл. Соловьева большой параграф в 40 с лишком страниц, полагая, что противоречивое положение, занятое Вл. Соловьевым в отношении католичества и православия едва ли может получить какое-либо однозначное решение (с. 393).

⁹ *Таварнье* (Tavarnier) *Евгений* (1854—?) — французский знакомый Вл. С. Соловьева, один из первых слушателей доклада Вл. С. Соловьева «Русская идея», сделанного им в салоне кн. Сайн-Витгенштейн в Париже 25 мая 1888 г.; переводчик на французский язык «Трех разговоров» (1916).

¹⁰ Имеется в виду статья «Ю. Ф. Самарин в письмах к баронессе Э. Ф. Раден». Цитируемое замечание Вл. С. Соловьева см.: Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С. М. Смирнова и Э. Л. Радлова. 2-е изд. Т. 6: (1886—1894). СПб., б. г. С. 408.

¹¹ Это было первое письмо Вл. Соловьева, написанное Василию Васильевичу Розанову еще до личного знакомства. (Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1911. Т. 3. С. 43—44.)

¹² С. Л. Франк вспоминает речь Ф. М. Достоевского, произнесенную на второй день после открытия в Москве памятника А. С. Пушкину в заседании Общества любителей российской словесности 8 июня 1880 г.

¹³ Письмо В. Л. Величко от 3 июня 1897 г. (Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908. Т. 1. С. 232.)

¹⁴ «Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории» — последняя книга Вл. С. Соловьева, которую справедливо рассматривать в качестве своеобразного завещания философа. Первое издание появилось еще при жизни автора в 1900 г.

¹⁵ Цитируются две строфы стихотворения Вл. С. Соловьева «Ночь на Рождество». См.: *Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы*. Л., 1974. С. 107.

В. В. Зеньковский

Русские мыслители и Европа
<отрывок>

Печатается по: *Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа*. М., 1997. С. 126—132.

Василий Васильевич Зеньковский (1881—1962) — философ, педагог, священник (протоиерей), богослов и религиозный деятель, историк русской философской мысли. Родился в семье учителя, учился на естественно-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского университета. В 1913—1914 гг. продолжал образование в Германии, Австрии и Италии. По возвращении на родину стал профессором психологии Киевского университета. В 1918 г. занимал пост министра вероисповеданий в правительстве гетмана П. П. Скоропадского. В 1919 г. эмигрировал. Жил сначала в Югославии, где в 1920—1923 гг. был профессором философии Белградского университета, затем — в Чехословакии, работая в 1923—1926 гг. директором Пражского педагогического института, и, наконец, во Франции. С 1926 г. до конца жизни Зеньковский являлся профессором Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже.

А. А. Никольский

Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев
<отрывок>

Впервые: *Вера и разум*. 1902. № 10—19, 23—24. Печатается по: *Никольский А. А. Русский Ориген XIX века* Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000. С. 324—332.

Александр Александрович Никольский (1866—1915) — историк русской философии. Родился в семье сельского священника в Рязанской губернии, с 1890 по 1894 г. учился в Московской духовной академии, занимался историей русской философии под руководством Алексея Ивановича Введенского, затем преподавал в различных духовных учебных заведениях. Вскоре после смерти Вл. Соловьева Никольский написал книгу о его философском творчестве «Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев», которая отдельными главами была опубликована в харьковском православном журнале «Вера и разум» в 1902 г. С 1907 г. Никольский обосновался в Рязани, преподавал философские дисциплины в духовной семинарии, публиковался в журналах «Вера и разум», «Миссионерский сборник» (См.: *Ермичев А. А. Историк русской философии Александр Александрович Никольский // Никольский А. А. Русский Ориген XIX века* Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000).