МИСТИЦИЗМЪ

ВЪ

НАУКѢ.

МИСТИЦИЗМЪ

ВЪ

НАУКѢ

Б. ЧИЧЕРИНА.

МОСКВА.
Тип. Мартынова и К° (бывш Грачева и К°). на Тверской ул., д. Хомяковыхъ.
1880.

Пров. 19

B42G5
4n4

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
1935
28

МИСТИЦИЗМЪ ВЪ НАУКѢ.

ВЛАДИМІРА СОЛОВЬЕВА: КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХЪ НАЧАЛЪ.

Предлагаемое читателю разсужденіе не имѣетъ цѣлью всестороннее изслѣдованіе вопроса о мистицизмѣ въ наукѣ. Оно представляетъ не болѣе какъ разборъ недавно появившагося сочиненія г. Соловьева, котораго заглавіе означено выше.

Читатель, можетъ быть, спроситъ: зачѣмъ нуженъ такой длинный и подробный разборъ? Развѣ книга г. Соловьева составляетъ небывалое явленіе, пролагающее знанію новые пути? Или она представляетъ научную обработку болѣе или менѣе распространенныхъ въ обществѣ мыслей, которыя именно вслѣдствіе своей популярности требуютъ опроверженія?

Ни то, ни другое. Мнѣнія г. Соловьева принадлежатъ исключительно ему и едва ли когда нибудь обрѣтутъ многочисленныхъ приверженцевъ. Они составляютъ плодъ самостоятельной мысли, но мы не думаемъ, чтобы они пролагали знанію новые пути, а убѣждены, напротивъ, что ими указывается такой путь, по которому не надобно слѣдовать.

Тѣмъ не менѣе эта книга не должна пройти незамѣченною. Прежде всего, она свидѣтельствуетъ о пробужденіи въ русскомъ обществѣ философской мысли, и въ этомъ отношеніи уже составляетъ отрадное явленіе въ русской литературѣ. Она свидѣтельствуетъ и о философскихъ способностяхъ автора. Вмѣсто ограниченнаго невѣжества позитивистовъ, вмѣсто того хаоса, который столь часто господствуетъ въ умахъ людей, не прошедшихъ чрезъ философскую школу, мы находимъ здѣсь широкое пониманіе высшихъ задачъ человѣческаго ума, умѣніе обращаться съ отвлеченными вопросами, наконецъ обдуманное, хотя, можетъ быть, и не совсѣмъ еще созрѣвшее воззрѣніе на міръ и на жизнь. Г. Соловьевъ очевидно принадлежитъ къ разряду недюжинныхъ умовъ. Говоря съ нимъ, приходится не обличать, а разсуждать. Въ особенности при бѣдности русской философской литературы, при совершенномъ почти отсутствіи у насъ дѣльной критики, нельзя не воспользоваться этою книгою, для того чтобы совокупными силами постараться выяснить затронутые въ ней вопросы, имѣющіе существенную важность, какъ въ теоріи, такъ и для практики.

Есть и другая сторона дѣла, которой не слѣдуетъ упускать изъ виду. Выводы г. Соловьева своею парадоксальностью могутъ напугать многихъ и обратиться въ оружіе противъ самой философіи, какъ науки. Извѣстно пренебреженіе, въ которомъ находится нынѣ философія. Многіе не хотятъ даже признать за нею значенія науки, предоставляя это названіе исключительно опытному знанію. Чтобы побѣдить этотъ предразсудокъ, необходимо указать, съ одной стороны, на чисто научные пріемы философской мысли, съ другой стороны на то, что ея выводы подтверждаются фактическими данными, которыя отъ нея только получаютъ настоящее свое объясненіе. Если же философъ даетъ намъ выводы, которые не оправдываются логикою и идутъ наперекоръ фактамъ, то онъ подрываетъ собственное дѣло. Вмѣсто того чтобы привлекать, онъ отталкиваетъ. Онъ даетъ оружіе

противъ самого себя. Задача критики, въ этомъ случаѣ, заключается въ томъ, чтобы указать на эти недостатки и отдѣлить чисто личныя мнѣнія автора отъ того, что̀ можетъ быть допущено строгою наукою. Философія не должна страдать за неосмотрительность своихъ поклонниковъ. При такой только научной оцѣнкѣ, пробужденіе въ обществѣ философской мысли можетъ повести къ плодотворнымъ результатамъ.

Нужно ли прибавлять, что у насъ, при слабости нашего научнаго развитія, такая критическая оцѣнка вдвойнѣ необходима? Чѣмъ нѣжнѣе растеніе, тѣмъ тщательнѣе слѣдуетъ его предохранять отъ всего, что можетъ дать ему неправильный ростъ. Поэтому мы заранѣе просимъ извиненія у г. Соловьева, если нѣкоторыя наши сужденія покажутся ему слишкомъ рѣзкими. Смѣемъ увѣрить его, что мы ничего не имѣемъ въ виду, кромѣ чистаго интереса науки, и ничего бы такъ не желали, какъ придти къ соглашенію на счетъ коренныхъ требованій философскаго мышленія.

I.

ОБЩІЯ ОСНОВАНІЯ.

Нельзя не сочувствовать той цѣли, которую полагаетъ себѣ г. Соловьевъ въ своемъ изслѣдованіи. Она достойна философа и обнимаетъ высшіе вопросы, какіе могутъ представляться человѣческому уму. Эта цѣль состоитъ въ томъ, чтобы путемъ критики односторонніхъ началъ содѣйствовать достиженію того великаго синтеза, къ которому идетъ человѣчество, осуществленію положительнаго всеединства въ жизни, знаніи и творчествѣ.

Поставленіе такой задачи вызывается самыми потребностями времени. Повсюду начинаетъ проявляться стремленіе къ объединенію знанія, и въ естественныхъ наукахъ, и въ области наукъ общественныхъ. Изслѣдованіе частностей не удовлетворяетъ пытливости человѣческаго ума и еще менѣе можетъ удовлетворить высшимъ потребностямъ человѣческой души. Разумъ, по своей природѣ, стремится къ единству, а жизнь требуетъ отъ науки руководящихъ началъ. Настала пора свести къ общему итогу работу предшествующихъ поколѣній. Даже на почвѣ опытнаго знанія возникаютъ системы, имѣющія цѣлью привести къ общимъ началамъ все познаваемое чело-

вѣкомъ. Но опытное знаніе не въ состояніи исполнить подобной задачи. Опытъ исходитъ отъ частностей и вращается въ области частностей, а для того чтобы дойти до началъ, способныхъ объединить знаніе, необходимо отъ частнаго возвыситься къ общему, отъ относительнаго къ абсолютному. Какъ скоро мы признаемъ абсолютное непознаваемымъ, такъ мы должны отказаться отъ объединенія знанія и отъ пониманія смысла явленій. Предстоящая современному поколѣнію задача можетъ быть совершена не опытомъ, а единственно философіею. Волею или неволею приходится приняться за работу, которая временно оставалась въ пренебреженіи Прерванная нить философскаго преданія должна возстановиться, одностороннее направленіе должно уступить мѣсто болѣе полному и широкому развитію мысли

Г. Соловьевъ ставитъ эту задачу въ самомъ обширномъ ея значеніи. Онъ ищетъ объединенія не только знанія, но также жизни и творчества. Онъ прямо идетъ къ всеединству. Если говорить о высшемъ идеалѣ всего человѣческаго развитія, то конечно съ такою постановкою нельзя не согласиться: мы должны знать, къ чему мы стремимся. Но вопросъ состоитъ въ томъ: что́ такое всеединство и какимъ образомъ къ нему идти?

Всеединство можетъ быть понято или какъ высшее согласіе всѣхъ частныхъ сферъ и элементовъ бытія, или какъ начало, поглощающее въ себѣ все частное, не допускающее самостоятельнаго его существованія Въ первомъ случаѣ, всеединство будетъ для насъ конечною цѣлью, къ которой мы должны идти, отправляясь отъ частныхъ элементовъ, восполняя одинъ другимъ, и такимъ образомъ постепенно восходя отъ низшей ступени къ высшей, до тѣхъ поръ пока мы не достигнемъ полной гармоніи бытія, на сколько это доступно человѣческимъ силамъ. Во второмъ случаѣ частные элементы будутъ служить намъ исходною точкою не съ положительной, а съ

отрицательной стороны. Мы обратимся къ нимъ съ критикою, отвергая самостоятельное ихъ значеніе, и требуя отъ нихъ возвращенія къ тому источнику, отъ котораго они произошли.

Къ которому изъ этихъ двухъ воззрѣній склоняется г. Соловьевъ? Если судить по намѣренію, то нѣтъ сомнѣнія, что къ первому. Онъ возстаетъ противъ средневѣковыхъ воззрѣній, насильственно подчинявшихъ свѣтскую область религіозному началу. Онъ требуетъ свободной теократіи, свободной теософіи, свободной теургіи. А гдѣ есть свобода, тамъ есть самостоятельный источникъ жизни. Свободенъ тотъ, кто самъ въ себѣ носитъ начало своихъ дѣйствій. Такова, по крайней мѣрѣ, единственная свобода достойная этого имени, свобода зрѣлаго мужа, который знаетъ, чего хочетъ, признаетъ только то, въ чемъ онъ самъ убѣдился, и дѣйствуетъ на основаніи своихъ убѣжденій. Но пожалуй, можно свободою назвать и страдательное влеченіе католической женщины, которая, сознавая свою немощь, добровольно предаетъ свой умъ и свою совѣсть въ руки исповѣдника іезуита. Конечно, не этой свободы хочетъ г. Соловьевъ; а между тѣмъ, вся его критика направлена къ тому, чтобы частныя начала, сознавая полную свою несостоятельность, подчинились общей основѣ, отъ которой они оторвались и которая одна можетъ дать имъ истинное содержаніе и верховный законъ.

Что такова именно точка зрѣнія г. Соловьева, явствуетъ изъ самыхъ первыхъ его опредѣленій, относительно которыхъ мы считаемъ нужнымъ сдѣлать предварительно одно общее замѣчаніе.

Въ философскихъ опредѣленіяхъ, также какъ и въ математическихъ, требуются два существенныя качества: точность и основательность. Надобно, чтобы признаки были ясно обозначены и чтобы они соотвѣтствовали предмету. Необходимо также знать, откуда авторъ ихъ взялъ, и почему онъ признаетъ именно это, а не другое. Иначе мы получимъ только

произвольныя опредѣленія, изъ которыхъ ровно ничего нельзя вывести. Слѣдуя научному пути, авторъ не можетъ ссылаться и на то, что онъ свое положеніе докажетъ впослѣдствіи. Опредѣленіе, изъ котораго дѣлается выводъ, должно быть предварительно доказано. Математикъ отправляется отъ аксіомъ и опредѣленій совершенно очевидныхъ, тоже долженъ дѣлать и философъ. Пренебреженіе къ этому правилу въ значительной степени содѣйствовало тому, что публика потеряла довѣріе къ философіи. Въ настоящее время въ особенности, когда отрицается самое научное значеніе философіи, когда необходимо утвердить ее на непоколебимыхъ основахъ, для того чтобы возвратить ей власть надъ умами, требованіе точности и основательности вдвойнѣ обязательно. Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ грѣшитъ противъ него, начиная съ первыхъ же страницъ своего изслѣдованія.

«Обозрѣвая всю совокупность принциповъ, опредѣлявшихъ и опредѣляющихъ человѣческое сознаніе, говоритъ г. Соловьевъ, легко видѣть, что они принадлежатъ къ двумъ главнымъ родамъ. Первый родъ составляютъ такія начала, которыя являются для сознанія какъ готовыя, уже данныя, существенно независимыя отъ разума, принимаются слѣдовательно вѣрой, а не разумнымъ изслѣдованіемъ, и отношеніе къ нимъ личнаго сознанія есть первоначально и преимущественно пассивное. Такъ какъ этими началами опредѣляется первое, субстанціальное содержаніе человѣческаго сознанія, и они непосредственно оказываютъ положительную силу надъ этимъ сознаніемъ, то я называю ихъ положительными или субстанціальными; это есть самое общее и широкое ихъ обозначеніе. Принципы втораго рода не являются уже какъ данныя и прямо несомнѣнныя для сознанія, а происходятъ, напротивъ, когда личное сознаніе, отрицательно относясь ко всему непосредственно данному и преимущественно къ первымъ, положительнымъ началамъ, слѣдовательно освободившись отъ ихъ

власти и потерявъ въ нихъ вѣру, стремится путемъ разумнаго изслѣдованія всѣхъ міровыхъ отношеній установить извѣстныя общія положенія или нормы необходимо отвлеченнаго свойства; полученные такимъ способомъ принципы, къ которымъ личное сознаніе находится преимущественно въ активномъ отношеніи, такъ какъ они суть вообще лишь результаты собственной дискурсивной дѣятельности этого сознанія, я называю отвлеченными или отрицательными» (стр. 9—10).

Къ такимъ отвлеченнымъ или отрицательнымъ началамъ г. Соловьевъ относитъ съ одной стороны опытъ, дающій матеріалъ или содержаніе наукѣ, съ другой стороны умозрѣніе, развивающее чистую форму познанія.

Далѣе г. Соловьевъ говоритъ, что положительныя начала тогда только могутъ имѣть силу надъ умами, когда за ними признается непосредственно сверхчеловѣческое происхожденіе, вслѣдствіе чего они имѣютъ необходимо религіозный характеръ. Кромѣ того, они способны овладѣть всѣмъ человѣкомъ и цѣлыми народными массами, и слѣдовательно воплощаться въ дѣйствительной жизни, почему имъ преимущественно принадлежитъ жизненный характеръ Отрицательныя начала, напротивъ, лишены высшей санкціи; по своему отвлеченному характеру, они не могутъ соотвѣтствовать всѣмъ жизненнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа, а по своему происхожденію, какъ продукты разсудочной дѣятельности человѣка, они не могутъ имѣть дѣйствительной силы и верховной власти надъ его сознаніемъ и волею, а потому эти принципы являются только какъ безсильныя и безплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченныя стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ. (стр. 10—11).

Такова сдѣланная г. Соловьевымъ характеристика двоякаго рода началъ, управляющихъ человѣческимъ сознаніемъ, религіозныхъ и научныхъ. Мы узнаемъ здѣсь знакомыя черты

различныхъ ученій, какъ иноземныхъ, такъ и доморощенныхъ. Когда Шеллингъ, въ позднѣйшую эпоху своей дѣятельности, хотѣлъ опровергнуть философію Гегеля, онъ назвалъ ее отрицательною, а свою положительною. Но въ сущности, ученіе Гегеля нисколько не было болѣе отрицательнымъ, нежели умозрительные выводы Шеллинга Разница между ними заключалась въ томъ, что Гегель дѣлалъ свои выводы діалектическимъ путемъ, то есть, съ помощью научнаго пріема, а Шеллингъ дѣлалъ ихъ просто, безъ всякаго научнаго пріема, отчего они, разумѣется, не пріобрѣтали болѣе положительнаго характера. Эпитетъ отрицательный былъ пущенъ въ ходъ единственно затѣмъ, чтобы набросить тѣнь на ненавистнаго соперника. Точно также и въ терминологіи г. Соловьева этотъ эпитетъ обозначаетъ не столько свойство самаго предмета, сколько отрицательное отношеніе къ нему автора. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли назвать научныя начала отрицательными, потому только что наука не принимаетъ на вѣру все непосредственно данное? Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ астрономію признать отрицательною наукою, ибо она отвергаетъ то, что̀ представляется очевиднымъ непосредственному чувству, именно, что солнце встаетъ и садится, а утверждаетъ, что кажущееся намъ явленіе происходитъ отъ движенія земли около солнца, движенія недоступнаго непосредственному чувству, и открывающагося намъ единственно путемъ научнаго изслѣдованія. Въ этомъ смыслѣ всякое движеніе впередъ будетъ отрицаніемъ, ибо невозможно перейти на новое мѣсто, не покинувъ прежняго. Даже въ чисто религіозной области мы должны будемъ назвать христіанство отрицательною религіею, потому только что оно отрицало язычество. Очевидно, что слѣдуя этой терминологіи, мы доходимъ до нелѣпости. Существенный признакъ предмета долженъ обозначать его положительную сущность, а не чисто внѣшнее его отношеніе къ другимъ, и тѣмъ ме-

нѣе такое отношеніе, которое одинаково прилагается ко всему на свѣтѣ.

Всякое изслѣдованіе, даже всякое мышленіе о какомъ-либо предметѣ непремѣнно предполагаетъ отвлеченіе, ибо предметъ, для того чтобы быть мыслимымъ, долженъ быть отдѣленъ отъ другихъ, отдѣленіе же, или отвлеченіе, неизбѣжно заключаетъ въ себѣ отрицаніе. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы то, что мы отвлекаемъ, черезъ то самое дѣлалось отрицательнымъ. Напротивъ, мы только этимъ путемъ можемъ изслѣдовать положительную сущность объекта. Даже когда мы умственно разлагая предметъ, беремъ только извѣстную его сторону или свойство, откидывая остальныя, мы все-таки получаемъ положительные, а не отрицательные результаты Иначе мы должны бы были считать математику чисто отрицательною наукою, между тѣмъ какъ она содержитъ въ себѣ совершенно положительныя истины.

Въ особенности отвлеченіе необходимо, когда мы отъ частнаго восходимъ къ общему, отъ явленій къ началамъ. Чѣмъ выше мы идемъ, тѣмъ отвлеченнѣе становится наше мышленіе. ибо тѣмъ болѣе мы должны откидывать частностей. Держась терминологіи г. Соловьева, слѣдовало бы скорѣе религію назвать отрицательнымъ началомъ, нежели опытъ, ибо религія, вопреки мнѣнію г. Соловьева, не дается намъ непосредственно. Она требуетъ, напротивъ, весьма значительной способности къ отвлеченію. Непосредственно даются человѣку внѣшнія явленія. Это признаетъ не только опытная наука, но и самая умозрительная философія. Фихте, какъ извѣстно, все выводилъ изъ чисто субъективнаго сознанія; однако и по его ученію, первое дѣйствіе сознанія есть положеніе объекта, и затѣмъ уже происходитъ возвращеніе къ себѣ, какъ субъекту. Послѣднее производится рефлексіею, первое же совершается непосредственнымъ актомъ, въ которомъ субъектъ, еще не сознавая себя, представляется страдательнымъ. Точно также и Гегель

свою феноменологію духа начинаетъ съ непосредственно данныхъ, чувственныхъ представленій. Самосознаніе, по общему признанію, является позднѣе; религіозное же сознаніе, какъ высшая связь внѣшняго и внутренняго міра, можетъ быть только завершеніемъ всего процесса. Оно предполагаетъ не только противоположныхъ субъекта и объекта, но и сознаніе высшаго ихъ единства, которое получается отвлеченіемъ отъ обоихъ. Конечно, предметъ религіознаго сознанія, абсолютное, или субъектъ-объектъ, существуетъ прежде противоположенія этихъ двухъ началъ; но какъ предшествующее противоположенію, оно существуетъ внѣ сознанія. Сознаніе же начинается съ противоположенія, и путемъ рефлексіи, отъ объекта къ субъекту и отъ субъекта къ объекту, доходитъ наконецъ до высшаго ихъ единства.

Что это именно такъ происходитъ въ дѣйствительности, въ этомъ каждый можетъ удостовѣриться, наблюдая дѣтей, которыхъ сознаніе начинается съ объективныхъ представленій, затѣмъ переходитъ къ своему *я*, и уже гораздо позднѣе приходитъ къ религіознымъ понятіямъ, не смотря на то, что эти понятія внушаются дѣтямъ съ самыхъ раннихъ поръ. Пока мысль не окрѣпла и не привыкла, отрѣшаясь отъ видимаго, восходить къ внутреннему представленію невидимаго, всѣ религіозныя дѣйствія, которымъ учатъ ребенка, остаются для него пустыми словами.

Г. Соловьевъ раздѣляетъ религіозныя начала на мистическія и традиціонныя (стр. 15). Сознаніе дѣтей, которымъ родители внушаютъ религіозныя понятія, относится, разумѣется, къ послѣдней категоріи. Но традиціонныя начала, какъ признаетъ, повидимому, и г. Соловьевъ, предполагаютъ мистическія, основанныя на непосредственномъ воспріятіи, ибо передача другому предполагаетъ предшествующее личное воспріятіе. Между тѣмъ, мистическое созерцаніе божественныхъ вещей, по выраженію г. Соловьева, требуетъ такого углубле-

нія въ себя и такого отрѣшенія отъ внѣшняго міра и отъ всякаго частнаго бытія, которое доступно лишь весьма немногимъ, способнымъ къ высшему отвлеченію. При непосредственныхъ данныхъ остаются въ своемъ сознаніи животныя, но по этому самому они не имѣютъ ни философіи, ни религіи. Человѣкъ же есть существо мыслящее и религіозное, именно въ силу своей способности къ отвлеченію.

Надобно полагать, что г Соловьевъ имѣетъ на этотъ счетъ совершенно иныя понятія; иначе онъ не отнесъ бы религіи къ непосредственнымъ началамъ человѣческой жизни. Но такъ какъ онъ въ настоящемъ сочиненіи не объясняетъ существа религіи, то его взгляды остаются неизвѣстны читателю Г. Соловьевъ довольствуется утвержденіемъ, что таковъ именно характеръ религіозныхъ началъ, прибавляя, что это «легко видѣть» (стр. 9). Въ дѣйствительности же, видѣть это вовсе не легко, а позволительно думать совершенно противоположное. Нѣтъ сомнѣнія, что религіозный синтезъ составляетъ первое цѣльное міросозерцаніе человѣка; это — историческій фактъ, признанный всѣми. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы этотъ синтезъ былъ непосредственно данный, и чтобы всѣ другія начала имѣли характеръ отрицательный. Синтетическое, цѣльное міросозерцаніе не есть первое, что̀ по естественнымъ законамъ представляется человѣку напротивъ, оно предполагаетъ уже значительное развитіе и весьма сильную способность къ отвлеченію.

Столь же мало можно согласиться и съ другимъ признакомъ, которымъ г. Соловьевъ обозначаетъ противоположность религіозныхъ и научныхъ началъ, признавая за первыми характеръ жизненный, а за вторыми школьный. И тутъ въ объясненіяхъ г. Соловьева мы встрѣчаемъ эпитеты, заимствованные у другихъ писателей и весьма неточно обозначающіе предметъ, о которомъ идетъ рѣчь. Г. Соловьевъ утверждаетъ, что отвлеченныя начала не отвѣчаютъ всѣмъ жизненнымъ потребностямъ

цѣльнаго человѣческаго духа, и какъ продуктъ разсудочной дѣятельности самого человѣка, не могутъ имѣть дѣйствительной силы надъ его сознаніемъ и волею. Читатели, знакомые съ сочиненіями славянофиловъ, знаютъ, откуда взяты эти выраженія. Эпитетъ разсудочный употребленъ былъ Кирѣевскимъ для обозначенія низшаго характера западно-европейской философіи, а самъ Кирѣевскій заимствовалъ его у Якоби, который признавалъ за разумомъ только способность идти отъ частнаго къ частному, или отъ условнаго къ условному, приписывая одной вѣрѣ силу познавать безусловное Но послѣдующая философія блистательнымъ образомъ опровергла этотъ взглядъ. Оказалось, что высшая умственная способность, разумъ (die Vernunft), способность идей, заключается именно въ познаніи безусловнаго. Въ отличіе отъ низшаго, разсудочнаго познанія, это высшее познаніе было названо спекулятивнымъ. Какого рода результаты оно дало у нѣмецкихъ мыслителей, это—другой вопросъ, о которомъ можно спорить Но невозможно утверждать, что эта способность не существуетъ и ограничивать человѣческій умъ одною разсудочною дѣятельностью, съ тѣмъ чтобы съ помощью невѣрнаго эпитета набросить тѣнь на предметъ. Еще менѣе возможно утверждать, что продукты этой разсудочной дѣятельности не имѣютъ власти надъ сознаніемъ и волею человѣка, какъ будто люди никогда не умирали за свои убѣжденія, и цѣлые народы не кидались въ бой на жизнь и на смерть за то, что г. Соловьевъ называетъ отвлеченными началами.

Читая г Соловьева, можно подумать, что имѣть жизненное значеніе и двигать людьми способны только начала, отвѣчающія совокупнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа. Эпитетъ цѣльный опять заимствованъ у славянофиловъ, которые, въ свою очередь, почерпнули его у нѣмецкихъ писателей богословской школы. Но этотъ смутный терминъ никогда не служилъ ни къ чему, кромѣ затемнѣнія понятій. Если подъ именемъ цѣльнаго человѣка, или цѣльнаго человѣческаго духа, раз-

умѣть полную гармонію всѣхъ силъ и способностей, то это— высшій идеалъ, къ которому стремится человѣческій родъ Но если мы этотъ идеалъ примемъ за безусловную норму и будемъ прилагать ее къ дѣйствительности, то вся человѣческая жизнь представится намъ въ искаженномъ видѣ. Въ дѣйствительности, человѣкъ всегда раздирался и раздирается многообразными стремленіями, которыхъ соглашеніе рѣдко кому удается, и это неизбѣжно будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока существуетъ движеніе впередъ, пока происходитъ борьба между старымъ и новымъ, между одними началами и другими. Одностороннія направленія и борьба составляютъ необходимый элементъ человѣческаго развитія, этимъ наполняется исторія Какимъ же образомъ возможно утверждать, что власть надъ умами имѣютъ только начала, отвѣчающія совокупнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа? Скорѣе можно было бы сказать, что эта такъ называемая цѣльность человѣка есть не болѣе какъ школьный идеалъ, который никогда еще не находилъ себѣ приложенія въ дѣйствительности.

Прибавимъ, что подъ именемъ отвлеченныхъ началъ г. Соловьевъ разумѣетъ не одну науку въ различныхъ ея формахъ, какъ умозрѣніе и опытъ, но также и начала, управляющія человѣческою дѣятельностью въ чисто практической сферѣ, въ промышленности, въ государствѣ. Станемъ ли мы личный интересъ, право, любовь къ отечеству, считать школьными началами, въ противоположность религіи, за которою одною останется жизненный характеръ? Это было бы нелѣпо. Очевидно, что г. Соловьевъ не совсѣмъ выяснилъ себѣ объемъ своихъ опредѣленій. Поставляя себѣ цѣлью верховный синтезъ, къ которому идетъ человѣческій родъ, онъ пренебрегъ необходимымъ при этомъ анализомъ.

Г. Соловьевъ дѣлаетъ, впрочемъ, оговорку, нѣсколько видоизмѣняющую значеніе установленной имъ характеристики. Онъ признаетъ, что указанная имъ противоположность опредѣленій

не безусловна: она существуетъ только въ стремленіи, а не въ дѣйствительности. Между школьнымъ и жизненнымъ элементомъ установляется взаимнодѣйствіе, вслѣдствіе котораго, съ одной стороны, научно-образованные люди находятся подъ вліяніемъ общенародной жизни, а съ другой стороны, массы постепенно проникаются выработанными школою началами (стр. 13). Но эта оговорка ослабляетъ только, а не уничтожаетъ ложное опредѣленіе. Въ виду очевидныхъ фактовъ, которыхъ устранить невозможно, г. Соловьевъ допускаетъ какъ бы исключеніе изъ основнаго правила. Между тѣмъ, если мы развернемъ страницы исторіи, мы увидимъ, что если въ извѣстныя эпохи религіозныя стремленія были преобладающими, то въ другія времена, напротивъ, главными двигателями человѣческаго развитія были чисто свѣтскія начала. Чѣмъ наполняется, напримѣръ, исторія Рима? Не смотря на глубоко-религіозный характеръ римскаго народа, по крайней мѣрѣ въ цвѣтущую его пору, вся его дѣятельность устремлена была въ другую сторону. внутренняя его жизнь наполнена развитіемъ права, внѣшняя безпрерывными войнами, носившими вовсе не религіозный характеръ. Тоже можно сказать и о Греціи и о современныхъ намъ европейскихъ народахъ. Послѣ Реформаціи, которая была послѣднимъ великимъ религіознымъ движеніемъ въ Западной Европѣ, наступаетъ пора чисто свѣтскаго развитія, и мы не видимъ, чтобы это движеніе уступало прежнему въ жизненной силѣ и въ глубокомъ значеніи для народныхъ массъ. Какимъ же образомъ можно послѣ этого сказать, что такъ-называемые отвлеченные принципы, вырабатываемые собственною дѣятельностью человѣка, являются только какъ безсильныя и безплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченныя стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ? Дѣлайте какія угодно оговорки, допускайте какія угодно исключенія, это положеніе все таки останется радикально ложнымъ. Достоинство человѣка, какъ

разумно-свободнаго существа, состоитъ именно въ томъ, что онъ самъ творитъ свою судьбу, на основаніи имъ самимъ сознанныхъ и выработанныхъ началъ. Усматривая законы, которыми управляется міровое развитіе человѣчества, мы признаемъ въ немъ вѣяніе высшаго духа; но этотъ духъ проявляется черезъ посредство свободы, свобода же, равно какъ и разумъ, не удовлетворяется непосредственными данными: она дѣйствуетъ на основаніи собственнаго сознанія и собственнаго почина.

Такую же оговорку, но еще менѣе оправданную, г. Соловьевъ дѣлаетъ и относительно противоположенія религіозныхъ и научныхъ элементовъ въ чисто теоретической области. Онъ замѣчаетъ, что и тутъ противоположеніе не безусловно. Съ одной стороны религія, достигая извѣстной степени развитія, порождаетъ цѣлый рядъ наукъ, частью съ философскимъ, частью съ историческимъ характеромъ, съ другой стороны, по увѣренію г. Соловьева, нѣтъ ни одной философской системы, которая бы не заключала въ себѣ религіозныхъ элементовъ, въ смыслѣ догматическаго утвержденія извѣстныхъ основныхъ положеній, которыя принимаются на вѣру. Всякое изслѣдованіе, говоритъ г. Соловьевъ, необходимо требуетъ нѣкоторой вѣры, по крайней мѣрѣ вѣры въ разумъ. Въ доказательство, г. Соловьевъ ссылается на то, что самый матеріализмъ, повидимому всего болѣе удаляющійся отъ религіозныхъ началъ, полагаетъ въ основаніе своего міросозерцанія такія предположенія, которыя не имѣя ни логическаго, ни эмпирическаго оправданія, могутъ приниматься только на вѣру. Таковы понятія о матеріи и объ атомахъ; съ одной стороны, они не даются никакимъ опытомъ, съ другой стороны, они заключаютъ въ себѣ очевидное логическое противорѣчіе, слѣдовательно не вытекаютъ и изъ умозрѣнія. Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что борьба матеріализма противъ существующихъ религій не есть борьба разума противъ вѣры, а только борьба одной вѣры противъ другой (стр 11—13).

Ниже мы подробно разберемъ теорію познанія г. Соловьева,

гдѣ понятіе о вѣрѣ, какъ необходимомъ элементѣ всякаго научнаго изслѣдованія, излагается въ болѣе систематическомъ порядкѣ. Здѣсь же достаточно будетъ замѣтить, что ссылка на матеріализмъ не совсѣмъ удачна. Нѣтъ сомнѣнія, что понятія о матеріи и объ атомахъ не даются намъ опытомъ; но признавая даже, что они заключаютъ въ себѣ логическое противорѣчіе, чего впрочемъ г Соловьевъ не доказываетъ, изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что эти понятія не выведены путемъ логики. Мысль, въ своемъ развитіи, проходитъ черезъ различныя ступени и точки зрѣнія, которыя при дальнѣйшемъ движеніи, вслѣдствіе своей односторонности, могутъ оказаться недостаточными или несостоятельными, но которыя однако несомнѣнно суть произведенія логическаго процесса. Къ такого рода началамъ принадлежатъ понятія о матеріи и объ атомахъ. Исторія философіи показываетъ, что они произошли чисто логическимъ путемъ, опытныя же науки усвоиваютъ себѣ эти выведенныя умозрѣніемъ понятія, какъ гипотезы, объясняющія явленія матеріальнаго міра. Вѣры тутъ нѣтъ никакой, и борьба матеріализма противъ религіи есть борьба извѣстнаго, односторонняго опредѣленія разума противъ другихъ, высшихъ началъ.

Что касается до ссылки на вѣру въ разумъ, то авторъ, повидимому, забылъ, что выше онъ опредѣлилъ вѣру, какъ воспринятіе данныхъ, существенно независимыхъ отъ разума (стр. 9). То, что г. Соловьевъ называетъ вѣрою въ разумъ, ничто иное какъ самоутвержденіе разума, который сознаетъ свои законы и знаетъ, что они вмѣстѣ съ тѣмъ суть законы вселенной. Но разумъ и къ себѣ самому не относится чисто страдательно; онъ и себя не оставляетъ безъ изслѣдованія. Г. Соловьевъ, такъ хорошо изучившій Канта, менѣе другихъ можетъ въ этомъ сомнѣваться. Только прошедши черезъ скептицизмъ и черезъ критическую философію, разумъ пріобрѣтаетъ твердую увѣренность въ своихъ силахъ и въ своихъ законахъ.

Это мнимое соединеніе всякаго разумнаго изслѣдованія съ

элементомъ вѣры приводитъ г. Соловьева къ мысли о необходимости общаго синтеза религіозныхъ и научныхъ началъ. Основаніе для такого синтеза онъ видитъ въ томъ, что всѣ три способа познанія, мистическое созерцаніе, философское, мышленіе и опытное изслѣдованіе, разсматриваютъ одно и тоже содержаніе, только съ разныхъ сторонъ. «Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ г. Соловьевъ, во всякомъ предметѣ мы необходимо различаемъ три стороны. во первыхъ, субстанціальное существованіе, или внутреннюю дѣйствительность, его собственную суть, во вторыхъ, его общую сущность, тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыя, составляютъ логическія условія его существованія, или тѣ условія, при которыхъ онъ только мыслимъ; и наконецъ, въ третьихъ, его внѣшнюю видимую дѣйствительность, его проявленіе или обнаруженіе, т. е. бытіе для другаго; другими словами: мы различаемъ предметъ, какъ сущій, какъ мыслимый и какъ дѣйствующій Очевидно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что собственное существованіе предмета, его внутренняя необнаруженная дѣйствительность можетъ утверждаться только вѣрою или мистическимъ воспріятіемъ и соотвѣтствуетъ такимъ образомъ началу религіозному, мыслимость же предмета очевидно принадлежитъ философскому умозрѣнію, а его обнаруженіе, или внѣшняя феноменальная дѣйствительность, подлежитъ изслѣдованію опытной науки Столь же очевидно, что эти три стороны не только не исключаютъ другъ друга, а напротивъ, лишь соединеніе ихъ составляетъ полную, цѣльную истину предмета, и слѣдовательно только гармоническій синтезъ религіознаго, философскаго и опытно-научнаго знанія есть нормальное состояніе нашей умственной жизни, и внѣ его никакой стремящійся къ подлинной, цѣльной правдѣ умъ не можетъ найти удовлетворенія» (стр. 14—15).

И тутъ нельзя не сочувствовать стремленію къ полнотѣ истины, къ всестороннему знанію, но начала, на которыя ука-

зываетъ г Соловьевъ, никакъ не могутъ привести къ желанной цѣли. Прежде всего замѣтимъ, что обозначенныя выше три стороны всякаго предмета имѣютъ не одинаковое значеніе. Внутренняя дѣйствительность предмета, его суть, какъ называетъ ее г. Соловьевъ. и его внѣшняя дѣйствительность, или его проявленія, точно составляютъ двѣ логически различаемыя стороны всякаго предмета. первое есть его бытіе въ себѣ самомъ, второе—его бытіе для другаго. Но мыслимость предмета вовсе не составляетъ какой нибудь новой, третьей его стороны Мышленіе не есть опредѣленіе предмета, а опредѣленіе познающаго субъекта Предметъ же можетъ быть мыслимъ. либо какъ самъ по себѣ сущій, въ своей внутренней дѣйствительности, либо въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ. Если же мы представимъ его просто существующимъ, не различая внутренней дѣйствительнести отъ внѣшней, то это будетъ не третьею стороною предмета, а безразличною совокупностью первыхъ двухъ. Такимъ образомъ, общая сущность, о которой говоритъ г. Соловьевъ, ничто иное какъ мыслимое представленіе внутренней природы предмета, его бытія въ себѣ самомъ Если г Соловьевъ разумѣетъ подъ этимъ что ни будь другое, то надобно было объяснить свою мысль Во всякомъ случаѣ, невозможно взять три опредѣленія, изъ которыхъ два относятся къ предмету, а третье къ познанію субъекта, и для всѣхъ трехъ придумать особыя формы познанія.

Г Соловьевъ находитъ такое сопоставленіе совершенно очевиднымъ; но если говорить объ очевидности, то надобно сказать, что очевидно совершенно протоположное тому, что онъ признаетъ за несомнѣнную истину. Очевидно, что внутренняя дѣйствительность предмета, пока она не обнаружилась и не перешла въ бытіе для другаго, вовсе не можетъ быть доступна познанію другаго. Это говоритъ логика Мы другое можемъ познавать единственно черезъ его отношеніе къ намъ, ибо только въ этомъ случаѣ предметъ существуетъ для насъ. Толь-

ко изъ этого отношенія мы можемъ сдѣлать заключеніе о его внутренней дѣйствительности, о его бытіи въ себѣ самомъ. Познаніе предмета въ его бытіи для другаго дается опытомъ; познаніе же внутренней дѣйствительности предмета раскрывается съ помощью умозрѣнія, которое, опираясь на законы разума, сводитъ разнообразіе внѣшней дѣйствительности къ единству внутренней природы. Двумъ сторонамъ предмета соотвѣтствуютъ такимъ образомъ двѣ формы познанія. Для третьей нѣтъ мѣста, ни въ объектѣ, ни въ субъектѣ Непосредственное познаніе внутренней сущности предмета, помимо его бытія для другаго, логически возможно только для абсолютнаго существа, которое, будучи началомъ всего, не есть нѣчто внѣшнее для предмета, а потому и не нуждается во внѣшнемъ съ нимъ взаимнодѣйствіи для того, чтобы сдѣлать его объектомъ своего мышленія. И наоборотъ, только абсолютное существо можетъ быть мыслимо ограниченнымъ разумомъ помимо его внѣшняго проявленія, ибо самое существованіе разума есть уже его проявленіе Сознавая себя, разумъ тѣмъ самымъ сознаетъ и то абсолютное, отъ котораго онъ произошелъ. На этомъ основаніи Декартъ, непосредственно за первымъ своимъ положеніемъ: «я думаю, слѣдовательно я есмь», полагаетъ бытіе абсолютнаго существа На этомъ же основаніи Спиноза утверждалъ, что самый ясный предметъ познанія есть Богъ, ибо онъ составляетъ основу всякаго мышленія. Но тотъ же Спиноза, слѣдуя логикѣ, признавалъ, что внѣшніе для насъ предметы мы можемъ познавать единственно на столько, на сколько они на насъ дѣйствуютъ Мистическое познаніе предмета, помимо его бытія для другаго, не находитъ себѣ оправданія въ логикѣ и еще менѣе оправдывается опытомъ. Едвали г. Соловьевъ въ состояніи будетъ привести примѣръ аскета, который, погружаясь въ созерцаніе божественныхъ вещей, и не имѣя понятія о естественныхъ наукахъ, позналъ бы внутреннюю природу растеній или жи-

вотныхъ Созерцаніе божественныхъ вещей можетъ приблизить человѣческую душу къ Богу, но для познанія животныхъ и растеній необходимо изученіе зоологіи и ботаники.

Ясно, что г. Соловьевъ, какъ всякій философъ, выработавшій себѣ связное міросозерцаніе, имѣетъ извѣстную схему, или философскую формулу, которая представляетъ сущность его воззрѣнія, и которую онъ прилагаетъ равно къ субъективному и къ объективному міру. Схема г. Соловьева не представляетъ нѣчто совершенно новое. Новыхъ началъ вообще человѣческій умъ не изобрѣтаетъ. Всѣ міровыя начала вѣчно ему присущи, и философы всѣхъ вѣковъ и народовъ только повторяютъ другъ друга Разница заключается лишь въ способѣ построенія и въ доказательствахъ. Схема г. Соловьева состоитъ въ томъ, что въ основѣ всякаго предмета лежитъ единое бытіе, которое заключаетъ въ себѣ двѣ противоположныя стороны отвлеченно-общую и частную. Выдѣленіе этихъ противоположностей изъ первоначальной основы составляетъ именно то, что г. Соловьевъ называетъ отвлеченными началами. Въ своей односторонности они, разумѣется, не полны, недостаточны, а потому оказываются несостоятельными, какъ скоро ими хотятъ объяснить совокупность бытія Вслѣдствіе того требуется ихъ соглашеніе. Но этого соглашенія г Соловьевъ ищетъ не въ ихъ взаимнодѣйствіи, что составляетъ новый шагъ впередъ, а въ ихъ возвращеніи къ первоначальной основѣ, что составляетъ шагъ назадъ. Можно думать, что изученныя молодымъ философомъ системы Шопенгауера и Гартмана не остались безъ вліянія на его воззрѣніе. Между тѣмъ, такое возвращеніе назадъ въ сущности невозможно, ибо противоположности выдѣлились именно потому что онѣ, по своей природѣ, не могутъ пребывать въ первоначальной основѣ Возвращеніе вспять было бы насиліемъ Вслѣдствіе этого, при построеніи такой схемы неизбѣжно оказывается, съ одной стороны, противорѣчіе логикѣ, съ другой стороны противорѣчіе опыту. Отсюда

и стремленіе г. Соловьева отыскать въ познаніи такой элементъ, который, соотвѣтствуя первоначальной основѣ, давалъ бы намъ понятіе о предметѣ помимо логики и опыта. Но такая попытка совершенно напрасна, ибо познаніе, по существу своему, начинается только тамъ, гдѣ есть уже противоположеніе субъекта и объекта. Лежащее за этими предѣлами остается безсознательнымъ Въ области познанія, первоначальной основѣ соотвѣтствуетъ самъ разумъ, какъ дѣятельная сила. Разумъ сознаетъ и себя самого, но не непосредственно, а путемъ рефлексіи, какъ субъектъ, противоположный объекту. Непосредственнаго же познанія, въ смыслѣ сліянія субъекта съ объектомъ, вовсе нѣтъ, потому что всякое познаніе есть уже посредствующая дѣятельность.

Ниже мы возвратимся къ этому вопросу, когда будемъ говорить о теоріи познанія г. Соловьева. Здѣсь, слѣдуя изложенію самого автора, необходимо было коснуться этого предмета для опредѣленія тѣхъ началъ, которыми онъ руководствуется въ своемъ изслѣдованіи. Въ приложеніи этихъ началъ къ отдѣльнымъ сферамъ еще яснѣе обнаружится ихъ недостаточность.

II

НАЧАЛА НРАВСТВЕННОСТИ

Г. Соловьевъ начинаетъ свою критику отвлеченныхъ началъ съ этики. Почему онъ слѣдуетъ этому порядку, тогда какъ, по собственному его признанію, этика зависитъ отъ метафизики, и вообще въ философіи принято излагать практическія начала послѣ теоретическихъ, для читателя остается непонятнымъ. Какъ бы то ни было, рецензентъ долженъ слѣдовать за авторомъ.

Согласно съ двойственностью самыхъ началъ, критика г. Соловьева раздѣляется на два отдѣла: на критику эмпирическихъ началъ и на критику раціональныхъ началъ нравственности. Вообще, эта часть составляетъ одинъ изъ лучшихъ отдѣловъ во всемъ сочиненіи. Въ особенности разборъ эмпирическихъ началъ въ общемъ итогѣ вѣренъ. Однако и тутъ приходится сдѣлать нѣкоторыя, довольно существенныя оговорки.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ положенія, что основной вопросъ всякаго нравственнаго ученія состоитъ въ опредѣленіи нормальной цѣли нашей практической дѣятельности, то есть, такой цѣли, которая желательна сама по себѣ, и къ которой всѣ остальныя относятся, какъ средства (стр. 17). Замѣтимъ, противъ чего, можетъ быть, и г. Соловьевъ не станетъ спо-

рить, что когда говорится о нормальной цѣли, то существеннымъ опредѣленіемъ, которое дѣлаетъ цѣль нравственною, является согласіе съ нормою; слѣдовательно, существо нравственности состоитъ въ установленіи извѣстной нормы, или закона, съ которымъ должна сообразоваться дѣятельность человѣка. Самъ г. Соловьевъ, на стр. 24, говоритъ, что вопросъ идетъ «не о принципѣ всякой дѣятельности, а о принципѣ нормальной практической дѣятельности, нравственномъ принципѣ въ собственномъ смыслѣ.» Отсюда ясно, что нравственность есть, по существу своему, отвлеченно-общее начало, ибо таковъ именно характеръ нормы, съ которою должна сообразоваться жизнь А такъ какъ отвлеченно-общее начало есть начало раціональное, то нравственную норму мы можемъ найти только въ разумѣ; эмпирическія же начала вовсе для этого непригодны, ибо они сами должны сообразоваться съ нормою, которая служитъ имъ мѣриломъ.

Къ этому результату, въ сущности, приходитъ и г. Соловьевъ; но въ своей критикѣ онъ, можетъ быть просто по недоразумѣнію, дѣлаетъ слишкомъ много уступокъ эмпиризму. Такъ, разсматривая низшую категорію эмпирическихъ системъ, идонизмъ или евдаймонизмъ, полагающій нормальную цѣль человѣческой дѣятельности въ удовольствіи или счастіи, какъ суммѣ удовольствій, онъ говоритъ, что въ общемъ видѣ этотъ принципъ вѣренъ и признается самыми разнообразными этическими ученіями, ибо всѣ одинаково допускаютъ, что послѣдняя цѣль нашей дѣятельности есть блаженство (стр. 18). Между тѣмъ, г. Соловьеву весьма хорошо извѣстно, что Кантъ отнюдь не признавалъ стремленія къ счастію нормальною цѣлью человѣческой дѣятельности. Извѣстно также греческое изреченіе. ἡδονὴ τέλος—πόρνης δόγμα *). Самъ г. Соловьевъ черезъ нѣсколько страницъ опровергаетъ собственное свое по-

*) Удовольствіе цѣль — правило распутной женщины.

ложеніе: «одинъ изъ необходимыхъ признаковъ предмета, говоритъ онъ, не есть еще самый предметъ, и изъ того, что достиженіе окончательной цѣли необходимо соединено съ наслажденіемъ и блаженствомъ, не слѣдуетъ, чтобы самая окончательная цѣль или высшее благо и состояло только въ наслажденіи или блаженствѣ» (стр. 24). И въ другомъ мѣстѣ «всякое благо, какъ достигнутое или осуществленное, доставляетъ наслажденіе (въ широкомъ смыслѣ этого слова) или пріятно для субъекта Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы собственно добро было тождественно съ наслажденіемъ, такъ какъ послѣднее есть только общій признакъ всякаго удовлетвореннаго стремленія, какъ добраго, такъ и злаго» (стр. 68) Слѣдовательно, ни въ какомъ смыслѣ нельзя допустить, что достиженіе счастія, то есть, возможно большаго удовольствія, составляетъ нормальную цѣль нашей практической дѣятельности. Нормальная цѣль есть добро; добро же есть начало объективное, тогда какъ удовольствіе, по существу своему, есть начало чисто субъективное, и если мы удовольствіе поставимъ себѣ цѣлью, то мы весь нравственный вопросъ неизбѣжно сведемъ на дѣло личнаго вкуса.

Поэтому нельзя согласиться съ г Соловьевымъ, когда онъ, признавши вѣрнымъ начало евдаймонизма, начинаетъ разбирать, какія удовольствія въ состояніи удовлетворить человѣка, при чемъ онъ откидываетъ все то, что̀ не подходитъ подъ понятіе о высшемъ благѣ Матеріальныя наслажденія, по его мнѣнію, принадлежатъ животной, а не собственно человѣческой природѣ; притомъ, они всегда оказываются иллюзіею, производятъ пресыщеніе, а иногда ведутъ и къ самоубійству. Затѣмъ эстетическія и умственныя удовольствія, хотя и составляютъ необходимый ингредіентъ человѣческаго счастія, но по своему чисто идеальному характеру они не имѣютъ прямаго отношенія къ практической дѣятельности, а потому и непосредственнаго значенія для вопроса о высшемъ благѣ. Остаются наслажденія

воли, которыя носятъ на себѣ специфически нравственный, или практическій характеръ. Но изъ числа наслажденій воли г. Соловьевъ также откидываетъ всѣ тѣ, которыя происходятъ изъ дѣятельности, обращенной на матеріальный міръ. По мнѣнію г. Соловьева, это не есть собственно практическая дѣятельность, а только физіологическое отправленіе организма, или же механическая работа. Не относится прямо къ волѣ и та дѣятельность, предметъ которой составляютъ общія идеи, въ видѣ познанія или художественнаго творчества. Собственно проявленіемъ воли г Соловьевъ признаетъ только дѣятельность, относящуюся къ другимъ индивидуальнымъ и одушевленнымъ существамъ. Эта дѣятельность заключаетъ въ себѣ двоякое начало: эгоизмъ, когда человѣкъ имѣетъ цѣлью себя самого, а другихъ обращаетъ въ средства, и альтруизмъ, когда человѣкъ полагаетъ себѣ цѣлью счастіе другихъ Но эгоизмъ, говоритъ г Соловьевъ, не можетъ быть общимъ принципомъ для всѣхъ, ибо въ такомъ видѣ онъ бы самъ себя разрушилъ; поэтому остаются только наслажденія альтруизма, которыя одни могутъ имѣть опредѣляющее значеніе для нормальной практической дѣятельности человѣка. Въ этомъ г. Соловьевъ видитъ сущность утилитаризма, высшей формы ученій, признающихъ счастіе конечною цѣлью человѣческой дѣятельности. Здѣсь, вмѣсто личнаго счастія, является уже общая польза, или счастіе всѣхъ (стр. 21—24).

Признаемся, намъ весь этотъ логическій ходъ представляется крайне натянутымъ Понятно, что люди, полагающіе высшую цѣль жизни въ удовольствіи, прибѣгаютъ къ такого рода изворотамъ, чтобы какъ нибудь приладить свое начало къ никогда неумолкающимъ въ человѣкѣ требованіямъ нравственности. Но задача критики состоитъ именно въ томъ, чтобы обнаружить эти софизмы, а г. Соловьевъ прямо ихъ подтверждаетъ.

Что касается до матеріальныхъ наслажденій, то невозможно

отрицать, что они свойственны природѣ человѣка, ибо человѣкъ состоитъ не изъ одной души, а изъ души и тѣла. Несправедливо также, что эти наслажденія всегда оказываются иллюзіею и производятъ пресыщеніе. Есть множество примѣровъ какъ ненасытнаго ихъ исканія, такъ и полнаго удовлетворенія при ихъ нахожденіи. Сами утилитаристы вовсе не исключаютъ матеріальныхъ наслажденій изъ своего списка. Бентамъ замѣчаетъ даже, что если они менѣе прочны, нежели другія, за то они повторяются часто А такъ какъ всякій человѣкъ естественно стремится къ тѣмъ наслажденіямъ, которыя могутъ его удовлетворить, то съ точки зрѣнія утилитаризма, нѣтъ ни малѣйшей причины его убѣждать и нѣтъ возможности его убѣдить, что онъ долженъ искать чего нибудь другаго. Какъ скоро удовольствіе, то есть личное удовлетвореніе, становится высшею цѣлью жизни, такъ единственнымъ мѣриломъ можетъ быть только личное чувство, или вкусъ.

Столь же неосновательно и устраненіе эстетическихъ и умственныхъ наслажденій, которыя будто бы имѣютъ только косвенное отношеніе къ практической дѣятельности человѣка. Если удовольствіе есть высшая цѣль, а эти наслажденія мнѣ всего болѣе приходятся по вкусу, то я всю свою практическую дѣятельность сдѣлаю средствомъ для достиженія этой цѣли. Еще менѣе можно согласиться съ тѣмъ, что дѣятельность, обращенная на матеріальную природу, составляетъ только физіологическое отправленіе организма. Эта дѣятельность несомнѣнно направляется волею и доставляетъ наслажденія. Поэтому нѣтъ причины ее исключать. Наконецъ, изъ того, что эгоизмъ въ крайнемъ своемъ развитіи самъ себя разрушаетъ, не слѣдуетъ, чтобы люди не могли руководствоваться имъ, какъ правиломъ. Эгоизмъ умѣетъ весьма хорошо расчитывать и ограничиваетъ себя всякій разъ, какъ находитъ это для себя полезнымъ. Конечно, онъ не удовлетворяетъ высшимъ нравственнымъ требованіямъ; но тѣ, которые держатся на чисто эмпирической почвѣ и не признаютъ

высшаго рацiональнаго начала, господствующаго надъ человѣческими влеченiями, не имѣютъ ни малѣйшаго повода устранить это сильнѣйшее изъ всѣхъ естественныхъ стремленiй человѣка. Утилитаристы вовсе и не думаютъ отвергать стремленiя къ собственному счастiю, признавая цѣлью счастiе всѣхъ, они разумѣютъ въ немъ и свое. Мало того. они стремленiе къ личному счастiю полагаютъ въ основанiе всѣхъ своихъ выводовъ. Бентамъ дѣлаетъ это прямо и открыто; онъ объявляетъ, что человѣкъ никогда и не можетъ имѣть инаго побужденiя къ дѣятельности, кромѣ желанiя получить удовольствiе и избѣгнуть страданiя Отъ того же самаго начала отправляется и Милль, и если, признавши за несомнѣнный фактъ, что каждый человѣкъ стремится къ личному своему счастiю, утилитаристы выводятъ отсюда, что цѣлью должно быть наибольшее счастiе наибольшаго количества людей, то подобный выводъ составляетъ самый вопiющiй софизмъ, который можно, сколько угодно, прикрывать «золотымъ правиломъ Iисуса Назарейскаго», но который ясенъ для всякаго ума, умѣющаго связывать понятiя Г Соловьевъ не обличилъ этого софизма, и въ этомъ состоитъ недостаточность его критики. Онъ довольствуется указанiемъ, что начало общей пользы имѣетъ характеръ неопредѣленный и двусмысленный Здѣсь нравственное начало альтруизма *) заслоняется понятiемъ пользы Въ чистотѣ же своей это начало выступаетъ въ другомъ эмпирическомъ ученiи, къ которому и переходитъ г. Соловьевъ, въ ученiи, которое въ основанiе нравственности полагаетъ присущее человѣку естественное чувство состраданiя или доброжелательства.

Къ удивленiю, г Соловьевъ полнѣйшимъ представителемъ этого послѣдняго направленiя считаетъ Шопенгауера, между

*) Я употребляю этотъ терминъ, потому что онъ принятъ г. Соловьевымъ, но въ сущности нѣтъ повода вводить это варварское слово, когда есть совершенно точныя названiя сочувствiя и доброжелательства.

тѣмъ какъ у Шопенгауера эмпирическія данныя служатъ лишь точкою исхода для чисто метафизическаго объясненія нравственности. Отсюда происходитъ у автора смѣшеніе критики эмпирическихъ съ критикою метафизическихъ началъ. Имѣя въ виду показать недостаточность опыта, какъ основанія нравственности, надобно было обратиться къ тѣмъ писателямъ, которые стоятъ исключительно на этой почвѣ, именно, къ англійскимъ и шотландскимъ моралистамъ, къ Гучисону и въ особенности къ Адаму Смиту, который развилъ цѣлую нравственную теорію, основанную на началѣ сочувствія.

Какъ бы то ни было, г. Соловьевъ совершенно основательно отвергаетъ теорію сочувствія, такъ же какъ онъ отвергъ теорію счастія. Однако и тутъ онъ дѣлаетъ эмпиризму излишнія уступки, которыя объясняются можетъ быть, нѣкоторымъ пристрастіемъ его къ Шопенгауеру. Нѣмецкій философъ выводилъ всѣ нравственныя дѣйствія изъ состраданія и объяснялъ значеніе послѣдняго тѣмъ, что эгоизмъ выражаетъ собою призрачную раздѣльность существъ, составляющую источникъ всякаго страданія, тогда какъ въ состраданіи, напротивъ, проявляется внутреннее, субстанціальное тождество всѣхъ существъ, которое и есть истина Г Соловьевъ признаетъ, что принципъ и основаніе этики, выставленные Шопенгауеромъ, заключаютъ въ себѣ несомнѣнную истину, а потому онъ хочетъ не опровергнуть это ученіе, и только указать его границы (стр.40—41). Между тѣмъ, самое фактическое поставленіе вопроса у Шопенгауера совершенно невѣрно. Что чувство состраданія составляетъ одинъ изъ источниковъ тѣхъ дѣйствій, которыя мы называемъ нравственными, это не подлежитъ сомнѣнію, но что оно единственный источникъ, съ этимъ никакъ нельзя согласиться. Справедливость, которую Шопенгауеръ пытается вывести изъ состраданія вовсе изъ него не проистекаетъ, ибо мы оказываемъ справедливость и тѣмъ, къ кому мы не питаемъ никакого состраданія. Первый признакъ справедливости

состоитъ въ безпристрастіи Самъ Шопенгауеръ, какъ указываетъ и г. Соловьевъ (стр 32), признаетъ, что нѣтъ нужды, чтобы каждый разъ дѣйствительно возбуждалось чувство состраданія, при чемъ оно нерѣдко являлось бы слишкомъ поздно; но изъ разъ достигнутаго опытомъ знанія о страданіяхъ, причиненныхъ несправедливостью, возникаетъ общее правило, которое и служитъ намъ руководствомъ Такое натянутое объясненіе само себя обличаетъ. Достаточно указать на то, что Шопенгауеръ изъ состраданія выводитъ даже уваженіе къ правамъ казны, чтобы увидать всю нелѣпость подобнаго взгляда. Возведеніе состраданія на степень единственнаго источника нравственныхъ дѣйствій опровергается другимъ несомнѣннымъ фактомъ, на которомъ Кантъ построилъ всю свою мораль, именно тѣмъ, что человѣкъ дѣйствуетъ иногда по обязанности Не одни влеченія, но и чисто раціональныя начала могутъ служить мотивами нашихъ дѣйствій, какъ признаетъ и г. Соловьевъ. Но этимъ самымъ опровергается ученіе Шопенгауера.

Признавая фактическую связь нравственности съ чувствомъ состраданія, г Соловьевъ не видитъ однако возможности объяснить нравственное значеніе этого начала съ точки зрѣнія чистаго опыта. Въ самомъ дѣлѣ, эгоизмъ составляетъ совершенно такое же естественное человѣческое свойство, какъ и доброжелательство; поэтому, держась чисто опытныхъ данныхъ человѣческой природы, мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія дать предпочтеніе одному влеченію передъ другимъ (стр. 42). Это возраженіе совершенно вѣрно Для того, чтобы произнести суждение о двухъ разнородныхъ влеченіяхъ и признать одно изъ нихъ добрымъ, а другое злымъ, надобно возвыситься къ иному началу.

Самъ Шопенгауеръ именно это и дѣлаетъ, и если г. Соловьевъ старается опровергнуть его ученіе, то онъ имѣетъ при этомъ въ виду уже не эмпирическую, а метафизическую тео-

рію нравственности Къ сожалѣнію, въ возраженіяхъ г. Соловьева допускается именно то, чего нельзя допустить и отвергается то, чего нельзя опровергнуть. Г. Соловьевъ признаетъ, что фактъ состраданія выражаетъ субстанціальное тождество существъ, а противоположный фактъ эгоизма выражаетъ ихъ феноменальную множественность и раздѣльность; но въ этомъ, по мнѣнію г. Соловьева, еще не заключается объективное преимущество одного передъ другимъ, ибо феноменальная множественность и раздѣльность существъ столь же необходима, какъ и ихъ субстанціальное единство. «Логически ясно, говоритъ г Соловьевъ, что всѣ существа необходимо тождественны въ субстанціи и столь же необходимо раздѣльны въ явленіи, это только двѣ стороны одного и того же бытія, не имѣющія, какъ такія, никакого объективнаго преимущества одна передъ другою» (стр. 44) Логически это вовсе не ясно. Тождество всѣхъ существъ въ субстанціи и раздѣльность ихъ только въ явленіи есть чисто пантеистическое воззрѣніе, которое не разъ проявлялось въ исторіи философіи, иногда въ величавыхъ очертаніяхъ, какъ у Спинозы, иногда въ исполненныхъ противорѣчій системахъ, какъ у Шопенгауера; но признать его за несомнѣнный результатъ философской науки никоимъ образомъ невозможно. Если же мы разъ стали на эту точку зрѣнія, то нельзя не признать, что субстанціальное единство должно имѣть преимущество передъ феноменальнымъ множествомъ, ибо первое есть истина, а второе призракъ, первое составляетъ источникъ успокоенія, а второе страданія Это прямо признаетъ и Кантъ: «то, что принадлежитъ къ простому явленію, говоритъ онъ, необходимо подчиняется разумомъ свойству вещи самой по себѣ *).

Существеннѣе на видъ другое возраженіе, которое дѣлаетъ Шопенгауеру г. Соловьевъ, именно, что дѣйствуя на пользу

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3 Abschn стр. 90 (изд. 1838 г Leipzig).

другаго, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ его индивидуальное существованіе, а если послѣднее есть призракъ, то состраданіе стремится къ утвержденію призрака въ другомъ, такъ же какъ эгоизмъ стремится къ утвержденію призрака въ себѣ. Но и это замѣчаніе не совсѣмъ вѣрно Въ состраданіи проявляется внутренняя связь существъ, чего въ эгоизмѣ нѣтъ, слѣдовательно первое, съ этой точки зрѣнія, имѣетъ несомнѣнное преимущество. Что же касается до утвержденія призрачнаго существованія въ другомъ, то именно въ виду этого вся мораль Шопенгауера носитъ на себѣ чисто отрицательный характеръ. Онъ въ мірѣ видитъ одни страданія, проистекающія изъ феноменальной раздѣльности существъ, и вся цѣль нравственной дѣятельности заключается, по его мнѣнію, въ избавленіи другихъ отъ страданій. Нѣтъ сомнѣнія, что такой способъ пониманія нравственности слишкомъ ограниченъ. Теоріи Шопенгауера можно бы противопоставить этотъ присущій ей недостатокъ; но именно тутъ г. Соловьевъ опять переходитъ на его сторону и самъ формулируетъ выставленный Шопенгауеромъ принципъ нравственности: никого не обижай, а напротивъ, всѣмъ сколько можешь, помогай, такимъ образомъ стремись къ освобожденію всѣхъ существъ отъ всякаго страданія или отъ страданія, какъ такого (стр. 47)

Очевидно, что мысли г Соловьева на этотъ счетъ не совсѣмъ опредѣлились Онъ не выяснилъ себѣ отношенія нравственныхъ началъ къ метафизическому понятію о единствѣ субстанціи, которое лежитъ въ основаніи всей системы Шопенгауера. А между тѣмъ, выясненіе этого вопроса въ высшей степени важно для его собственнаго воззрѣнія, ибо, какъ мы уже видѣли и какъ увидимъ еще далѣе, самъ г. Соловьевъ признаетъ единство субстанціи за несомнѣнную истину. Въ этомъ понятіи, безспорно, заключается извѣстный нравственный элементъ, именно, возвышеніе отъ частнаго къ общему, отъ временнаго, преходящаго бытія къ единому и вѣчному Но такъ какъ это

единое является безразлично источникомъ всѣхъ частностей, то отъ него одинаково проистекаетъ и то, что мы называемъ нравственнымъ, и то, что мы называемъ безнравственнымъ. Съ этой точки зрѣнія, нравственныя понятія являются не болѣе какъ предразсудками, порождаемыми ограниченностью человѣка. Для взора, обнимающаго предметы подъ видомъ вѣчности, все одинаково представляется добромъ, ибо все одинаково, по однимъ и тѣмъ же необходимымъ законамъ, происходитъ отъ абсолютнаго. Отсюда сопоставленіе высшихъ нравственныхъ правилъ съ чисто утилитарными положеніями, какое мы находимъ у Спинозы, или то уродливое сочетаніе эмпирическихъ началъ съ аскетическими, какое мы встрѣчаемъ у Шопенгауера Собственно нравственная точка зрѣнія начинается тамъ, гдѣ противоположности уже выдѣлились изъ первобытнаго единства и является противорѣчіе между отвлеченно-общимъ закономъ и частными влеченіями. Пока этого нѣтъ, нравственный вопросъ существуетъ только въ зародышѣ.

Тоже самое оказывается и съ другой стороны. При единствѣ субстанціи исчезаетъ самостоятельность отдѣльныхъ существъ, которыя низводятся на степень простыхъ явленій. Но въ такомъ случаѣ исчезаютъ какъ субъекты, такъ и объекты нравственныхъ дѣйствій. Человѣкъ перестаетъ быть свободнымъ и отвѣтственнымъ субъектомъ своихъ дѣйствій, ибо дѣйствуетъ не онъ, а единое, въ немъ живущее. Точно также и другія существа перестаютъ быть для него самостоятельною цѣлью. Цѣль у него одна: возвышеніе къ единому Божеству, разлитому въ мірѣ. Какъ справедливо замѣтилъ г. Соловьевъ, всякое положительное дѣйствіе на пользу ближняго есть утвержденіе частнаго бытія, слѣдовательно, не нормально. Отсюда чисто отрицательный характеръ проистекающихъ изъ этого воззрѣнія нравственныхъ началъ: они ограничиваются избавленіемъ другихъ отъ страданій. Высшая же нравственная норма въ этой системѣ заключается не въ живой дѣятельности на поль-

зу другихъ людей, а въ отрѣшеніи отъ міра и въ аскетическомъ погруженіи въ созерцаніе единой сущности.

Истинная нравственность неразлучна съ признаніемъ самостоятельности отдѣльныхъ существъ, какъ субъектовъ и цѣлей нравственной дѣятельности. Но для этого необходимо, чтобы связь ихъ была понята не какъ субстанціальная, а какъ раціональная. Это — связь не субстанціи, а закона. Отсюда необходимость перехода къ чисто раціональнымъ началамъ для опредѣленія нравственныхъ понятій.

Г. Соловьевъ совершаетъ этотъ переходъ, но весьма искусственнымъ образомъ. Установивши, какъ конечную цѣль нормальной практической дѣятельности, избавленіе всѣхъ существъ отъ всякаго страданія, онъ говоритъ, что для исполненія этого требованія необходимо знать, въ чемъ состоитъ сущность страданія и какъ возможно избавленіе отъ него. По мнѣнію г. Соловьева, страданіе состоитъ въ зависимости нашей воли отъ внѣшняго, чуждаго ей бытія, въ томъ, что эта воля не имѣетъ сама въ себѣ условій своего удовлетворенія. Отсюда онъ выводитъ, что источникъ страданія заключается въ гетерономіи, или чужезаконности воли, а потому высшая цѣль нормальной практической дѣятельности состоитъ въ освобожденіи мировой воли, то есть, воли всѣхъ существъ, отъ власти этого чуждаго ей бытія. Такимъ образомъ, сущность нравственности, заключаетъ г. Соловьевъ, опредѣляется автономіею, или самозаконностью воли, и задача этики состоитъ въ опредѣленіи условій этой самозаконности. Но эта задача лежитъ за предѣлами всякаго опыта, ибо мы опытомъ познаемъ только волю, связанную чуждымъ ей бытіемъ и проявляющуюся по законамъ внѣшней для нея необходимости, то есть волю гетерономичную (стр. 47—48). И такъ, мы неожиданно, говоритъ г. Соловьевъ, перешли въ сферу моральныхъ идей Канта. Послѣдній результатъ эмпирической этики переходитъ въ требованіе этики чисто разумной, или формальной.

Дѣйствительно неожиданно! Не говоря уже о томъ, что избавленіе всѣхъ существъ отъ страданій оказалось результатомъ этики вовсе не эмпирической, а чисто метафизической, но и самое сведеніе страданія къ гетерономіи воли рѣшительно ни на чемъ не основано. Если принять опредѣленія Канта, на которыя ссылается г. Соловьевъ, то гетерономіею воли слѣдуетъ назвать именно стремленіе къ удовольствію или къ избѣжанію страданій; подъ именемъ же автономіи воли надобно разумѣть начало совершенно независимое отъ личныхъ ощущеній Съ другой стороны, мы знаемъ изъ опыта, что зависимость воли отъ внѣшняго для нея бытія весьма часто производитъ наслажденіе, а не страданіе. Любовь видитъ въ этой зависимости высшее свое благо. Наконецъ, если признать вѣрнымъ, что автономію воли мы въ опытѣ не находимъ, то на основаніи опредѣленія г. Соловьева мы должны заключить, что вся наша внѣшняя дѣятельность ничто иное какъ безконечный рядъ страданій. Такое воззрѣніе совершенно согласно съ системою Шопенгауера, но вовсе не согласно съ тѣмъ, что извѣстно всякому здравомыслящему человѣку, который, наблюдая жизнь свою и другихъ, видитъ, что она представляетъ соединеніе удовольствій и страданій, а никакъ не исключительное господство того или другаго. Гетерономія же воли тутъ рѣшительно не при чемъ. Самъ г Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 68) опредѣляетъ наслажденіе, или удовольствіе, какъ состояніе воли, достигшей своей цѣли, какова бы, впрочемъ, ни была эта воля, и какова бы ни была ея цѣль. Слѣдовательно, страданіе заключается въ недостиженіи цѣли, какова бы ни была дѣйствующая здѣсь воля, будь это воля автономическая или гетерономическая.

Какъ бы то ни было, но переходъ къ раціональной этикѣ совершенъ. Представителемъ ея, въ субъективномъ отношеніи, г. Соловьевъ справедливо признаетъ Канта, вслѣдствіе чего онъ весьма подробно излагаетъ ученіе велика-

го германскаго философа. Въ литературномъ отношеніи замѣтимъ, что буквальный переводъ цѣлыхъ страницъ Канта дѣйствуетъ довольно утомительно на читателя Отъ таланта г. Соловьева, вмѣсто этого слишкомъ простаго пріема, можно было бы ожидать болѣе живаго и сжатаго очерка. Относительно же тѣхъ возраженій, которыя г Соловьевъ дѣлаетъ противъ ученія Канта о нравственномъ законѣ, нельзя не остановиться на одномъ, весьма существенномъ, къ которому мы отчасти уже приготовлены предъидущимъ, но которое еще яснѣе раскрываетъ намъ точку зрѣнія г. Соловьева.

Разбирая три формулы нравственнаго закона, выведенныя Кантомъ, 1) предписаніе. дѣйствуй лишь по тому правилу, посредствомъ котораго ты можешь вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣть, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ; 2) предписаніе· дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ другаго, всегда употреблялось тобою какъ цѣль, и никогда какъ только средство, и 3) идею воли каждаго разумнаго существа, какъ всеобщей законодательной воли, и проистекающее отсюда царство цѣлей, г. Соловьевъ, соглашаясь вообще съ выводами Канта, возражаетъ противъ ограниченія ихъ одними разумными существами. По его мнѣнію, это ограниченіе проистекаетъ только изъ односторонняго раціонализма Канта и лишено всякихъ объективныхъ основаній. Ибо, говоритъ г. Соловьевъ, на какомъ основаніи можемъ мы раздѣлить существа на разумно-свободныя и на лишенныя этой способности? Если мы взглянемъ на нихъ съ эмпирической точки зрѣнія. то всѣ безъ исключенія, какъ явленія, подчинены закону естественной необходимости, который устраняетъ понятіе объ обязанности, а слѣдовательно и нравственность. Если же посмотрѣть на нихъ съ другой точки зрѣнія, то всѣ они одинаково суть не только явленія, но и вещи сами по себѣ, или нумены; они

обладаютъ внутреннею, умопостигаемою сущностью, а потому изъяты отъ внѣшняго закона необходимости, слѣдовательно свободны. Такимъ образомъ, нѣтъ основанія противополагать разумныя существа неразумнымъ, а надобно расширить формулу Канта, выразивъ ее такимъ образомъ: дѣйствуй такъ, чтобы всѣ существа составляли цѣль, а не средства только твоей дѣятельности (стр. 72—75)

Эту мысль г Соловьевъ опять заимствовалъ у Шопенгауера который прямо признаетъ свободу, въ смыслѣ отрицанія закона необходимости, общимъ признакомъ вещи самой по себѣ [1]) Но Шопенгауеръ, съ своей точки зрѣнія, не могъ дѣлать различія между существами въ ихъ внутренней сущности, ибо у него признается одна только внутренняя сущность или вещь сама въ себѣ, именно, единая мировая воля, которой всѣ отдѣльныя существа суть только явленія Какъ же скоро мы признаемъ различіе существъ, не только въ качествѣ явленій. но и по внутренней ихъ природѣ, такъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія утверждать, что всѣ они одинаково разумны и свободны, а напротивъ, есть полное основаніе признавать противное. Изъ того, что у всѣхъ существъ, кромѣ сферы явленій, есть еще внутренняя сущность, вовсе не слѣдуетъ, что эта сущность у всѣхъ одинакова Она можетъ быть разная. Весь вопросъ въ томъ по какимъ признакамъ можемъ мы судить объ этой сущности? Съ точки зрѣнія Канта, мы о внутренней сущности вещей ничего не знаемъ; но есть одинъ фактъ, который заставляетъ насъ дѣлать о ней заключеніе. Этотъ фактъ есть нравственная дѣятельность. Тамъ, гдѣ мы видимъ, что извѣстное существо дѣйствуетъ по обязанности, мы непремѣнно должны предположить разумъ и свободу; а такъ какъ свобода не имѣетъ мѣста въ мірѣ явленій, то мы должны предположить ея существованіе въ мірѣ сущностей. Но

[1]) Welt als Wille, I, стр. 334 (Leipzig 1859)

это относится единственно къ существамъ, въ которыхъ мы видимъ или можемъ предположить нравственную дѣятельность. Такое ограниченіе не есть плодъ односторонне раціоналистической точки зрѣнія, а вытекаетъ изъ самаго существа дѣла. Предполагать же, что всѣ вещи сами въ себѣ разумно-свободны, а потому всегда должны быть для насъ цѣлью, а не средствомъ, совершенно нелѣпо. Послѣ этого надобно сказать, что человѣкъ точно также не въ правѣ ѣсть спаржу, какъ онъ не въ правѣ ѣсть человѣка, ибо ѣда есть очевидно обращеніе другаго существа въ чистое средство для своего собственнаго существованія. Шопенгауеръ, который осторожно ограничивалъ свое начало одними животными, старался вывернуться тѣмъ, что смерть будто бы причиняетъ животнымъ менѣе страданія, нежели человѣку лишеніе животной пищи, хотя мы знаемъ, что люди, не принимающіе никакой животной пищи, живутъ весьма благополучно. Онъ утверждалъ даже, что смерть причиняетъ комару менѣе страданій, нежели человѣку укушеніе этого насѣкомаго. Но если мы станемъ такимъ образомъ взвѣшивать совершенно неизвѣстныя намъ страданія различныхъ существъ, то къ чему мы наконецъ придемъ? Очевидно, мы вдаемся тутъ въ область чистыхъ фантазій. Къ этому неизбѣжно приводитъ насъ расширеніе нравственныхъ правилъ во имя единства субстанціи. Непримѣнимость нравственныхъ понятій къ этому метафизическому началу обнаруживается здѣсь наглядным образомъ.

Къ тому же понятію объ умопостигаемой сущности сводится у г. Соловьева и другой, въ высшей степени важный для нравственности вопросъ, именно, вопросъ о свободѣ воли, которая составляетъ необходимое условіе всякаго нравственнаго дѣйствія. Г. Соловьевъ подробно разсматриваетъ всѣ доводы въ пользу и противъ этого начала. Прежде всего, онъ устраняетъ точку зрѣнія тѣхъ писателей, которые защищаютъ свободу воли во имя необходимости признать вмѣняемость грѣха и

преступленій, и хотятъ доказать, что противоположное начало подрываетъ основанія какъ религіи, такъ и государства. Г. Соловьевъ весьма рѣзко и съ большимъ пренебреженіемъ относится къ этого рода доказательствамъ Въ особенности достается французскому академику г. Каро, написавшему статью въ этомъ смыслѣ. «Для всякаго, кто имѣетъ ясное понятіе о задачахъ философіи, говоритъ г. Соловьевъ, нѣтъ никакой надобности опровергать подобную постановку вопроса, для тѣхъ же, кто имѣетъ объ этомъ предметѣ не вполнѣ ясное представленіе, можно замѣтить слѣдующее: во первыхъ, что касается до религіи и теологіи, то извѣстно, что очень многіе, и притомъ наиболѣе замѣчательные представители теологіи, которые конечно не хуже Каро понимали сущность религіознаго вопроса, прямо и рѣшительно отвергали ученіе о свободѣ воли, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается въ какомъ его принимаетъ между прочимъ, и Каро; достаточно назвать блаженнаго Августина и Лютера... Что касается до государства и его уголовнаго законодательства, то это послѣднее, не только на самомъ дѣлѣ, но и по теоріямъ многихъ криминалистовъ, основывается вовсе не на понятіи виновности и наказанія, какъ возмездія Для государства наказаніе есть только чисто практическое средство къ устрашенію и черезъ то воспрепятствованію преступленій. Въ крайнихъ же случаяхъ, особенно въ случаѣ смертной казни, наказаніе имѣетъ смыслъ избавленія общества отъ вредныхъ членовъ; въ сущности, съ государственной точки зрѣнія, смертная казнь преступника есть тоже, что разстрѣляніе бѣшеной собаки, при чемъ никто не предполагаетъ никогда, чтобы бѣшеная собака была виновна въ своемъ бѣшенствѣ. Уголовное законодательство, продолжаетъ г. Соловьевъ, какъ и государственный порядокъ вообще, имѣетъ совершенно другія основанія, нежели философскіе аргументы, и съ другой стороны философія, оставаясь въ своей сферѣ, не только не

обязана подкрѣплять тѣ или другія учрежденія, но не обязана даже знать о ихъ существованіи» (стр 79—80).

Признаемся, мы не безъ удивленія прочли эти строки. Не только люди, ничего не понимающіе въ философіи, но и тѣ, которые нѣсколько искусились въ философскомъ мышленіи, знаютъ, какую первенствующую важность имѣетъ вопросъ о вмѣненіи въ области нравственныхъ началъ. Если мы обратимся къ богословію, то мы увидимъ, что всѣ христіанскіе богословы признаютъ грѣхопаденіе, какъ дѣйствіе свободной воли человѣка, за которымъ послѣдовало праведное наказаніе Въ этомъ заключается основаніе всего христіанскаго ученія. Бл Августинъ, на котораго ссылается г. Соловьевъ, прямо говоритъ. «Богъ создалъ человѣка правымъ, ибо онъ творецъ естествъ, а не пороковъ, но человѣкъ добровольно извратившись и будучи справедливо наказанъ, рождаетъ уже извращенныхъ и наказанныхъ. Отъ злоупотребленія свободной воли начался рядъ бѣдствій и проч.» (De Civ Dei, LVXIII. C XIV). И когда другія теоретическія воззрѣнія приводятъ богослововъ къ детерминизму, то самыя утонченности, къ которымъ они прибѣгаютъ, чтобы спасти свободу воли, показываютъ существенное значеніе этого начала для нравственной жизни человѣка.

Что же касается до государства, то смѣемъ увѣрить г. Соловьева, что оно не видитъ въ наказаніи только практическое средство къ устрашенію. Не только величайшіе философы, какъ Кантъ и Гегель, которые развивали теорію воздаянія, но и чистые юристы, изучающіе исторію права, смотрятъ на это иначе. «По мѣрѣ того, говоритъ Игерингъ, какъ право придаетъ моменту вины принадлежащее ему значеніе въ отдѣльныхъ юридическихъ отношеніяхъ, опредѣляется степень его развитія. Кто съ этой точки зрѣнія хочетъ прослѣдить исторію права, тотъ найдетъ, что его успѣхъ существенно состоитъ въ болѣе и болѣе усовершенствованномъ и утонченномъ приложе-

нии мѣрила виновности Ибо въ этомъ заключается высшая цѣль правды ..» [1]). Даже юристы, толкующіе положительные законы. раздѣляютъ этотъ взглядъ. Возьмемъ, напримѣръ, случайно находящееся у насъ подъ руками и пользующееся значительнымъ уваженіемъ между французскими практиками руководство Буатара Профессоръ изъясняетъ уголовные законы своего отечества будущимъ законодателямъ, судьямъ, адвокатамъ Что же онъ, говоритъ ли имъ, подобно г. Соловьеву, что понятіе о справедливости наказанія совершенно неумѣстно въ государствѣ? Совершенно напротивъ «И такъ, говоритъ Буатаръ, въ правѣ наказанія есть нѣчто иное, нежели необходимость защиты, есть вина, есть проступокъ, есть преступленіе, совершенное лицемъ, на которое налагается наказаніе. И этимъ оправдывается то, что мы сказали выше, указавши на нравственное зло, какъ на источникъ, какъ на первую основу всякой наказуемости» (стр 56 —57, изд. 1857 г.). И въ другомъ мѣстѣ: «безнравственность есть источникъ внутренней правды такъ сказать объективной справедливости наказанія, налагаемаго закономъ» (стр. 20—21). А что это дѣйствительно такъ, въ этомъ можно убѣдиться ежедневно, стоитъ пойти въ судъ. Государство не разстрѣливаетъ преступника, подобно бѣшеной собакѣ. какъ предполагаетъ г. Соловьевъ. Такіе варварскіе пріемы и воззрѣнія ему совершенно чужды. Никто никогда не видѣлъ, чтобы бѣшеную собаку судили судомъ присяжныхъ. Если преступникъ совершилъ преступленіе, за которое онъ по закону подлежитъ смерти, его судятъ, обставивши притомъ судъ всѣми гарантіями, какими только можетъ пользоваться человѣкъ. Вопросъ о вмѣняемости, важнѣйшій въ нравственномъ отношеніи, взвѣшивается и обсуждается со всѣхъ сторонъ. Если преступникъ оказывается виновнымъ, и даже человѣколюбіе не находитъ поводовъ къ смягченію наказанія, онъ ка-

---

[1]) Geist des Romishen Rechts, I, стр 127 (изд 4-е)

рается по закону; если же онъ невмѣняемъ, какъ бѣшеная собака, то его не разстрѣливаютъ, а стараются вылѣчить, и если это оказывается невозможнымъ, то до конца жизни съ нимъ обходятся человѣколюбиво, уважая въ немъ человѣческій образъ. Уголовному законодательству вовсе не чужды философскіе аргументы, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ; исторія доказываетъ напротивъ, что оно развивалось и совершенствовалось именно подъ вліяніемъ философіи. И съ своей стороны истинные философы никогда не думали, что они даже не обязаны знать о существованіи государственныхъ учрежденій. Достаточно вспомнить о сочиненіяхъ Платона и Аристотеля. Въ новое время не было почти ни одного серіознаго философа, который бы не писалъ о правѣ и государствѣ. До какой степени важнымъ Кантъ считалъ именно вопросъ о вмѣняемости, видно изъ собственныхъ выписокъ г. Соловьева, гдѣ Кантъ прямо говоритъ, что безъ настоящей свободы невозможенъ никакой нравственный законъ и никакая вмѣняемость (стр. 115—116). Основатель критической философіи даетъ даже предпочтеніе откровенному фатализму Пристлея передъ тѣми писателями, «которые на самомъ дѣлѣ, утверждая механизмъ воли, на словахъ признаютъ свободу и включаютъ въ свою синкретическую систему понятіе вмѣняемости, не будучи однако въ состояніи сдѣлать его понятнымъ» (стр. 117—118). Слѣдуя въ этомъ отношеніи Канту, Гегель въ своей философіи права съ особеннымъ удареніемъ настаиваетъ на томъ, что основаніе наказанія заключается отнюдь не въ устрашеніи, а именно въ неправдѣ, влекущей за собою воздаяніе во имя нарушенной правды. Шопенгауеръ, конечно, не видитъ въ наказаніи ничего, кромѣ устрашенія, и въ государствѣ ничего, кромѣ эгоизма; но Шопенгауеръ принадлежитъ именно къ тѣмъ философамъ, которые не считаютъ себя обязанными знать что бы то ни было, кромѣ собственныхъ измышленій. Его авторитетъ, весьма легковѣсный во всѣхъ отношеніяхъ, менѣе всего имѣетъ зна-

ченія въ вопросахъ о правѣ и государствѣ. Нельзя не пожалѣть о томъ, что нашъ молодой философъ послѣдовалъ за нимъ въ этомъ направленіи и высказался такъ рѣзко и такъ свысока по вопросу о вмѣняемости, при очевидно весьма недостаточномъ знакомствѣ съ дѣломъ.

Болѣе основательны возраженія г. Соловьева противъ другаго нефилософскаго взгляда, признающаго свободу совершенно достовѣрнымъ фактомъ на основаніи непосредственнаго чувства Г. Соловьевъ справедливо замѣчаетъ, что это чувство можетъ быть иллюзіей, а потому требуетъ провѣрки. Еслибы непосредственное чувство было достаточно для рѣшенія вопросовъ, касающихся объективной истины существующаго, говоритъ г. Соловьевъ, то философія была бы излишнею. «Ссылаясь на непосредственное чувство, не нужно философствовать, а философствуя, не должно ссылаться на непосредственное чувство» (стр 81—82). Мы запомнимъ это изреченіе при разборѣ мистической теоріи познанія г. Соловьева.

Затѣмъ авторъ приступаетъ къ разбору самаго вопроса о свободѣ воли. Къ сожалѣнію, онъ и тутъ прямо слѣдуетъ Шопенгауеру, а потому впадаетъ въ тѣ самыя противорѣчія и несообразности, которыми исполнено ученіе нѣмецкаго философа. Держась теоріи Шопенгауера, который смѣшивалъ волю съ силою, г. Соловьевъ приписываетъ низшую степень воли растенію (почему же не камню?). Онъ заимствуетъ у Шопенгауера и сравненіе человѣка, воображающаго, что онъ можетъ дѣлать, что̀ хочетъ, съ водою, которая бы сказала: «я могу вздымать высокія волны (именно, въ морѣ при бурѣ), я могу течь широкимъ потокомъ (именно, въ руслѣ рѣки); я могу падать съ пѣной и брызгами (именно, въ водопадѣ); я могу наконецъ вскипать и испаряться (именно, при 80° теплоты), но ничего подобнаго я не сдѣлаю, а останусь свободною, спокойною и свѣтлою въ зеркальномъ прудѣ». Употребляемыя писателемъ сравненія могутъ служить доволь-

ко вѣрнымъ указаніемъ уровня его мысли. Спиноза говорилъ, что еслибы камень могъ сознавать себя, то онъ предполагалъ бы, что свободно тяготѣетъ къ землѣ. Точно также Лейбницъ утверждалъ, что магнитъ, одаренный сознаніемъ, думалъ бы, что онъ свободно направляется къ Сѣверу. Эти сравненія невѣрны и камень и магнитъ тогда только могли бы считать себя свободными, когда бы они сознавали въ себѣ возможность, безъ всякаго внѣшняго толчка, двинуться и въ противоположную сторону, и въ доказательство своей свободы, дѣйствительно бы двинулись въ другую сторону Такого рода ошибочныя сравненія могутъ быть употреблены и весьма высокими умами. Но въ сравненіи, изобрѣтенномъ Шопенгауеромъ, теряется уже всякій смыслъ, ибо возможность, о которой говоритъ вода, зависитъ не отъ внутреннихъ, а чисто отъ внѣшнихъ условій. Мечтанія воды можно сравнить развѣ съ фантазіями узника, который, сидя въ тюрьмѣ, воображаетъ, что онъ можетъ поѣхать въ отдаленныя страны, или съ мечтами бѣдняка, который представляетъ себѣ, что онъ можетъ сдѣлаться милліонеромъ. Такого рода сравненія ничто иное какъ одно изъ тѣхъ преувеличеній, въ которыя впадаютъ третьестепенные умы, когда они, увлекаясь своею мыслью, перестаютъ даже понимать то, что они говорятъ. Г. Соловьеву легко было безъ этого обойтись

Тоже слѣдуетъ сказать и о другомъ подобіи, которое г. Соловьевъ приводитъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ, именно о сравненіи воли, движимой мотивами, съ флюгеромъ, который поворачивается въ ту или другую сторону при непостоянномъ вѣтрѣ (стр. 89) Мы перевертываемъ страницу книги, и узнаемъ, что сила мотивовъ зависитъ отъ характера человѣка, который, слѣдуя внутреннему влеченію, можетъ давать предпочтеніе тому или другому, между тѣмъ какъ флюгеръ, какъ извѣстно, не даетъ предпочтенія восточному вѣтру передъ западнымъ, или наоборотъ, а совершенно страдательно относит-

ся къ обоимъ. Все разсужденіе Шопенгауера о силѣ мотивовъ, изъ которыхъ сильнѣйшій будто бы съ безусловною необходимостью опредѣляетъ движенія воли, оказывается такимъ образомъ пустою риторикою, ибо сильнѣйшимъ называется тотъ, которому сама воля даетъ предпочтеніе, на основаніи внутренняго своего рѣшенія. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: отъ чего зависятъ внутреннія рѣшенія воли? Дѣйствительно ли прирожденный характеръ человѣка, при соприкосновеніи съ внѣшними мотивами, съ безусловною необходимостью опредѣляетъ всѣ ея движенія?

Г. Соловьевъ, вмѣстѣ съ Кантомъ и Шопенгауеромъ, признаетъ двоякій характеръ человѣка: эмпирическій, подлежащій законамъ необходимости, и умопостигаемый, которому приписывается свобода. Въ ученіи Канта это различіе имѣло смыслъ, ибо, по его системѣ, мы познаемъ одни явленія, къ которымъ мы прилагаемъ субъективныя формы и законы нашего ума; вещи же сами въ себѣ, въ ихъ внутренней сущности, остаются недоступны теоретическому познанію: просвѣтъ въ эту область даетъ намъ единственно наша практическая дѣятельность, въ которой обнаруживаются начала, необъяснимыя съ точки зрѣнія феноменальнаго міра, именно, начала нравственныя, съ которыми неразрывно связано понятіе о свободѣ. На этомъ основаніи Кантъ признавалъ, что хотя эмпирическій, или феноменальный характеръ человѣка представляется намъ, по субъективнымъ законамъ нашего ума, подчиненнымъ необходимости, однако въ себѣ самомъ, какъ умопостигаемая сущность, онъ можетъ быть свободенъ. Шопенгауеръ принялъ это раздѣленіе, но у него оно потеряло всякій смыслъ, ибо по его системѣ признается только одна умопостигаемая сущность, именно, слѣпая міровая воля; раздѣльность же существъ относится къ міру явленій. Слѣдовательно, тутъ объ особенностяхъ умопостигаемаго характера отдѣльнаго лица не можетъ быть рѣчи. Какое значеніе имѣетъ это различіе въ

міровоззрѣніи г. Соловьева, не ясно, ибо самое это міровоззрѣніе еще не высказалось вполнѣ Но для рѣшенія вопроса о свободѣ воли это не существенно. Тутъ главнымъ образомъ необходимо выяснить, что такое эмпирическій характеръ человѣка и точно ли онъ съ безусловною необходимостью опредѣляетъ всѣ человѣческія дѣйствія?

Г Соловьевъ прямо это признаетъ. «Внѣшняя причина, говоритъ онъ, можетъ производить опредѣленныя дѣйствія только согласно особенному характеру или характеристическому свойству дѣйствующаго существа, и если это обстоятельство не дѣлаетъ неразумныхъ существъ природы свободными (такъ какъ ихъ характеристическія свойства, обусловливающія дѣйствія причинъ на нихъ, также не свободны, какъ и сами эти причины), то точно также и относительно человѣка, то обстоятельство, что дѣйствіе на него мотивовъ обусловливается его особеннымъ характеромъ, не дѣлаетъ его еще свободнымъ. Различіе между человѣкомъ и низшими существами въ этомъ отношеніи состоитъ лишь въ томъ, что эти послѣднія имѣютъ болѣе родовой характеръ, тогда какъ у человѣка характеръ различается у каждаго отдѣльнаго лица... Но какъ бы то ни было, въ каждомъ человѣческомъ лицѣ свойство его дѣйствій и всей его дѣятельности опредѣляется съ безусловною необходимостью совмѣстнымъ дѣйствіемъ двухъ необходимыхъ факторовъ. мотивовъ съ одной стороны и индивидуальнаго характера съ другой (стр 92—93).

Такъ говоритъ г. Соловьевъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ. Но тутъ невольно возникаетъ вопросъ: точно ли различіе между человѣкомъ и животными заключается единственно въ томъ, что у послѣднихъ преобладаетъ общность, а въ первомъ особенность? До сихъ поръ всѣми признавалось и признается, что характеристическое свойство человѣка состоитъ отнюдь не въ его чисто индивидуальныхъ опредѣленіяхъ, а въ томъ, что онъ, въ отличіе отъ животныхъ, одаренъ способностью безусловно общею, разумомъ, сознающимъ міровые законы и возвы

шающимся надъ всѣмъ видимымъ міромъ къ познанію другаго, невидимаго міра, откуда онъ черпаетъ совершенно иные мотивы для своей дѣятельности, нежели тѣ, которымъ слѣдуютъ животныя. И если существенное свойство этого разума состоитъ въ свободѣ, то никакъ нельзя изъ того, что животныя имѣютъ характеристическія свойства несвободныя, сдѣлать заключеніе о таковыхъ же свойствахъ человѣка Это значитъ намѣренно устранять именно ту особенность, въ которой заключается все дѣло Тѣ философы,которые, подобно Шопенгауеру и г. Соловьеву, утверждаютъ, что изъ особенности характера необходимымъ образомъ вытекаютъ всѣ дѣйствія лица, упускаютъ изъ виду, что человѣкъ есть разумное существо. Они понимаютъ характеръ только какъ совокупность естественныхъ опредѣленій, столь же неизмѣнныхъ, какъ химическія свойства веществъ или органическое строеніе тѣлъ. Но развѣ естественныя опредѣленія человѣка, образующія эмпирическій его характеръ въ отличіе отъ его разумной природы, то есть, его наклонности, привычки, страсти, составляютъ нѣчто такое, что всегда дѣйствуетъ съ безусловною необходимостью, и что не можетъ быть сдержано и видоизмѣнено дѣятельностью разумной воли? Развѣ ежедневный опытъ не убѣждаетъ насъ, что человѣкъ имѣетъ способность воздерживать свои наклонности и страсти, искоренять даже свои привычки во имя высшихъ требованій? Какъ же можно, въ виду этого, утверждать, что эмпирическій характеръ дѣйствуетъ всегда съ безусловною необходимостью?

Но, говоритъ г. Соловьевъ, это было бы справедливо, еслибы всѣ люди имѣли способность всегда опредѣлять свои дѣйствія сообразно съ разумомъ. Въ дѣйствительности же мы замѣчаемъ совершенно иное. Мы видимъ, что способность дѣйствовать по высшему принципу зависитъ не отъ доброй воли каждаго лица, а отъ необходимаго характера того или другаго. Самая способность дѣйствовать по нравственному принципу есть не бо-

лѣе какъ характеристическая особенность нѣкоторыхъ людей, которые, обладая такимъ характеромъ, не могутъ даже дѣйствовать иначе, такъ что и эти отдѣльные примѣры ничего не доказываютъ въ пользу свободы воли (стр. 94).

И такъ, вопросъ сводится къ тому, могутъ ли безнравственные люди дѣйствовать нравственно, а нравственные люди поступать безнравственно? Опытъ, говоритъ г. Соловьевъ, даетъ намъ отрицательный отвѣтъ. Такъ ли это? Развѣ опытъ не убѣждаетъ насъ совершенно очевиднымъ образомъ, что нравственные люди падаютъ, а безнравственные обращаются на путь добра? Какое же право имѣемъ мы говорить о неизмѣнности характеристическихъ свойствъ человѣка? Опытъ, на который ссылаются, убѣждаетъ насъ, напротивъ, что такого непреложнаго закона нѣтъ, и тотъ же опытъ, съ другой стороны, показываетъ намъ, что есть въ человѣкѣ законъ, который говоритъ ему: ты долженъ! Этотъ законъ обращается ко всѣмъ людямъ, предъявляя имъ безусловныя требованія; слѣдовательно, онъ всѣхъ ихъ признаетъ свободными существами и во всѣхъ ихъ предполагаетъ возможность поступать сообразно съ своими предписаніями. Еслибы дѣйствительно способность дѣйствовать по нравственному принципу зависѣла не отъ доброй воли каждаго лица, а отъ необходимаго характера того или другаго, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, то нравственный законъ не имѣлъ бы смысла; не имѣли бы смысла ни понятія о вмѣняемости, о винѣ, о заслугѣ, ни раскаяніе, ни всѣ тѣ нравственныя начала и чувства, которыми люди руководятся въ своей ежедневной земной жизни, а не только въ области мечтаній. Если человѣкъ руководствуется нравственными понятіями, то онъ тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ свободное существо, ибо нравственность необходимо предполагаетъ свободу. Требовать же, въ доказательство свободы, чтобы всѣ люди всегда, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, дѣйствовали согласно нравственному принципу, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ, совершенно неу-

мѣстно. Человѣкъ не есть только разумно-свободное существо. Онъ имѣетъ и другую, неразумную сторону, которая также предъявляетъ свои требованія. Именно какъ свободное существо, онъ можетъ не только слѣдовать нравственному закону, но и отклоняться отъ него, отдаться неразумному влеченію. Нравственная его заслуга состоитъ въ томъ, что онъ поступаетъ нравственно, имѣя возможность дѣйствовать иначе. Но когда онъ отдался другому влеченію, онъ, какъ разумно-свободное существо, имѣетъ возможность возвратиться на правильный путь. Это возвращеніе не всегда легко, также какъ не легко бываетъ и пребываніе въ нравственномъ порядкѣ; неразумный элементъ въ человѣкѣ не есть чистый нуль, или страдательная принадлежность, которою можно распоряжаться безпрепятственно. Это — дѣятельный элементъ, съ которымъ надобно бороться; но уже самая борьба доказываетъ присутствіе свободы: борются съ собою только свободныя существа, не подчиняющіяся безусловно естественнымъ своимъ опредѣленіямъ.

Установленное Кантомъ различіе между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ лица въ сущности есть различіе между разумною и физическою природою человѣка. Система Канта, вслѣдствіе скептическаго характера теоретической ея стороны, полагала непроходимую пропасть между этими двумя областями, между міромъ сущностей и міромъ явленій. Одна постигается только разумомъ, другая раскрывается внѣшнимъ чувствамъ. Но въ человѣкѣ эта высшая область разумнаго сознанія сама становится явленіемъ. Человѣкъ, какъ разумное существо, дѣйствуетъ въ чувственномъ мірѣ, осуществляя въ немъ умозрительныя идеи, вытекающія изъ его разума. Черезъ это умопостигаемая сущность становится видимою, ибо дѣятельность человѣка и начала, которыми онъ руководится, познаются опытомъ. Поэтому, здѣсь раздвоеніе прекращается. И умозрѣніе и опытъ одинаково убѣждаютъ насъ въ дѣйстви-

тельности нравственной природы человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ дѣйствительности неразрывно связанной съ нею свободы. Но эта свобода, изъ всѣхъ земныхъ существъ, принадлежитъ только человѣку, ибо онъ одинъ обладаетъ разумомъ. Утверждать же, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ, что «такая свобода принадлежитъ ему вмѣстѣ со всѣми другими существами, такъ какъ каждое существо (все что существуетъ), будучи съ одной стороны явленіемъ, и подчиняясь слѣдовательно закону явленій, съ другой стороны есть вещь въ себѣ или умопостигаемая сущность (noumenon), независимая отъ этого закона и слѣдовательно по отношенію къ нему свободная» (стр. 121—122), значитъ вовсе не понимать сущности свободы, какъ разумнаго самоопредѣленія воли.

Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ въ своей критикѣ раціональной этики, не пошелъ далѣе Канта, котораго онъ не поправляетъ, а скорѣе, искажаетъ Шопенгауеромъ. Все слѣдовавшее за Кантомъ громадное развитіе философской мысли онъ оставляетъ въ сторонѣ. Отсюда тѣ нѣсколько странные упреки, которые онъ дѣлаетъ раціональной этикѣ. Сказавши, что каждая вещь имѣетъ свой умопостигаемый характеръ, которымъ собственно и опредѣляются способы ея проявленія, то есть, ея эмпирическій характеръ, онъ прибавляетъ: «затѣмъ еще остается роковой вопросъ: чѣмъ опредѣляется самый этотъ умопостигаемый характеръ каждаго существа, почему такое то существо можетъ дѣйствовать въ силу своего трансцендентальнаго характера только такъ, а не иначе? Раціоналистическая этика, въ лицѣ Канта, отказывается отвѣчать на этотъ вопросъ, отказывается, слѣдовательно, отъ окончательнаго разрѣшенія вопроса о свободѣ воли». Г. Соловьевъ замѣчаетъ при этомъ, что если это разрѣшеніе лежитъ за предѣлами того или другаго философскаго ученія, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы этотъ вопросъ былъ неразрѣшимъ по самому существу дѣла. «Очевидно только, что почву или

основаніе для его разрѣшенія нужно искать не въ эмпирической дѣйствительности и не въ формальныхъ опредѣленіяхъ апріорнаго мышленія, а въ томъ умопостигаемомъ мірѣ, къ которому человѣкъ принадлежитъ своимъ внутреннимъ существомъ, въ силу своего умопостигаемаго характера, и существованіе котораго необходимо признается какъ эмпирическою, такъ и раціональною философіею» (стр. 122).

Но точно ли раціональная этика отказывается отъ разрѣшенія вопроса о свободѣ воли по самому его существу? Что Кантъ не шелъ далѣе требованій, вытекающихъ изъ нравственнаго закона, это зависѣло отъ скептическаго свойства его теоретическаго ученія. Но другіе мыслители изъ положенныхъ Кантомъ основаній вывели новыя, болѣе полныя и весьма плодотворныя опредѣленія, которыя критикѣ раціональныхъ началъ непозволительно игнорировать. Они вовсе не отказывались отъ окончательнаго разрѣшенія вопроса о свободѣ воли Конечно, если рѣчь идетъ о свободѣ воли всѣхъ существъ, камней, растеній, также какъ и человѣка, то объ этой свободѣ ни раціональная философія, ни какая либо другая не въ состояніи сказать ни единаго путнаго слова, потому что это чистый плодъ фантазіи. Но если говорить о свободѣ воли, какъ принадлежности разумнаго существа, то Гегель выводитъ ее изъ самой природы разума, и выводитъ превосходно. Онъ показываетъ, что разумъ есть 1) способность абсолютнаго отвлеченія или полной неопредѣленности; 2) способность полагать опредѣленія, то есть, отъ безусловной неопредѣленности переходить къ самоопредѣленію; 3) способность въ этихъ опредѣленіяхъ оставаться самимъ собою, то есть, сохранять всегда возможность отъ всякаго опредѣленія снова перейти къ безусловной неопредѣленности. Однимъ словомъ, тутъ есть сочетаніе безконечнаго съ конечнымъ, которое одно объясняетъ существо свободы. (См. Philosophie des Rechts §§ 5—7). Можно, если угодно, подвергнуть критикѣ эти опредѣленія, нахо-

дить ихъ неудовлетворительными или недостаточными; но просто обходить ихъ и утверждать, чего раціональная этика отказывается отъ разрѣшенія кореннаго вопроса о свободѣ воли, это значитъ представлять факты въ совершенно невѣрномъ видѣ, чего въ такомъ изслѣдованіи, какъ книга г. Соловьева, всего менѣе слѣдовало бы ожидать.

Точно также г. Соловьевъ обходитъ Гегеля и при переходѣ отъ субъективной этики къ объективной, то есть, отъ нравственнаго закона, формулированнаго философіею, къ осуществленію этого закона въ человѣческихъ обществахъ. Изъ изложенія г. Соловьева не видать, требуется ли этотъ переходъ самою раціональною этикою или это такое требованіе, которому раціональная этика, по своей ограниченности, не въ состояніи удовлетворить. Между тѣмъ извѣстно, что Гегель съ особенною настойчивостью указывалъ на необходимость этого перехода и въ своей философіи права развилъ весьма полную систему опредѣленій объективной этики. Мало того: подвергая критикѣ какъ эмпирическія, такъ и раціональныя начала объективной этики, г. Соловьевъ вовсе даже и не упоминаетъ о философіи права Гегеля, безспорно представляющей высшій цвѣтъ раціонализма въ этой области. Такой странный пробѣлъ не можетъ не быть замѣченъ.

Но прежде, нежели мы перейдемъ къ объективной этикѣ, укажемъ на выведенные г. Соловьевымъ результаты изъ его критики. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о метафизическихъ основаніяхъ свободы воли, вопросъ, который, по признанію г Соловьева, принимаетъ уже чисто теоретическій или умозрительный характеръ, а потому лежитъ за предѣлами этики, остается оцѣнить выводы какъ эмпирической, такъ и раціональной науки собственно въ отношеніи къ нравственнымъ началамъ. На основной нравственный вопросъ, а именно: въ чемъ состоитъ различіе нравственнаго отъ безнравственнаго дѣйствія, и на чемъ это различіе для человѣка основывается? раціональ-

ная этика, говоритъ г. Соловьевъ, въ связи съ послѣдними результатами этики эмпирической, можетъ дать удовлетворительный отвѣтъ (стр. 123).

Относительно этого вывода мы сдѣлаемъ только одну оговорку. Что означаетъ выраженіе: въ связи съ послѣдними результатами этики эмпирической? Если г. Соловьевъ разумѣетъ подъ этимъ ученіе Шопенгауера, то оно представляетъ не эмпирическую, а метафизическую систему; если же разумѣется утилитаризмъ, то въ своихъ основаніяхъ утилитаризмъ совершенно противоположенъ нравственности, и если онъ въ своихъ выводахъ признаетъ нравственныя требованія, то это совершается лишь посредствомъ логическаго фокуса, который ни какимъ образомъ не можетъ быть оправданъ. Эмпиризмъ имѣетъ свое несомнѣнное значеніе и свою опредѣленную сферу, въ границахъ которой онъ стоитъ твердо; но къ нравственнымъ началамъ онъ вовсе не приложимъ, ибо, какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, то, что есть, не можетъ служить мѣриломъ того, что должно быть.

Что же касается до раціональной этики, то мы должны сказать, что признаніе г. Соловьевымъ удовлетворительности ея выводовъ свидѣтельствуетъ о полной добросовѣстности автора, ибо эта оцѣнка противорѣчитъ собственнымъ его основнымъ началамъ и всему тому, что мы увидимъ дальше. Вся критика г. Соловьева клонится къ тому, чтобы доказать совершенное ничтожество отвлеченныхъ началъ, отдѣльно взятыхъ. Раціонализмъ, съ его точки зрѣнія, представляется только пустою формою, которая не въ состояніи дать никакого закона, а напротивъ, должна получать свой законъ извнѣ. Еслибы г. Соловьевъ, во что бы ни стало, хотѣлъ быть послѣдовательнымъ, онъ долженъ бы былъ доказывать, что выводы Канта совершенно несостоятельны, и что нравственность, также какъ и познаніе, должна получать свой законъ и содержаніе отъ религіи. Но увлеченный аргументаціею

Канта, онъ не хотѣлъ кривить душою и призналъ вѣрность его нравственной формулы, а съ этимъ признаніемъ сопряжены слѣдующія положенія: 1) что разумъ, отправляясь отъ самого себя, отъ своихъ собственныхъ отвлеченныхъ началъ, въ нравственныхъ вопросахъ приходитъ къ совершенно твердымъ выводамъ, которые служатъ мѣриломъ всякой нравственной истины; 2) что разумъ, для того чтобы вывести основаніе нравственныхъ истинъ, не нуждается ни въ какомъ мистическомъ познаніи. Въ предѣлахъ субъективной этики мѣсто для мистическаго познанія г. Соловьевымъ не указано. Во всякомъ случаѣ, оно можетъ быть только восполненіемъ, а не основаніемъ раціональной нравственности.

Посмотримъ теперь, какъ эти начала прилагаются къ этикѣ объективной.

III.

НАЧАЛА ОБЩЕЖИТІЯ.

Сообразно съ выведенною выше нравственною формулою, г. Соловьевъ высшею цѣлью практической дѣятельности полагаетъ организацію всѣхъ живыхъ существъ въ царство цѣлей, то есть, устройство нормальнаго общества. Вслѣдствіе этого, задача объективной этики заключается въ опредѣленіи условій этого нормальнаго общества, какъ высшаго практическаго идеала.

Замѣтимъ, что такая задача можетъ быть поставлена только обществу людей, а отнюдь не всѣхъ живыхъ существъ, какъ говоритъ г. Соловьевъ, и еще менѣе всѣхъ вещей, какъ послѣдовательно долженъ бы былъ сказать г. Соловьевъ. Животнымъ, растеніямъ и минераламъ идеальной цѣли указать нельзя.

Что касается до человѣческаго общества, то оно существуетъ на дѣлѣ; но какъ дѣйствительный фактъ, оно весьма далеко отъ идеала. Вслѣдствіе этого, эмпирическое воззрѣніе, отправляющееся исключительно отъ фактовъ, не признаетъ идеальныхъ цѣлей общежитія. Г. Соловьевъ весьма справедливо возражаетъ противъ такого взгляда, доказывая во первыхъ,

что общество въ извѣстной мѣрѣ есть произведеніе своей собственной сознательной дѣятельности, которая управляется цѣлями, и во вторыхъ, что развитіе общества еще не кончено, а потому будущее представляется не дѣйствительнымъ фактомъ, а идеаломъ, къ которому стремится общество.

Въ чемъ же состоитъ этотъ общественный идеалъ и чѣмъ онъ опредѣляется? Идеалъ, говоритъ г. Соловьевъ, указываетъ то, что должно быть, а слѣдовательно можетъ быть, ибо нелѣпо требовать невозможнаго; а такъ какъ должное вообще опредѣляется нравственнымъ началомъ, то всякій соціальный идеалъ заключаетъ въ себѣ примѣненіе нравственнаго начала къ существующему обществу. Такимъ образомъ, мы имѣемъ двое данныхъ. съ одной стороны, нравственное начало, какъ чисто разумное требованіе, съ другой стороны, дѣйствительное общество, какъ эмпирическій фактъ. Взятые въ отдѣльности, эти два элемента не удовлетворяютъ требованіямъ практическаго разума, ибо нравственное начало само по себѣ не дѣйствительно, а дѣйствительное общество само по себѣ не нравственно. Общественный же идеалъ указываетъ способъ ихъ взаимнодѣйствія: формальное нравственное начало, осуществляясь въ дѣйствительномъ обществѣ, должно сдѣлать его нормальнымъ, а само должно стать въ немъ дѣйствительнымъ; иными словами, сообщая ему идеальную форму, оно должно получить отъ него реальное содержаніе. А такъ какъ существуетъ одно только формальное требованіе нравственности, именно, чтобы всѣ составляли цѣль каждаго и каждый составлялъ цѣль всѣхъ, то и соціальный идеалъ можетъ быть только одинъ; разнообразіе идеаловъ зависитъ лишь отъ неполноты примѣненія нравственнаго требованія къ дѣйствительному обществу. Послѣднее состоитъ изъ различныхъ элементовъ, вслѣдствіе чего является возможность дать первенство тому или другому, упуская изъ виду остальные. Отсюда различные идеалы, изъ которыхъ каждый носитъ на себѣ отвлеченный характеръ

и представляетъ такимъ образомъ отвлеченное начало объективной нравственности (стр. 130—131).

Таково воззрѣніе г. Соловьева. Не легко объяснить себѣ, какимъ образомъ оно вяжется съ его основными взглядами. Мы имѣемъ тутъ два противоположныя начала, отвлеченно-общее и частное, одно дающее форму, другое—содержаніе общежитію. Въ силу принятой г. Соловьевымъ схемы, требуется свести эти противоположности къ единству, что̀ возможно сдѣлать, либо возводя ихъ къ единству основы, либо сочетая ихъ въ единствѣ цѣли. Здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ объ идеалѣ, умѣстенъ только послѣдній способъ. А такъ какъ содержаніе дѣятельности составляетъ именно разнообразіе цѣлей, то можно ожидать, что конечная цѣль будетъ соглашеніемъ этого разнообразія, при чемъ отвлеченно-общее начало дастъ форму для ихъ объединенія, то есть, нормальный способъ свести ихъ къ единству. Между тѣмъ, въ идеалѣ г. Соловьева выходитъ вовсе не то. У него частный элементъ совершенно исключается изъ конечной цѣли, которая полагается единственно отвлеченно-общимъ началомъ. Цѣль должна быть одна, говоритъ г. Соловьевъ; общество не можетъ имѣть заразъ двухъ опредѣляющихъ началъ, двухъ высшихъ цѣлей, двухъ господствующихъ интересовъ; оно не можетъ служить двумъ господамъ (стр. 149). Г. Соловьевъ объявляетъ даже нелѣпостью существованіе двухъ высшихъ цѣлей, и на этомъ основаніи требуетъ, чтобы высшая цѣль ничѣмъ не была ограничена, какъ будто высшая цѣль непремѣнно должна быть односторонняя и не можетъ состоять въ гармоническомъ сочетаніи всѣхъ отдѣльныхъ жизненныхъ цѣлей. Вслѣдствіе такого взгляда, частный элементъ теряетъ всякую самостоятельность; онъ низводится на степень страдательнаго орудія, или простаго средства для осуществленія отвлеченно-общаго закона.

Это воззрѣніе на общественный идеалъ, какъ на возможно полное осуществленіе нравственнаго закона въ дѣйствитель-

номъ мірѣ, не разъ появлялось въ исторіи философіи. Въ новѣйшее время его развивалъ Фихте, особенно во вторую эпоху своей дѣятельности, и притомъ съ какою неимовѣрною энергіею и послѣдовательностью! Что значатъ робкіе шаги г. Соловьева передъ этимъ исполинскимъ подвигомъ человѣческаго ума? За Фихте тѣмъ же путемъ шли Фридрихъ Шлегель и Шлейермахеръ. Г. Соловьевъ, самъ того не подозрѣвая, вмѣсто того чтобы подвергнуть критикѣ отвлеченныя начала и свести ихъ къ единству, неожиданно становится на сторонѣ отвлеченнѣйшаго изъ отвлеченныхъ началъ и идетъ по стопамъ отвлеченнѣйшихъ изъ отвлеченныхъ философовъ. Къ этому привело его добросовѣстное признаніе нравственной формулы Канта. Именно опираясь на эту формулу и признавая ее единственнымъ разумнымъ началомъ человѣческой жизни, Фихте и его послѣдователи поставили осуществленіе нравственнаго закона идеальною цѣлью человѣческаго развитія.

Не смотря однако на всю громадную силу ума и таланта, которая была положена на эти односторонніе попытки, онѣ остались тщетными, потому что это воззрѣніе противорѣчитъ природѣ вещей. Подобно тому какъ каждое отдѣльное лице составляетъ самостоятельное цѣлое и никогда не можетъ быть низведено на степень простаго средства, что̀ однако не мѣшаетъ общественному единству, слѣдуетъ признать, что и отдѣльныя сферы человѣческой жизни имѣютъ собственныя, самостоятельныя цѣли, а потому не могутъ и не должны быть низведены на степень простыхъ средствъ. Такъ, знаніе—само себѣ цѣль, а не только средство для осуществленія нравственнаго закона. Объ искусствѣ и говорить нечего; это признано всѣми, кто имѣетъ объ немъ понятіе. Наконецъ, даже матеріальныя наслажденія не могутъ считаться только средствомъ, но составляютъ отчасти и цѣль человѣческой жизни, ибо человѣкъ не есть чистый духъ, а имѣетъ матеріальную сторону, которая должна быть удовлетворена. Съ своей стороны, нравственный законъ вовсе не воспре-

щаетъ преслѣдованія этихъ цѣлей, лишь бы оно не нарушало нравственныхъ требованій. Какъ законъ формальный, онъ не опредѣляетъ содержанія дѣятельности, а подчиняетъ ее только извѣстной нормѣ и полагаетъ ей границы, изъ которыхъ она не должна выходить. Нравственный законъ говоритъ, что человѣкъ долженъ быть цѣлью, а не средствомъ; человѣкъ же имѣетъ разнообразныя стремленія и способности, которыя всѣ требуютъ удовлетворенія. И только это разнообразіе цѣлей даетъ полноту общественной жизни, тогда какъ обращеніе ихъ въ простыя средства для осуществленія отвлеченно-общаго закона наложило бы на общество мертвящую схему, которая сдѣлала бы его невыносимымъ для живаго человѣка.

Мало того: нравственный идеалъ не можетъ даже быть цѣлью общества, какъ цѣлаго. Прежде всего замѣтимъ, что самъ по себѣ, нравственный законъ вовсе не есть идеалъ; это—не цѣль, которая должна быть достигнута когда нибудь въ отдаленномъ будущемъ, а безусловное требованіе, имѣющее силу всегда и вездѣ. Исполненіе же этого закона, всегда и всѣми людьми, можно, пожалуй, назвать идеаломъ, но это—идеалъ неосуществимый на землѣ, ибо природа земнаго человѣка, какъ извѣстно, этого не дозволяетъ. Самъ г. Соловьевъ, какъ было приведено выше, говоритъ, что идеалъ указываетъ то, что должно быть, а слѣдовательно можетъ быть, ибо нелѣпо требовать невозможнаго; но онъ ограничился выраженіемъ требованія и не потрудился показать возможность его осуществленія. Другіе же, болѣе точные мыслители, которые ставятъ цѣлью человѣчества осуществленіе нравственнаго закона, прямо признаютъ, что къ этой цѣли можно только болѣе или менѣе приближаться, вслѣдствіе чего они полагаютъ эту цѣль въ безконечности, между тѣмъ какъ г. Соловьевъ считаетъ безконечное развитіе просто безсмыслицею (стр. 395). Во всякомъ случаѣ, эта задача можетъ быть

цѣлью лишь для отдѣльныхъ лицъ, а никакъ не для общества, ибо нравственное требованіе предъявляется именно лицу, какъ свободному существу, и самое исполненіе требуется отъ его свободы. Еслибы общество вздумало взять эту задачу въ свои руки и заставлять своихъ членовъ исполнять нравственный законъ, то этимъ самымъ уничтожилась бы нравственная свобода человѣка, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезла бы нравственность, которой необходимое условіе заключается въ свободѣ. Это была бы ужаснѣйшая тиранія, какую можно себѣ представить. Къ этому, волею или неволею, приходятъ всѣ мыслители, которые ставятъ осуществленіе нравственнаго закона задачею общества, въ томъ числѣ, какъ увидимъ, и г. Соловьевъ, хотя онъ, съ весьма похвальнымъ намѣреніемъ, всячески старается согласить свое требованіе съ свободою лица

Г. Соловьевъ признаетъ личность и общественность, или общинность, какъ онъ выражается, двумя, хотя полярно противоположными, но равно необходимыми элементами всякаго общежитія. Одинъ изъ нихъ представляетъ содержаніе, другой форму или связь общежитія. Въ своей односторонности и исключительности, эти элементы другъ друга уничтожаютъ, и это ведетъ къ уничтоженію самаго общества. Поэтому, полнаго осуществленія, какъ общинности, такъ и индивидуализма, мы нигдѣ не находимъ; оно невозможно. Нормальное же общество можетъ возникнуть только изъ сочетанія обоихъ, что̀ даетъ отдѣльному лицу всеобщность идеи, а общественному началу полноту дѣйствительности. «Другими словами, говоритъ г. Соловьевъ, основное условіе нормальнаго общества заключается въ полномъ взаимномъ проникновеніи индивидуальнаго общиннаго начала, или во внутреннемъ совпаденіи между сильнѣйшимъ развитіемъ личности и полнѣйшимъ общественнымъ единствомъ, ибо только такое совпаденіе удовлетворяетъ формальному нравственному требованію, чтобы каждый былъ

цѣлью всѣхъ (начало индивидуализма) и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, чтобъ всѣ были цѣлью каждаго (начало общинности)» (стр. 135).

На слѣдующей страницѣ г. Соловьевъ опять повторяетъ, что въ нормальномъ обществѣ сильнѣйшая индивидуальность должна совпадать съ полнѣйшею общинностью, и что въ этомъ состоитъ существо свободной общинности, составляющей идеалъ общежитія. Но что означаютъ эти выраженія? Г. Соловьевъ передъ этимъ объяснялъ намъ, что сильнѣйшее развитіе индивидуальности ведетъ къ отрицанію общинности, а полнѣйшее развитіе общинности ведетъ къ отрицанію индивидуальности, что̀ впрочемъ ясно само по себѣ. Какимъ же образомъ эти начала теперь совмѣщаются, не ограничивая другъ друга, а напротивъ, развиваясь до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ? Что за чудо совершаетъ слово свободная общинность? Понятое такимъ образомъ, не есть ли это начало тоже самое, что квадратный кругъ, то есть, пустой звукъ, который долженъ ласкать слухъ читателя, не представляя ему никакого опредѣленнаго смысла?

Очевидно, что при крайнемъ развитіи одного изъ двухъ элементовъ, другой неизбѣжно долженъ обратиться въ призракъ. Читая нѣсколько строкъ далѣе, мы убѣждаемся, что именно это и происходитъ съ началомъ свободы. Г Соловьевъ возвращается къ вопросу. какимъ образомъ другія существа могутъ быть для меня цѣлью и я для нихъ? или какимъ образомъ чужое благо можетъ быть вмѣстѣ и моимъ? Этотъ вопросъ, говоритъ г. Соловьевъ, получилъ уже новое опредѣленіе; это благо «опредѣлилось уже какъ благо общественное, дающее содержаніе жизни и дѣятельности лицъ, подъ необходимымъ условіемъ ихъ единства, или какъ такое, относительно котораго всѣ суть одно. Этимъ устранено личное, субъективное начало нравственности въ его исключительности и отвлеченности,—личная нравственность признана лишь какъ внутренняя сторона нравственности общественной; этика субъек-

тивная признана какъ нераздѣльная составная часть этики объективной» (стр. 135).

И такъ, устраняется личное доброжелательство, личная любовь, самоотверженіе въ частной сферѣ; все должно быть сосредоточено на обществѣ, какъ единомъ цѣломъ. Этого требуетъ полнѣйшее развитіе общинности. Послѣдняя до такой степени мало допускаетъ развитіе индивидуальности, что она посягаетъ на самую внутреннюю, завѣтную ея святыню, на субъективную нравственность, которая отнынѣ лишается всякаго самостоятельнаго значенія и объявляется только внутреннею стороною нравственности общественной. Но вѣдь это значитъ уничтожить свободу въ самомъ ея корнѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожить и самую нравственность, которая немыслима безъ свободы. Безусловный нравственный законъ обращается именно къ лицу, къ его внутренней свободѣ, къ его совѣсти, и на него налагаетъ свои требованія, а не на безплотный призракъ общества, какъ цѣлаго. И человѣкъ никогда не въ правѣ отречься отъ безусловной самостоятельности своего личнаго нравственнаго сужденія. Какъ скоро онъ внутренній голосъ совѣсти превращаетъ въ органъ общественнаго сознанія или общественныхъ потребностей, такъ онъ перестаетъ быть свободнымъ, слѣдовательно и нравственнымъ существомъ. Онъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ источникъ всякой нравственности, ибо источникъ нравственности лежитъ не въ обществѣ, а во внутренней свободѣ лица. Общество имѣетъ свои цѣли и свои задачи, въ исполненіи которыхъ оно руководится также нравственнымъ закономъ; но область чистой нравственности есть область личная, гдѣ верховное рѣшеніе принадлежитъ не внѣшней власти, а внутренней свободѣ. Отсюда высокое значеніе свободы совѣсти. Она ограждаетъ лице отъ вторженія общества въ его внутреннюю жизнь. Поэтому субъективная этика никогда не можетъ быть устранена и замѣнена этикою объективною. Она составляетъ

самое основаніе объективной этики; послѣдняя является только ея восполненіемъ.

При такомъ взглядѣ на высшую цѣль человѣчества, полемика г Соловьева противъ того, что онъ называетъ отвлеченными началами объективной нравственности, можетъ вести лишь къ полному отрицанію свободы. Самостоятельность отдѣльныхъ сферъ отвергается; требуется ихъ безусловное подчиненіе общей нравственной цѣли. Эта полемика ведется опять въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны противъ началъ чисто экономическаго союза, представляющаго матеріальную сторону общественнаго быта, съ другой стороны противъ началъ чисто юридическаго союза, осуществляющаго въ себѣ формальный или отвлеченно-общій элементъ общежитія.

Г. Соловьевъ не разсматриваетъ однако экономическое общество, какъ союзъ, дѣйствительно существующій отдѣльно отъ другихъ. Его критика обращается противъ ученій, полагающихъ единственною цѣлью человѣчества матеріальное благосостояніе. Здѣсь онъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ соціалистовъ, хотя онъ мимоходомъ упоминаетъ и объ экономистахъ, которые стоятъ на той же почвѣ. По увѣренію г. Соловьева, коренной грѣхъ соціалистовъ состоитъ въ томъ, что они всю дѣятельность человѣка ограничиваютъ стремленіемъ къ матеріальнымъ благамъ. Хотя нѣкоторые изъ нихъ допускали нравственные интересы и давали даже въ своей системѣ извѣстное мѣсто религіи, но они видѣли въ ней не болѣе какъ придатокъ, или средство для осуществленія матеріальныхъ цѣлей. Съ ихъ стороны это было только непослѣдовательностью (стр. 142). Стараніе соціалистовъ слить духовное общество съ экономическимъ г. Соловьевъ называетъ даже нелѣпою попыткою, которая могла привести только къ комическимъ результатамъ (стр. 421 прим.).

Въ доказательство своего взгляда на сущность соціализма, онъ ссылается на провозглашеніе правъ матеріи послѣдователями

Сенъ-Симона. «Въ апоѳеозѣ матеріи, или внѣшняго природнаго начала, говоритъ г. Соловьевъ, выражается и все положительное значеніе и вмѣстѣ вся ограниченность соціализма. Матерія дѣйствительно имѣетъ права, и прямое, открытое ихъ признаніе стояло на очереди. Но провозглашать исключительно права природнаго начала, забывая о правѣ другихъ элементовъ существа человѣческаго, есть величайшая, неправда и безъ всякаго сомнѣнія, эта неправда составляетъ коренной грѣхъ соціализма» (стр 154—155).

Г. Соловьевъ весьма хорошо доказываетъ, что такого рода воззрѣніемъ не возвышается, а унижается человѣкъ, и что самое матеріальное благосостояніе, котораго ищутъ соціалисты, немыслимо безъ началъ права. Только во имя справедливости можно требовать болѣе равномѣрнаго распредѣленія жизненныхъ благъ, справедливость же есть начало юридическое, а не экономическое. Вслѣдствіе этого, оказывается логическая необходимость отъ экономическаго союза перейти къ союзу юридическому (стр. 145—152).

Вся эта полемика основана на какомъ то странномъ недоразумѣніи. Дѣйствительно, соціалисты устремляютъ свое вниманіе преимущественно на экономическую сторону общественнаго быта; но это происходитъ оттого, что здѣсь они видятъ главное зло, которымъ страдаютъ современныя общества. Французская революція разрушила старый порядокъ, провозгласила свободу и равенство; личная зависимость исчезла; всѣ граждане получили одинакія права передъ закономъ. Но что же изъ этого вышло? Улучшилось ли положеніе народной массы? Отвѣтомъ служатъ ужасающія картины бѣдствій рабочаго класса; онѣ показали всю ту бездну зла, которому подвергается современное человѣчество. Отсюда соціалисты заключили, что однихъ политическихъ реформъ недостаточно; нужны реформы экономическія. Но они предъявляли свои требованія не во имя стремленія къ матеріальнымъ благамъ, а во имя высшихъ правъ

человѣка.. Не одни только непослѣдовательные умы, а самые основатели школы, которые глубже другихъ взглянули на предметъ, не только выставляли на своемъ знамени высшія нравственныя начала, но возвѣщали даже новую религію. И какую? религію всеобщаго братства людей. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ развернуть Новое Христіанство Сенъ-Симона, которое этотъ зачинатель соціалистическаго движенія самъ признавалъ высшимъ своимъ произведеніемъ. И если ученики Сенъ-Симона провозгласили, въ видѣ догмата, возстановленіе матеріи, то они дѣлали это вовсе не потому, что они считали ее исключительнымъ предметомъ поклоненія, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, а потому что они видѣли въ ней начало, которое доселѣ было подавлено, но которое должно стоять на ряду съ другими Замѣчаніе г. Соловьева, что матерія дѣйствительно имѣетъ права, и что прямое, открытое ихъ признаніе стояло на очереди, есть полное оправданіе Сенъ-Симонистовъ. Точно также и формула Сенъ-Симонистовъ. «каждому по способности и каждой способности по ея дѣламъ», выражаетъ собою юридическое начало справедливости и весьма недалеко отстоитъ отъ той, которую, какъ увидимъ далѣе, предлагаетъ самъ г. Соловьевъ Даже коммунисты, самая крайняя изъ всѣхъ соціалистическихъ сектъ, во главѣ своего ученія ставятъ начало братства. Въ чемъ состоитъ ваша наука? спрашиваетъ Кабе Въ братствѣ. Какое ваше начало? братство. Въ чемъ состоитъ ваше ученіе? въ братствѣ. «Да, мы утверждаемъ, что братство содержитъ въ себѣ все, для мудрыхъ, также какъ и для пролетаріевъ, для Академіи, также какъ для мастерской; приложите братство ко всему, выведите изъ него всѣ его послѣдствія, и вы тѣмъ самымъ разрѣшите всѣ вопросы». Ученіе самого г. Соловьева опять же весьма недалеко отъ этой теоріи. Наконецъ, и Прудонъ подвергъ критикѣ существующій порядокъ не во имя матеріальныхъ цѣлей, а во

имя высшей правды, которая, по его мнѣнію, должна съ помощью его системы водвориться въ человѣчествѣ.

Грѣхъ соціализма, по крайней мѣрѣ въ высшихъ его проявленіяхъ, единственныхъ, имѣющихъ серіозное теоретическое значеніе, состоитъ вовсе не въ томъ, что онъ отвергаетъ нравственныя начала и ограничиваетъ цѣли человѣка матеріальнымъ благосостояніемъ, а напротивъ, въ томъ, что онъ, подобно г. Соловьеву, хочетъ подчинить нравственнымъ началамъ всю экономическую сферу, а это прямо ведетъ къ уничтоженію свободы человѣка. Экономическая область имѣетъ свои собственные законы, которые нельзя безнаказанно нарушать. Здѣсь, какъ замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ и г. Соловьевъ (стр. 149), по самому существу дѣла господствуетъ индивидуализмъ; здѣсь открывается поприще для личной свободы, для личной дѣятельности и для личныхъ отношеній. А такъ какъ съ этимъ связано все, что дорого человѣку, и свобода, и обезпеченность права, и огражденіе труда, и благосостояніе семейства, и прочность матеріальнаго быта, однимъ словомъ, вся совокупность частной жизни, составляющей неотъемлемую и неприкосновенную область лица, какъ разумно-свободнаго существа, то понятно, что всякое посягательство на эту сферу пробуждаетъ трепетъ во всѣхъ частяхъ общественнаго тѣла; понятно, что при появленіи соціализма, общество ополчается въ защиту своихъ вѣчныхъ основъ. Съ другой стороны, самый этотъ отпоръ возбуждаетъ ожесточенную вражду соціалистовъ, которые только въ разрушеніи существующаго общественнаго строя видятъ возможность осуществить свои идеалы. Братство превращается въ дикую ненависть, невинные мечтатели становятся свирѣпыми разрушителями, всякія высшія начала забыты; разнуздываются всѣ человѣческія похоти, которыя посылаются на смертный бой съ установленнымъ порядкомъ. Таковы явленія, которыя у насъ на глазахъ. Въ нихъ слѣдуетъ видѣть извращеніе соціализма, свидѣтельствующее объ его глубокомъ нравственномъ

упадкѣ, при чемъ однако нельзя не признать, что это извращеніе составляетъ только послѣдствіе радикальнаго противорѣчія между фантастическимъ идеаломъ и условіями дѣйствительнаго общества. На указаніе этого противорѣчія должна быть направлена научная критика. Полемика же г. Соловьева бьетъ совершенно мимо.

Если г. Соловьевъ хотѣлъ подвергнуть критикѣ исключительно экономическія начала, то надобно было обратиться не къ соціалистамъ, а къ экономистамъ. Послѣднихъ можно, пожалуй, найти виновными въ томъ, что изучая спеціальную науку, они имѣютъ въ виду именно ее, а не что нибудь другое. Однако и они не отвергаютъ высшихъ нравственныхъ началъ; они утверждаютъ только, что въ экономической области господствуютъ не нравственные, а экономическіе законы. За это на нихъ нападаютъ такъ называемые соціалисты каѳедры, которые, подобно г. Соловьеву, смѣшиваютъ нравственныя начала съ экономическими. Имѣетъ ли эта полемика какое нибудь серіозное основаніе, объ этомъ здѣсь не мѣсто говорить; мы полагаемъ, что въ ней нѣтъ ничего, кромѣ путаницы понятій. Мы упомянули объ ней, единственно потому что она представляетъ новое подтвержденіе факта, что теоретики соціализма вовсе не отвергаютъ нравственныхъ и юридическихъ началъ, а напротивъ, во имя этихъ началъ, хотятъ перестроить весь экономическій порядокъ, на которомъ зиждутся человѣческія общества.

Что г. Соловьевъ стоитъ на той же почвѣ, что у него господствуетъ тоже смѣшеніе понятій, какъ и у соціалистовъ, это видно изъ того рѣшенія вопроса, на которое онъ указываетъ. Примиреніе противорѣчія между личнымъ и общественнымъ началомъ, говоритъ онъ, «возможно только въ томъ случаѣ, если въ личности, помимо матеріальныхъ, внѣшнихъ интересовъ, будетъ находиться другое, чисто человѣческое начало, которое позволяетъ человѣку освободиться отъ влеченій внѣшней

природы, позволяетъ ему самому, добровольно и сознательно, ограничить свой субъективный интересъ въ пользу всѣхъ. Такое ограниченіе, какъ совершаемое свободно самимъ лицемъ, такое самоограниченіе лица очевидно не будетъ уже подавленіемъ личности, а напротивъ, проявленіемъ ея высшей, внутренней силы» (стр 153—154).

До сихъ поръ все идетъ отлично. Чего лучше, какъ предоставить нравственную дѣятельность на пользу ближняго свободному самоограниченію лица? Но мы читаемъ нѣсколько строкъ далѣе, и дѣло принимаетъ совершенно иной оборотъ. Во имя чего совершается это самоограниченіе? спрашиваетъ г. Соловьевъ Очевидно, не во имя интереса, а во имя долга. «Но мой долгъ есть право другихъ». Чужой интересъ, самъ по себѣ для меня нисколько не обязательный, становится для меня обязательнымъ, какъ признанное мною право. Отсюда опять необходимость перейти отъ матеріальной области интересовъ къ формальной области права, отъ экономическаго элемента общества къ элементу юридическому (стр. 154).

Тутъ очевидно происходитъ смѣшеніе нравственнаго долга съ юридическою обязанностью. Нравственный мой долгъ вовсе не есть право другихъ; это—внутреннее рѣшеніе моей совѣсти. Я нравственно обязанъ помогать бѣднымъ, но бѣдные не имѣютъ права ничего отъ меня требовать. Уже 1800 лѣтъ тому назадъ раздался голосъ, который говорилъ людямъ: «аще хощеши совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе и даждь нищимъ». Всякій, кто поступаетъ по этому наставленію, исполняетъ нравственный долгъ, обязанность идти къ возможно большему совершенству; но еслибы кто вздумалъ утверждать, что нищіе имѣютъ право на мое имѣніе, и еслибы общество, въ силу этого начала, вздумало установить законъ, принуждающій меня къ раздачѣ имѣнія нищимъ, то это было бы невыносимымъ притѣсненіемъ, и всякая свобода бы исчезла.

Совершенно иной характеръ имѣетъ долгъ въ об-

ласти права. Если я принялъ на себя долгъ въ юридическомъ смыслѣ, напримѣръ уплату извѣстной суммы денегъ, и не исполняю своего обязательства, то меня могутъ къ этому принудить, могутъ продать мое имѣніе, пожалуй даже посадить меня въ тюрьму, и никто не сочтетъ это за беззаконное притѣсненіе Напротивъ, такой законъ признается ограниченіемъ свободы.

Повидимому, г. Соловьевъ не совсѣмъ себѣ выяснилъ тотъ фактъ, что право сопровождается принужденіемъ. Иначе онъ не указалъ бы на такого рода исходъ, какъ на высшее осуществленіе свободы. Свободное самоограниченіе въ пользу другихъ давно извѣстно людямъ. Само Божество сходило на землю, чтобы проповѣдывать его слабому человѣчеству. Бо́льшаго авторитета мы въ будущемъ, конечно, не дождемся. А между тѣмъ, разрѣшенія экономическихъ задачъ отъ этого не послѣдовало. Люди сохранили свою свободу, но сохранили и неразрывно связанное съ нею право слѣдовать, по своему изволенію, какъ нравственнымъ требованіямъ, такъ и внушеніямъ эгоизма Иное дѣло, еслибы нравственное предписаніе превратилось въ юридическое. Былъ ли бы черезъ это подавленъ эгоизмъ, въ этомъ позволительно сомнѣваться; но навѣрное была бы подавлена свобода, а вмѣстѣ съ свободою исчезла бы и самая нравственность. Принудительная нравственность есть безнравственность, ибо она отрицаетъ то условіе, которое даетъ ей возможность существовать.

Такое смѣшеніе права съ нравственностью тѣмъ менѣе оправдывается, что далѣе г. Соловьевъ, переходя отъ экономическаго общества къ юридическому, даетъ праву чисто отрицательное значеніе. Г. Соловьевъ опредѣляетъ право какъ свободу, обусловленную равенствомъ (стр. 165), опредѣленіе далеко не точное, ибо не только возможно, но и въ дѣйствительности вездѣ существуетъ право и взаимное признаніе правъ при неравенствѣ лицъ. Правда, г. Соловьевъ оговаривается ниже,

что равенство можетъ относиться лишь къ тому, что у всѣхъ есть общаго, а именно, къ тому, что всѣ одинаково суть свободныя существа. Но правомъ опредѣляются не только свойства лицъ, какъ свободныхъ существъ, а также и множество другихъ отношеній, зависящихъ отъ различія пола, возраста, общественнаго положенія и т. д., слѣдовательно, невозможно утверждать, въ видѣ общаго начала, что право непремѣнно обусловливается равенствомъ. Какъ бы то ни было, но г. Соловьевъ признаетъ, что право выражаетъ собою только отрицательную сторону нравственнаго закона, требованіе, чтобы лице не служило только средствомъ для другаго Положительная же сторона нравственности, содѣйствіе другимъ и соединеніе цѣлей, остается внѣ его сферы (стр. 167) Поэтому и справедливость, которая соотвѣтствуетъ принципу права въ природѣ человѣка и представляетъ низшую степень добродѣтели, ограничивается отрицательнымъ требованіемъ никого не обижать (neminem laedere), тогда какъ высшая и положительная степень добродѣтели дается въ симпатіи или любви, въ силу которой каждый не ограничиваетъ себя другимъ, а соединяется внутренно съ другимъ, имѣя въ немъ свою положительную цѣль (стр. 168)

Такое пониманіе права, какъ чисто отрицательнаго отношенія, встрѣчается не разъ въ исторіи мысли. Между прочимъ Шопенгауеръ, которымъ повидимому руководился г. Соловьевъ въ развитіи своихъ юридическихъ понятій, прямо говоритъ, что положительное понятіе есть неправда, то есть, вторженіе въ область чужой воли, а право является только какъ отрицаніе неправды. Но такой взглядъ опровергается уже самымъ опредѣленіемъ права. Право есть явленіе свободы, а свобода въ юридической области есть начало совершенно положительное, ибо изъ нея вытекаютъ и собственность и обязательства. Что право не ограничивается отрицательнымъ предписаніемъ никого не обижать, ясно изъ существованія договоровъ, которые имѣютъ въ виду соединеніе воль и цѣлей.

Въ другомъ мѣстѣ г Соловьевъ признаетъ однако за справедливостью и положительное значеніе, выражающееся въ формулѣ «воздавать каждому свое» (suum cuique tribuere). Но въ этомъ положительномъ значеніи, по увѣренію г. Соловьева, справедливость «очевидно ничто иное какъ форма любви и форма совершенно необходимая»(!). Основаніе, въ силу котораго мы дѣлаемъ добро другимъ, есть любовь, но способъ приложенія не опредѣляется любовью, какъ безусловнымъ началомъ, а зависитъ отъ неравнаго достоинства лицъ. Это и есть равенство пропорціональное, начало справедливости, которая такимъ образомъ является формою любви (стр 192).

И тутъ нельзя не видѣть совершеннаго извращенія обоихъ началъ. Формула. «воздавать каждому свое» есть требованіе чисто юридическое, а отнюдь не приложеніе нравственнаго начала любви. Это явствуетъ изъ самаго анализа главнаго, заключающагося въ ней понятія. Свое есть то, что принадлежитъ лицу, а то, что принадлежитъ лицу, опредѣляется правомъ, а не любовью. Слѣдовательно, эта формула вытекаетъ прямо изъ юридическаго начала. Можно оказать полную справедливость лицу, къ которому мы не питаемъ ни малѣйшей любви. Достаточно пойти въ судъ, чтобы въ этомъ убѣдиться. Съ своей стороны, любовь отнюдь не руководится справедливостью, она отдаетъ себя не по заслугамъ, а помимо заслугъ. Наибольшей любви требуютъ нерѣдко именно тѣ, которые всего менѣе ее заслуживаютъ. Держась теоріи г. Соловьева, слѣдовало бы сказать, что человѣкъ имѣетъ право на милосердіе Божіе, и что Богъ, спасая его, воздаетъ ему должное. Нечего и гововить, что христіанство, столь глубоко понимающее начало любви, смотритъ на это совершенно иначе.

Впрочемъ, на другой страницѣ,самъ г. Соловьевъ признаетъ, что справедливостью опредѣляется «не столько внутреннее состояніе существа, какъ въ любви, сколько способъ его дѣятельности, или его внѣшнихъ отношеній, могущихъ подчиняться

опредѣленному внѣшнему закону, такъ что если нельзя обязать человѣка имѣть любовь, то можно и должно требовать отъ него, чтобы онъ дѣйствовалъ справедливо»(стр. 194). Но не значитъ ли это признать, что эти два начала совершенно разнородны? Къ сожалѣнію, у автора на разныхъ страницахъ встрѣчаются мысли, которыя иногда трудно согласить.

Но оставимъ пока любовь въ сторонѣ и займемся юридическимъ началомъ Соціалисты являлись у г. Соловьева представителями отвлеченнаго экономическаго принципа, и противъ нихъ онъ велъ свою полемику. Кто же является представителемъ отвлеченнаго права? Здѣсь мы встрѣчаемъ уже не какое либо теоретическое ученіе, а живой союзъ—государство. Достаточно этого сопоставленія, чтобы показать всю искусственность этой схемы. Отдѣльнаго или отвлеченнаго экономическаго общества, которое г. Соловьевъ почему то называетъ земствомъ, онъ не могъ найти въ дѣйствительности, ибо экономическое общество всегда и вездѣ управлялось и управляется началами права. Безъ нихъ экономическія отношенія между людьми совершенно немыслимы. Поэтому тамъ пришлось полемизировать не противъ чего нибудь дѣйствительнаго, а противъ утопій; да и тѣ надобно было понять одностороннимъ образомъ, для того чтобы сдѣлать ихъ предметомъ полемики. Въ области же права г. Соловьевъ нашелъ дѣйствительный союзъ, государство, устанавливающее и охраняющее право между своими членами. Здѣсь оказался реальный предметъ для критики, которую г. Соловьевъ и направляетъ противъ государства, стараясь показать всю недостаточность лежащихъ въ основаніи его началъ

Однако и тутъ пришлось представить дѣло въ совершенно невѣрномъ видѣ. Государство у г. Соловьева является чистымъ осуществленіемъ отвлеченнаго права. Оно представляетъ собою только отрицательное единство. Оно не требуетъ, чтобы люди другъ другу помогали, а только чтобы они не обижали другъ друга. Оно признаетъ свободу лицъ, но не полагаетъ

имъ никакой общей цѣли. Лица соединяются здѣсь не въ положительныхъ своихъ стремленіяхъ, а лишь въ общей границѣ своихъ правъ. У нихъ нѣтъ ничего общаго, кромѣ закона (стр. 167—169). Правда, въ одномъ мѣстѣ, г. Соловьевъ говоритъ, что государство имѣетъ цѣлью общую пользу, но онъ приводитъ это начало единственно съ тѣмъ, чтобы показать всю его несостоятельность. Общая польза, по мнѣнію г. Соловьева, была бы дѣйствительностью, еслибы интересы всѣхъ людей были между собою согласны; но такъ какъ этого нѣтъ, то общая польза есть противорѣчащее себѣ начало Вслѣдствіе этого, государству остается только держаться интересовъ большинства. Однако и послѣдніе между собою несогласны. Исходя отъ интереса, необходимо допустить столько партій, сколько есть различныхъ интересовъ въ обществѣ, а такъ какъ государство не можетъ всѣхъ ихъ удовлетворить, то ему остается только, отказавшись отъ всякаго положительнаго содѣйствія, разграничить эти интересы, не дозволять имъ уничтожать другъ друга, и тѣмъ сдѣлать возможнымъ совмѣстное ихъ существованіе. Это и есть настоящая его цѣль (стр 159) Но такой чисто отрицательный порядокъ представляетъ лишь формальное условіе нормальнаго общества, не давая ему никакого содержанія. Этимъ самымъ обнаруживается недостаточность государства и необходимость восполненія его высшимъ, нравственно-религіознымъ союзомъ, церковью, отъ котораго оно должно получить и положительное содержаніе и безусловный законъ (стр. 168—170, 179 и слѣд.)

Теорія чисто юридическаго государства, не имѣющаго иной цѣли, кромѣ охраненія права, была нѣкоторое время довольно распространена въ наукѣ. Ее можно найти и у Шопенгауера, которымъ опять, повидимому, вдохновлялся г. Соловьевъ, но котораго авторитетъ въ этихъ вопросахъ не имѣетъ рѣшительно никакого вѣса. Это ученіе было произведеніемъ односторонняго индивидуалистическаго взгляда на задачи обществен-

ной жизни. Но оно давно оставлено всѣми, и теоріею, и практикою, и философами и законовѣдами Самъ г. Соловьевъ, въ другомъ мѣстѣ, указываетъ на то, что отвлеченная философія, въ лицѣ высшаго своего представителя, Гегеля, видитъ въ государствѣ полное объективное осуществленіе абсолютной идеи (стр. 404—405) Но если такъ, то нельзя утверждать, что отвлеченному раціонализму соотвѣтствуетъ государство, какъ представитель формальнаго или отвлеченнаго принципа права. Раціональная философія признаетъ въ немъ, напротивъ, конкретный союзъ, осуществляющій всѣ человѣческія цѣли, на сколько онѣ осуществимы общественнымъ началомъ. Тоже воззрѣніе раздѣляется и юристами. Что касается до практики, то она никогда и не держалась инаго взгляда. Дѣйствительное государство, съ первыхъ временъ своего существованія и до нашихъ дней, никогда не было чисто юридическимъ союзомъ и никогда не смотрѣло на себя, какъ на таковой. Государство всегда заботилось объ общихъ интересахъ народа. Оно учреждаетъ или поддерживаетъ школы, даетъ матеріальныя средства религіознымъ обществамъ, строитъ дороги, заводитъ благотворительныя учрежденія, охраняетъ народное здравіе, содѣйствуетъ развитію промышленности и торговли, однимъ словомъ, кромѣ права и суда, всегда и вездѣ существовала и существуетъ обширнѣйшая отрасль государственной дѣятельности, называемая администраціею и имѣющая задачею управленіе общественными интересами.

При этомъ, государство вовсе не находитъ особеннаго затрудненія въ выдѣленіи общаго интереса изъ частныхъ. Нужна значительная доля ложной логической казуистики для того, чтобы отрицать возможность существованія общей пользы, на томъ только основаніи, что частные интересы другъ другу противорѣчатъ. Сама логика говоритъ намъ, что различія не исключаютъ единства, также какъ и наоборотъ, единство не исключаетъ различій. Практика же въ ежедневныхъ наглядъ-

ныхъ примѣрахъ доказываетъ намъ полную возможность совмѣстнаго существованія обоихъ началъ. Возьмемъ, напримѣръ, пути сообщенія, которые состоятъ въ общемъ пользованіи и представляютъ собою извѣстный общественный интересъ. Каждый житель, безъ сомнѣнія, желаетъ, чтобы дорога была проведена тамъ, гдѣ ему удобнѣе; но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что нельзя строить дорогъ Точно также изъ различія взглядовъ на преподаваніе отнюдь не слѣдуетъ, что нельзя учреждать университеты. Простой здравый смыслъ, при обсужденіи общественныхъ дѣлъ, ежедневно находитъ возможность, путемъ сдѣлокъ и соглашеній, примирять противоположные взгляды и выводить изъ нихъ нѣчто общее, болѣе или менѣе удовлетворяющее всѣхъ благоразумныхъ людей Партіи же въ государствѣ, по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ онѣ имѣютъ серіозное политическое значеніе, основаны не на частныхъ интересахъ, а на различномъ пониманіи общихъ интересовъ, чѣмъ самымъ онѣ свидѣтельствуютъ о существованіи послѣднихъ

Почему же г. Соловьевъ, при своемъ несомнѣнномъ дарованіи, вопреки логикѣ, вопреки наукѣ, вопреки практикѣ, вопреки очевиднымъ фактамъ, вопреки здравому смыслу, утверждаетъ, что общая польза есть призракъ и что государство можетъ только разграничивать интересы, мѣшая имъ вредить другъ другу, а отнюдь не содѣйствовать имъ положительнымъ образомъ? Потому что безъ этого вся его схема должна рушиться. Мы видимъ здѣсь живой примѣръ чисто логической послѣдовательности философской мысли, которая, отправившись отъ ложнаго основанія, не останавливается ни передъ какимъ, даже самымъ нелѣпымъ послѣдствіемъ. Ратуя противъ отвлеченныхъ началъ, и стараясь свести ихъ къ единству мистической основы, г. Соловьевъ и на почвѣ общественной жизни видитъ все отвлеченія, которыя требуется связать. Онъ изобрѣлъ несуществующій на дѣлѣ отвлеченный экономическій

союзъ, земство, который онъ преслѣдуетъ въ лицѣ соціалистовъ. Затѣмъ ему понадобился другой, отвлеченно-юридическій союзъ, и для этого онъ избралъ государство, весьма основательно доказывая, что однимъ формальнымъ правомъ не проживешь, и что для общественной жизни нужны еще иныя начала. На бѣду, государство съ первыхъ временъ своего существованія было убѣждено въ совершенной правильности аргументаціи г. Соловьева, а потому оно никогда и не ограничивалось однимъ юридическимъ порядкомъ, а всегда имѣло въ виду цѣльную народную жизнь и вытекающіе изъ нея общіе интересы. Что же остается дѣлать? Остается закрыть глаза на дѣйствительность, уподобиться тѣмъ философамъ, которые не считаютъ нужнымъ даже знать о существованіи государственныхъ учрежденій, отвернуться отъ теоріи государственнаго права, забыть наконецъ самую логику, и ратовать противъ какого то никогда не существовавшаго и никѣмъ не признаннаго отвлеченнаго юридическаго государства, доказывая всю его несостоятельность и требуя отъ него, чтобы оно добровольно возвратилось въ лоно церкви и низвело себя на степень простаго орудія для исполненія указанныхъ ему свыше цѣлей. Но вѣдь такая философія ничто иное какъ воздушный замокъ, который можетъ служить развѣ только печальнымъ примѣромъ тѣхъ несообразностей, до какихъ могутъ доходить даже нерядовые умы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшимъ оружіемъ противъ философіи въ рукахъ людей, которые видятъ въ ней только пустословіе и считаютъ ее ветошью, давно сданною въ архивъ.

На этомъ пути къ подчиненію юридическаго начала мистическому и государства церкви встрѣчается однако еще затрудненіе, на этотъ разъ уже не въ фактической области, а въ собственныхъ мысляхъ автора. При изслѣдованіи субъективной этики оказалось, что чисто рациональнымъ путемъ выводится не право, о которомъ даже и не было упомянуто, а безуслов-

ный нравственный законъ. Г. Соловьевъ не только объявилъ себя удовлетвореннымъ этимъ выводомъ, но и поставилъ его верховною цѣлью всѣхъ человѣческихъ союзовъ. Почему же въ объективной этикѣ, совершенно неожиданнымъ для читателя образомъ, отвлеченно-раціональное начало осуществляется не въ видѣ отвлеченно-нравственнаго союза, а въ видѣ союза юридическаго, представляющаго только низшую, отрицательную степень нравственности? И почему нравственность, которая была выведена изъ чистаго разума, вдругъ относится къ области мистики и дѣлается достояніемъ церкви?

Г Соловьевъ объясняетъ это тѣмъ, что любовь, составляющая содержаніе нравственности, не можетъ найти полнаго приложенія ни въ области эмпирической, ни въ области раціональной, въ первой, потому что въ ней люди являются только какъ отдѣльныя, случайныя, преходящія существа, съ безконечно разнообразными эмпирическими цѣлями, во второй, потому что здѣсь наоборотъ, люди представляются только какъ безплотныя лица Первое не удовлетворяетъ любви, какъ всеобщему, безусловному закону, второе не соотвѣтствуетъ любви, какъ живой личной силѣ, между тѣмъ какъ требуется именно соединеніе того и другаго (стр. 181—182) Но почему же это соединеніе не можетъ быть достигнуто взаимнодѣйствіемъ обоихъ началъ, восполненіемъ ихъ другъ другомъ? Любовь, какъ живая сила, составляетъ естественное свойство человѣка, раціональное же начало возводитъ это свойство въ безусловный законъ, чего же болѣе? Никакой необходимости третьяго начала отсюда нельзя вывести, и если г. Соловьевъ, въ противорѣчіе съ предъидущими своими выводами, изъемлетъ нравственность изъ области раціонализма и относитъ ее къ области мистики, оставивъ первому одно отрицательное начало права, то это—рѣшительно ничѣмъ не оправданное заключеніе

Для того чтобы показать отношеніе религіи къ нравственности и въ особенности къ той ея формѣ, которая проявляется

въ раціонализмѣ, надобно было довести до конца критику нравственнаго ученія Канта и разсмотрѣть вытекающіе изъ нея постулаты Бога и безсмертія. Тогда дѣйствительно оказалось бы, что если живая любовь къ ближнимъ дается намъ въ эмпирической области, то живая любовь къ Богу совершенно выходитъ изъ предѣловъ этой области, а такъ какъ разумъ, съ своей стороны, только указываетъ законъ, а не установляетъ живаго общенія, то оказалась бы необходимость третьей, религіозной сферы, составляющей не единственное основаніе, а необходимое восполненіе двухъ первыхъ. Но г. Соловьевъ всего этого не сдѣлалъ, а предпочелъ однимъ взмахомъ пера изъять совершенно нравственность изъ области раціонализма, послѣ того какъ самъ же онъ передъ этимъ выводилъ ее изъ раціонализма.

Съ другой стороны, при изслѣдованіи началъ субъективной нравственности, надобно было показать отношеніе ея къ праву, что опять не сдѣлано. А между тѣмъ, въ собственной критикѣ г. Соловьева имѣется для этого достаточно данныхъ. При разборѣ эмпирическихъ началъ субъективной этики обнаружилось, что въ ней существуютъ два противоположные элемента, элементъ личный, эгоистическій, и элементъ общій, сочувствіе, или доброжелательство. Но такъ какъ эмпирическая область сама въ себѣ не содержитъ своего мѣрила, то для оцѣнки обоихъ элементовъ потребовалось возвести ихъ къ высшему, рациональному началу. Здѣсь общимъ мѣриломъ признанъ былъ безусловный нравственный законъ. Г. Соловьевъ на немъ остановился, не показавши, какимъ образомъ изъ этого закона вытекаетъ право. Между тѣмъ, при изслѣдованіи объективной этики оказалось, что и право есть выраженіе формальнаго, отвлеченно-общаго начала. А такъ какъ право, по вѣрному опредѣленію г. Соловьева, составляетъ узаконеніе личной свободы, такъ какъ сущность его заключается въ разграниченіи присвоенныхъ отдѣльнымъ лицамъ областей свободы, то оно

очевидно представляетъ собою формально-индивидуалистическое начало, въ противоположность чистой нравственности, въ которой выражается, напротивъ, общая связь лицъ.

И тутъ слѣдовательно, въ области раціональной этики, мы находимъ туже самую противоположность, какую мы встрѣтили въ этикѣ эмпирической. Право соотвѣтствуетъ началу личнаго интереса, которому оно даетъ формальное опредѣленіе, нравственность же соотвѣтствуетъ началу сочувствія и любви, которое она возводитъ на степень безусловно общаго закона. А такъ какъ въ дѣйствительности эмпирическія и раціональныя начала, различающіяся въ теоріи, всегда существуютъ не въ отвлеченіи, а въ совокупности, то въ области объективной этики, согласно двойственному опредѣленію, мы получаемъ два противоположныхъ союза, одинъ съ преобладаніемъ индивидуалистическаго начала, другой съ преобладаніемъ отвлеченно-общаго или нравственнаго элемента. Первый союзъ есть гражданское общество, которое заключаетъ въ себѣ не одни экономическія отношенія, что̀ немыслимо, а экономическія отношенія, управляемыя правомъ, что́ совершенно возможно. Второй же союзъ есть церковь, въ которой нравственность связывается съ религіею, ибо отвлеченно-нравственное начало, опредѣляя съ одной стороны естественное чувство любви, съ другой стороны, по самой своей безусловности, возводитъ человѣка къ безусловному началу всего сущаго, къ Богу, и требуетъ живаго къ нему отношенія, которое и дается религіею Поэтому, отвлеченно-нравственный союзъ есть союзъ религіозный,— церковь. Самъ г Соловьевъ признаетъ за нимъ этотъ характеръ, когда онъ говоритъ, что «мистическій порядокъ самъ по себѣ хотя и содержитъ въ себѣ безусловное основаніе нравственнаго закона, но не даетъ мѣста для его практическаго осуществленія». Здѣсь, по его мнѣнію, господствуетъ созерцаніе, и совершенно исключается дѣятельный, практическій элементъ (стр. 183). Противъ послѣдняго можно сдѣлать нѣкоторыя оговорки, но сущность

мысли, именно, что религіозный союзъ есть отвлеченно-нравственный союзъ, совершенно вѣрно.

И такъ, мы получаемъ въ объективной этикѣ два противоположныхъ союза, отвлеченно-общій и частный. Но требуется еще сведеніе ихъ къ единству, ибо они очевидно не могутъ стоять рядомъ, въ совершенной независимости другъ отъ друга Это верховное объединеніе общественной жизни совершается третьимъ союзомъ, возвышающимся надъ обоими, именно, государствомъ, которое является уже представителемъ живой совокупности общественныхъ интересовъ. Но государство не уничтожаетъ и не поглощаетъ въ себѣ другихъ союзовъ; оно оставляетъ имъ должную самостоятельность въ ихъ отдѣльныхъ сферахъ, сохраняя только за собою рѣшающій голосъ, всякій разъ какъ дѣло идетъ о совокупныхъ общественныхъ интересахъ. Этимъ установляется въ обществѣ единство, не полнымъ подчиненіемъ отдѣльныхъ сферъ одному верховному союзу и низведеніемъ остальныхъ на степень простыхъ средствъ, а гармоническимъ сочетаніемъ различныхъ жизненныхъ областей и признаніемъ должной самостоятельности каждой.

Эти выводы раціональной философіи вполнѣ подтверждаются опытомъ. Этимъ объясняется, почему государство есть верховный союзъ на землѣ, объясняется и соединеніе въ немъ всѣхъ общественныхъ интересовъ, и внѣшнее подчиненіе ему церкви, съ сохраненіемъ полной ея самостоятельности въ области нравственно-религіозной Однимъ словомъ, всѣ явленія жизни находятъ свое оправданіе въ этой теоріи.

Наконецъ, нельзя обойти молчаніемъ и четвертый союзъ, представляющій собою также соединеніе противоположныхъ элементовъ, юридическаго и нравственнаго, индивидуалистическаго и общественнаго. Этотъ союзъ, составляющій основу всѣхъ человѣческихъ обществъ, есть семейство, въ которомъ противоположныя начала, отвлеченно-общее и частное, находятся еще въ состояніи первоначальной слитности. Въ схемѣ г. Соловьева

для семейства не оказалось мѣста. Поэтому онъ объ немъ умалчиваетъ, только вскользь причисляя его къ экономическому обществу и ссылаясь въ примѣчаніи, въ видѣ доказательства, на филологическія изслѣдованія г. В. Миллера о языкѣ первобытныхъ Аріевъ (стр. 400). Это опять пріемъ, характеризующій ту излишнюю легкость, съ которою г. Соловьевъ относится къ общественнымъ вопросамъ. Семейство есть союзъ первостепенной важности, и въ естественномъ, и въ нравственномъ, и наконецъ, въ политическомъ отношеніи. Это—корень и основа всего человѣческаго общежитія Поэтому невозможно относиться къ нему такъ поверхностно, мимоходомъ причислить его къ экономическимъ учрежденіямъ и въ доказательство сослаться на филологическія изслѣдованія, можетъ быть весьма почтенныя, но не имѣющія рѣшительно никакого авторитета въ этомъ вопросѣ. Филологія можетъ дать нѣкоторыя указанія на счетъ воззрѣній первобытныхъ народовъ на семейныя отношенія; но чтобы опредѣлить, какое значеніе имѣетъ семейство въ человѣческихъ обществахъ и какое мѣсто оно въ нихъ занимаетъ, необходимо изслѣдовать его въ дѣйствительныхъ его проявленіяхъ.

Вмѣсто этихъ, совершенно правильныхъ выводовъ изъ признанныхъ самимъ г. Соловьевымъ началъ и изъ добытыхъ имъ результатовъ, мы встрѣчаемъ у него попытку доказать, что верховнымъ союзомъ въ человѣчествѣ должна быть церковь, а государство должно низойти на степень средства. Это именно то воззрѣніе, къ которому приходятъ мыслители, исходящіе отъ отвлеченно-общаго начала, и требующіе осуществленія его въ дѣйствительности, какъ безусловнаго закона, которому должно подчиниться все остальное. Таковы, какъ было уже указано выше, Фихте, Шлегель, Шлейермахеръ. Таково же было воззрѣніе средневѣковой католической церкви, воззрѣніе, которое она сохраняетъ и доселѣ, хотя тысячелѣтній опытъ доказалъ невозможность его осуществленія. Г. Соловьевъ очевидно становится на туже точку зрѣнія; но въ довершеніе противорѣчія, самъ проводя

это начало, онъ всѣми силами возстаетъ противъ того, что онъ называетъ отвлеченнымъ клерикализмомъ, или ложною теократіею. Послѣдуемъ за нимъ въ эту область.

Религіозный или мистическій элементъ въ человѣкѣ г. Соловьевъ выводитъ изъ общаго всѣмъ людямъ стремленія стать выше себя. Человѣкъ не хочетъ быть только человѣкомъ, а хочетъ быть всѣмъ въ единствѣ, или быть всеединымъ, то есть, Богомъ. Г. Соловьевъ утверждаетъ даже, что это несомнѣнный фактъ (стр. 170—171). Христіанское ученіе дѣйствительно приписываетъ первымъ людямъ желаніе быть «аки боги»; но оно видитъ въ этомъ первородный грѣхъ, отпаденіе отъ Бога. Напротивъ, г. Соловьевъ признаетъ это стремленіе божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, источникомъ всякой религіи и нравственности; а такъ какъ человѣкъ есть существо только потенціально безусловное, а Богъ есть существо дѣйствительно безусловное, то, по его мнѣнію, единственною цѣлью человѣка можетъ быть Богъ. Всѣ же внѣшнія и случайныя вещи, къ которымъ стремится человѣкъ природный, не могутъ быть настоящею его цѣлью, ибо онѣ не соотвѣтствуютъ присущему ему безусловному элементу (стр. 171—172). Г. Соловьевъ забываетъ при этомъ, что выше онъ ставилъ человѣку, какъ рациональному существу, сознающему безусловный законъ, другую безусловную цѣль, именно, осуществленіе этого закона во внѣшнемъ мірѣ, для чего и требуется единеніе существъ или установленіе нормальнаго общества. Здѣсь же, въ противорѣчіе съ предъидущимъ, единеніе существъ выводится не изъ присущаго человѣку закона, который онъ стремится осуществить во внѣшнемъ мірѣ, а изъ стремленія человѣка с т а т ь в с ѣ м ъ; а такъ какъ стать всѣмъ онъ можетъ только въ положительномъ взаимнодѣйствіи со всѣми другими, то отсюда проистекаетъ единеніе существъ, опредѣляемое безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, единеніе, основанное психологически на чувствѣ любви и осуществляющее собою положительную часть

общей нравственной формулы. Это и есть общество мистическое, или церковь (стр. 172).

Полагаемъ, что стать всѣмъ столь же мало возможно цѣлому обществу, какъ и отдѣльному человѣку. Въ этомъ отношеніи, между тѣмъ и другимъ нѣтъ ни малѣйшей разницы. Стремленіе совокупными силами достигнуть небесъ можетъ повести развѣ только къ вавилонскому столпотворенію, а никакъ не къ образованію церкви. Покинувъ раціональную почву, г. Соловьевъ хочетъ замѣнить ее мистикою. Но эта замѣна выходитъ не совсѣмъ удачною. Противъ перваго, чисто человѣческаго начала, можно было спорить, но оно было ясно. Здѣсь же мы вступаемъ въ область, гдѣ за отсутствіемъ всякихъ ясныхъ понятій рождаются самыя неимовѣрныя преувеличенія

Однако и мистика, по признанію г. Соловьева, можетъ быть отвлеченною, именно, когда она ставитъ себя какъ исключительное начало, въ противоположность чисто человѣческимъ элементамъ. Этимъ способомъ получается Богъ внѣшній человѣку и природѣ, Богъ исключительно въ себѣ замкнутый. А такъ какъ, въ качествѣ безусловнаго начала, Божество не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другаго, то здѣсь необходимо является отрицательное его отношеніе къ человѣческому и природному началу, къ разуму и матеріи. Понимаемое такимъ образомъ божественное начало стремится къ полному ихъ поглощенію и уничтоженію, и если онъ довольствуется только порабощеніемъ, то это не болѣе какъ непослѣдовательность. Въ этомъ и состоитъ отвлеченный клерикализмъ, или ложная теократія, полнѣйшимъ представителемъ которой г. Соловьевъ считаетъ западную католическую церковь. Здѣсь не допускается ни свобода разума, ни свобода совѣсти, а чувственный элементъ признается зломъ (стр. 173—174)

И въ этихъ мысляхъ г. Соловьева мы находимъ значительную неясность. Если есть форма абсолютнаго, которая не допускаетъ самостоятельности отдѣльныхъ существъ, то это имен-

но понятіе о Богѣ, присущемъ міру, ибо черезъ это все нисходитъ на степень его проявленій. Богъ же внѣшній міру, именно вслѣдствіе того, что онъ находится внѣ міра, допускаетъ его существованіе рядомъ съ собою. Въ этомъ весьма легко убѣдиться, сравнивши пантеистическія воззрѣнія съ деизмомъ, какъ въ религіозной области, такъ и въ философской. Гдѣ признается бо̀льшая самостоятельность отдѣльныхъ существъ, въ христіанскомъ ли міросозерцаніи, исповѣдующемъ Бога отдѣльнаго отъ міра, или въ индѣйскомъ пантеизмѣ, сливающемъ ихъ въ одно? Тоже самое мы видимъ и въ философскихъ системахъ. Пантеизмъ Спинозы или Шопенгауера ведетъ къ полному поглощенію отдѣльныхъ существъ, которыя понимаются только какъ явленія единой субстанціи, или даже просто какъ призраки, между тѣмъ какъ въ деизмѣ Лейбница отдѣльныя существа сохраняютъ свою самостоятельность. Поэтому нельзя упрекать въ непослѣдовательности католическую церковь за то, что она стремилась только къ подчиненію себѣ свѣтскихъ элементовъ, а не къ совершенному ихъ отрицанію. Бо̀льшаго эта система не требуетъ.

Но возставая противъ ложной теократіи, г. Соловьевъ, съ другой стороны, не допускаетъ и отдѣленія духовной области отъ свѣтской. Онъ всѣми силами ратуетъ противъ извѣстной формулы. «свободная церковь въ свободномъ государствѣ», утверждая, что она выражаетъ собою неосуществимое требованіе, ибо эти два союза, церковь и государство, «не суть двѣ отдѣльныя, другъ отъ друга независимыя сферы, а только двѣ стороны, или точнѣе, двѣ степени одной и той же сферы, именно, сферы практической, нравственной или общественной». Всѣ члены даннаго общества одинаково принадлежатъ церкви и государству; поэтому невозможно допустить, чтобы они заразъ подчинялись двумъ безусловнымъ правиламъ или имѣли въ виду двѣ верховныя цѣли. Если государственное начало, то есть, формальная справедливость, будетъ принятоза верховное правило,

то любовь, по мнѣнію г. Соловьева, потеряетъ всякое объективное и общественное значеніе, между тѣмъ какъ по принципу церкви, одна любовь имѣетъ безусловное значеніе, справедливость же является какъ нѣчто неполное, несовершенное, радикально недостаточное, даже какъ величайшая неправда. А такъ какъ оба принципа одинаково примѣняются ко всякому дѣйствію воли, то каждый человѣкъ безпрерывно находился бы между двумя несовмѣстимыми началами, что очевидно невозможно признать нормальнымъ. «Нельзя же въ самомъ дѣлѣ, говоритъ г Соловьевъ, серьозно предполагать такое раздѣленіе духовной и свѣтской сферы, по которому я долженъ бы былъ къ одному и тому же человѣку относиться въ качествѣ христіанина по принципу безусловной любви, и въ качествѣ гражданина по принципу формальной справедливости; нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы я могъ дѣйствительно любить по христіански, какъ ближняго, того самаго человѣка, котораго я въ качествѣ судьи посылаю на висѣлицу» (стр. 174—176).

Г. Соловьевъ идетъ еще далѣе. «Кто придаетъ дѣйствительно безусловное значеніе божественному началу, продолжаетъ онъ, тотъ не можетъ допускать, какъ равноправное съ нимъ, какое нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему». Извѣстное изреченіе Христа: «воздавайте Кесарево Кесарю,» г. Соловьевъ объясняетъ тѣмъ, что Кесарь въ то время былъ язычникъ и стоялъ внѣ церкви, къ Кесарю, стоящему въ церкви, оно, по его мнѣнію, не относится «Кто не признаетъ дѣйствительной безусловности божественнаго начала, тотъ значитъ не признаетъ его совсѣмъ, ибо Богъ не можетъ быть частью,—онъ, по понятію своему, есть единое все». Но для непризнающаго божественнаго начала нѣтъ повода давать церкви какое бы то ни было мѣсто въ человѣческомъ обществѣ; онъ необходимо стремится къ полному ея упраздненію Это и есть, по мнѣнію г. Соловьева, истинный смыслъ формулы: «свободная церковь въ свободномъ государствѣ». Она означаетъ,

что гражданское общество стремится къ уничтоженію церкви, но еще недостаточно для этого сильно. Такимъ образомъ, эта формула «не выражаетъ собою никакого принципа, а есть лишь практическая непослѣдовательность, столь же неустойчивая исторически, какъ и логически» (стр 177).

Отсюда г. Соловьевъ выводитъ, что если совмѣстное существованіе этихъ двухъ союзовъ, какъ независимыхъ другъ отъ друга, немыслимо, то необходимо внутреннее ихъ соглашеніе, при чемъ значеніе верховнаго начала должно принадлежать божественному элементу, по самому его безусловному характеру; мірской же элементъ долженъ подчиняться, какъ необходимое и законное средство, какъ орудіе и среда для осуществленія единой божественной цѣли. Г. Соловьевъ, неизвѣстно почему, называетъ это подчиненіе свободнымъ и этому отношенію даетъ названіе свободной теократіи (стр. 176—178).

Въ самомъ дѣлѣ, о какой свободѣ можетъ тутъ быть рѣчь, и чѣмъ отличается эта система отъ той ложной, средневѣковой теократіи, противъ которой возставалъ г. Соловьевъ? Свобода есть тамъ, гдѣ есть самобытная цѣль; простому же орудію, или средству, никто никогда не приписывалъ свободы. Въ этомъ г. Соловьевъ могъ бы убѣдиться изъ собственнаго своего анализа нравственнаго закона, который объявляетъ человѣка цѣлью, а не средствомъ, именно потому что онъ свободное существо. Какъ скоро признается, что рядомъ съ религіознымъ началомъ ничто не должно имѣть самостоятельнаго значенія, такъ свобода исчезаетъ. Но не есть ли это то самое, противъ чего авторъ ополчался лишь нѣсколько страницъ выше, когда онъ о Богѣ исключительномъ и въ себѣ замкнутомъ говорилъ, что «въ качествѣ безусловнаго, онъ не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другаго»? Право, не дурно иногда заглядывать назадъ и посмотрѣть, что тамъ написано. Ту свободу, которую проповѣдуетъ г. Соловьевъ, свободу подчиненія, признавали и средневѣковые богословы и признаетъ даже орденъ іезуитовъ,

котораго члены свободно отдаютъ себя въ руки своего принципала, сами нисходя на степень средствъ, или орудій Въ средніе вѣка папы никогда сами не употребляли насилія; они только приказывали и ослушниковъ отлучали отъ церкви, подданные же свободно возставали противъ отлученныхъ князей и низлагали ихъ, какъ недостойныхъ. Генрихъ IV не связанный привезенъ былъ къ Каноссу, а пришелъ туда по собственному изволенію. Правда, не допускалась ни свобода мысли, ни свобода совѣсти; но вѣдь божественное начало, по признанію г. Соловьева, по существу своему, не можетъ допускать ничего другаго рядомъ съ собою, и все должно низводить на степень средства, или орудія. Когда средневѣковые католическіе богословы строили свою систему, они употребляли совершенно тѣже доводы, какъ и г Соловьевъ; они также утверждали, что земная цѣль, какъ низшая, должна подчиняться высшей, небесной Они даже не шли такъ далеко, какъ г. Соловьевъ, ибо не отнимали у земнаго бытія значенія цѣли, тогда какъ г. Соловьевъ прямо низводитъ его на степень средства. И когда онъ при этомъ утверждаетъ, что такимъ воззрѣніемъ «полагается совершенная самостоятельность этихъ двухъ порядковъ, такъ какъ они существуютъ съ одинакою необходимостью», то это значитъ произносить слова, которымъ противорѣчитъ смыслъ, ибо средствомъ называется именно то, что лишено всякаго самостоятельнаго значенія. Бо̀льшая крайность взглядовъ г. Соловьева въ сравненіи съ средневѣковыми католическими богословами, обнаруживается и въ софистическомъ толкованіи упомянутаго выше изреченія Христа, которое даже Иннокентій III-й и Ѳома Аквинскій не объясняли, какъ относящееся единственно къ язычникамъ, а признавали общимъ для всѣхъ. За что же онъ такъ ополчался противъ отвлеченнаго клерикализма и ложной теократіи?

Мы позволимъ себѣ возразить противъ самыхъ основаній этого ученія. Религіозное начало не можетъ быть всѣмъ во

всемъ, ибо это было бы нарушеніемъ нравственнаго закона и посягательствомъ на священнѣйшія права человѣка. Внѣшнія отношенія людей, какъ частныя, такъ и общественныя, управляются правомъ; но право сопровождается принужденіемъ, а религіозное начало несовмѣстно съ принужденіемъ. Слѣдовательно, вся область внѣшнихъ отношеній, или внѣшней свободы, необходимо должна быть независимою отъ религіи. Область, гдѣ можетъ владычествовать послѣдняя, есть внутренняя свобода человѣка, его совѣсть; какъ же скоро религія выходитъ изъ этого святилища и хочетъ подчинить себѣ внѣшнюю свободу, обративъ ее въ орудіе, или средство, она становится тираніею И если это вѣрно въ приложеніи ко всякому человѣческому обществу, даже самому совершенному, ибо это вытекаетъ изъ самаго существа предмета, то что же сказать о всѣхъ существующихъ обществахъ, гдѣ рядомъ, подъ одною властью и подъ однимъ закономъ, живутъ люди съ совершенно противоположными религіозными убѣжденіями? Еслибы для каждаго изъ нихъ религія была всѣмъ во всемъ, еслибы каждый старался обратить другаго въ средство для своей религіозной цѣли, то общежитіе сдѣлалось бы невозможнымъ. Слѣдовательно, волею или неволею, приходится имѣть два закона, одинъ внутренній, а другой внѣшній, и стараться, по возможности, ихъ согласить.

Въ сущности, это соглашеніе вовсе не такъ трудно, какъ увѣряетъ г Соловьевъ. Непонятно, почему судья не можетъ, въ качествѣ судьи, карать преступника, котораго, по христіанскому закону, онъ обязанъ любить, какъ ближняго. Христіанскій законъ вовсе отъ него не требуетъ, чтобы онъ воздержался отъ наказанія Напротивъ, религія требуетъ, чтобы онъ исполнилъ свой гражданскій долгъ. Судья поступилъ бы противно законамъ, какъ божественнымъ, такъ и человѣческимъ, еслибы, вмѣсто того чтобы карать преступниковъ согласно съ своею гражданскою обязанностью, онъ сталъ миловать ихъ

по закону любви. Ни любовь, ни религія не упраздняетъ справедливости, а съ своей стороны, справедливость, вопреки мнѣнію г. Соловьева, не упраздняетъ любви и не лишаетъ ее объективнаго значенія. Но вѣрно то, что справедливость не дозволяетъ дѣлать любовь внѣшнимъ образомъ обязательною, ибо это было бы насиліемъ и тираніею. Справедливость управляетъ областью внѣшнихъ отношеній, и какъ бы ни было подъ часъ недостаточно ея руководство, эта область инаго не терпитъ, ибо иначе исчезаетъ человѣческая свобода Это признаетъ впрочемъ и самъ г. Соловьевъ, когда онъ говоритъ, что «любовь и не можетъ имѣть въ этой сферѣ значенія общаго, всеединяющаго начала, каковымъ здѣсь является справедливость, по существу своему могущая имѣть обязательный характеръ и въ порядкѣ естественномъ, такъ какъ ею опредѣляется не столько внутреннее состояніе существа (какъ въ любви), сколько способъ его дѣятельности или его внѣшнихъ отношеній, могущихъ подчиняться опредѣленному внѣшнему закону, такъ что если нельзя обязать человѣка имѣть любовь, то можно и должно требовать отъ него, чтобы онъ поступалъ справедливо.» Но если это признается на 194 страницѣ, то зачѣмъ же на 176 страницѣ увѣрять, что эти два начала одинаково примѣняются ко всѣмъ человѣческимъ дѣйствіямъ, а такъ какъ они несовмѣстимы, то необходимо выбирать между тѣмъ и другимъ?

Тѣми же соображеніями опредѣляются и нормальныя отношенія церкви къ государству. Въ области внѣшней свободы, государству несомнѣнно принадлежитъ верховное рѣшеніе и если-бы церковь, подобно тому какъ было на Западѣ въ средніе вѣка, захотѣла распространить на нее свою власть, то государство имѣло бы полное право употребить противъ нея находящееся въ его рукахъ принужденіе. И наоборотъ, еслибы государство вздумало вступиться въ область, принадлежащую внутренней свободѣ, то не только церковь, но и каждый от-

дѣльный ея членъ въ правѣ отказать ему въ повиновеніи; и если онъ за то потерпитъ наказаніе, то это будетъ не правосудіемъ, а насиліемъ. Поэтому нѣтъ ни малѣйшей причины, почему бы формула: «свободная церковь въ свободномъ государствѣ» не могла быть принята каждымъ свободномыслящимъ и религіознымъ человѣкомъ. Эта формула вовсе не означаетъ, что государство хочетъ, но не можетъ упразднить церковь; напротивъ, она означаетъ желаніе установить между этими двумя союзами справедливое отношеніе. Государству принадлежитъ верховная власть, но церковь должна оставаться свободною, ибо этого требуетъ самостоятельное значеніе религіи, не подлежащей закону внѣшней власти. Чѣмъ же обезпечивается эта свобода противъ неправильнаго въ нее вторженія? Свободою въ государствѣ, ибо члены церкви суть вмѣстѣ и члены государства, слѣдовательно, свободный ихъ голосъ въ одномъ союзѣ служитъ огражденіемъ свободы ихъ въ другомъ. Можно сказать, что эта формула есть идеальное выраженіе истиннаго принципа; а что она приложима въ дѣйствительности, это мы видимъ на многихъ примѣрахъ, за которыми не далеко идти. Конечно, такое огражденіе не полно; имъ не предупреждаются всѣ возможныя столкновенія, ибо, пока есть люди, будутъ и столкновенія; но открывается, по крайней мѣрѣ, возможность правильнаго рѣшенія столкновеній, а это именно то, что требуется. Едва ли самъ г. Соловьевъ полагаетъ, что то нормальное общество, на которое онъ указываетъ, способно довести человѣческій родъ до того, чтобы люди не увлекались односторонними воззрѣніями, интересами и страстями, чтобы они не вторгались въ чужую область и всегда соблюдали справедливость относительно другихъ. Но каждое общество можетъ и должно стремиться къ тому, чтобы эти присущія человѣческой природѣ свойства наносили наименѣе вреда. Лучшимъ для этого средствомъ служитъ не подчиненіе одной сферы другой, что̀ ведетъ къ тиранніи, а

правильное ихъ разграниченіе, чѣмъ обезпечивается обоюдная свобода. Воображать же, что весь человѣческій родъ когда нибудь дойдетъ до такого свободнаго подчиненія, какое мы видимъ у іезуитовъ, что низведя себя на степень простаго средства, онъ всецѣло отдастъ себя въ руки церковной власти, это—такого рода мечта, которой осуществленіе, слава Богу, не предвидится.

Но г. Соловьевъ не только, подобно средневѣковымъ католическимъ богословамъ, подчиняетъ государство церкви; онъ хочетъ подчинить нравственнымъ началамъ и всю область экономическихъ отношеній. Черезъ это онъ становится на почву современнаго соціализма. Любовь, говоритъ г. Соловьевъ, посредствомъ справедливости, должна воплощаться въ матеріальной пользѣ. «Если весь естественный порядокъ, или, что́ тоже, мировой процессъ имѣетъ своею цѣлью осуществленіе абсолютной идеи (всеединства), то очевидно это осуществленіе не должно останавливаться на полдорогѣ, не должно ограничиваться волею и разумомъ человѣка, но должно распространяться и на чувственную, матеріальную природу; и она должна быть воспринята въ сферу всеединства, должна сдѣлаться основою и вмѣстѣ крайнимъ выраженіемъ абсолютной идеи» (стр. 195). Любопытно бы знать, что́ г. Соловьевъ разумѣетъ подъ словомъ крайнее? Если низшее, то осуществленное конкретное начало будетъ ниже отвлеченнаго, что̀ противорѣчитъ основной мысли автора. Если высшее, то церковь будетъ низшимъ союзомъ, а экономическое общество высшимъ, что́ опять противорѣчитъ мысли автора. Если же наконецъ мы представимъ себѣ этотъ процессъ, какъ боковое движеніе отъ одной крайности къ другой, то церковь окажется не высшимъ единствомъ, а одною изъ противоположностей, что̀ точно также несогласно съ воззрѣніемъ автора. Однимъ словомъ, какъ бы мы ни старались выяснить себѣ это понятіе, вездѣ мы найдемъ внутреннее противорѣчіе.

Но оставимъ эти тонкости и обратимся къ самому вопросу. Задача состоитъ въ томъ, чтобы осуществить нравственное начало въ матеріальномъ мірѣ. Какъ же она исполняется? «Истинно полезнымъ, или нормально экономическимъ, говоритъ г. Соловьевъ, можетъ быть признано только такое распредѣленіе труда и богатства, которое удовлетворяетъ во первыхъ, абсолютному требованію любви, и во вторыхъ, формальному требованію справедливости.» Для этого «трудъ и богатство должны быть распредѣлены въ обществѣ соотвѣтственно внутреннему достоинству и гражданскому значенію его членовъ». Этого требуетъ справедливость, и этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворяется требованіе любви, ибо степень внутренняго достоинства опредѣляется мѣрою преобладанія идеи всеединства, то есть любви, надъ личною исключительностью или эгоизмомъ, вслѣдствіе чего «лица, стоящія на высокой степени достоинства и соотвѣтственно этому по праву обладающія обширнѣйшими матеріальными средствами, очевидно будутъ пользоваться этими средствами лишь на благо другихъ и слѣдовательно, владѣя богатствомъ на основаніи справедливости, будутъ употреблять его на служеніе любви, такъ что и здѣсь, какъ вездѣ, формальное начало справедливости будетъ являться лишь какъ средство или условіе абсолютнаго начала любви» (стр 196).

Въ такомъ общественномъ порядкѣ г. Соловьевъ видитъ высшее соединеніе свободной общинности съ индивидуализмомъ. Первая удовлетворяется тѣмъ, что вся экономическая дѣятельность служитъ высшему мотиву любви, отдающей свое другимъ и исключающей всякую насильственную борьбу. Второе же начало «получаетъ свое справедливое примѣненіе въ томъ, что юридическое обладаніе матеріальнымъ богатствомъ, право употреблять его на пользу всѣхъ, обусловливается степенью индивидуальнаго развитія » Раздѣленіе труда, свободная конкурренція, наконецъ даже раздѣленіе труда и капитала, сохра-

няются, но они теряютъ сьой исключительный характеръ и перестаютъ служить эгоизму нѣкоторыхъ и быть источникомъ бѣдствій для большинства, ибо въ нормальномъ обществѣ «обладателями капитала являются лучшіе люди, опредѣляющіе свою дѣятельность нравственнымъ началомъ и слѣдовательно не могущіе злоупотреблять своими преимуществами». Здѣсь богатство является не цѣлью, а только средствомъ «для полнѣйшей реализаціи религіознаго начала». Въ свободной теократіи «всѣ солидарны въ одной общей цѣли, и то, что идетъ на благо однимъ, служитъ благу всѣхъ» (стр. 197).

Спрашивается. какая разница между формулою г. Соловьева и приведенною выше формулою Сенъ-Симонистовъ: «каждому по способностямъ и каждой способности по ея дѣламъ»? И за что было нападать на соціалистовъ, когда авторъ самъ стоитъ на ихъ точкѣ зрѣнія? Можно подумать, что приведенныя страницы г. Соловьева цѣликомъ взяты изъ какого нибудь соціалистическаго сочиненія. Разница лишь та, что соціалисты имѣютъ нѣсколько болѣе ясное понятіе о предметѣ; они говорятъ о распредѣленіи богатства, но что такое распредѣленіе труда? Какъ можно распредѣлять трудъ по нравственному достоинству лицъ? Задавать каждому извѣстный урокъ по степени его добродѣтели? Очевидно, что г. Соловьевъ имѣетъ какое то смутное представленіе о внутренней связи между трудомъ и богатствомъ, но въ чемъ именно состоитъ эта связь, онъ не можетъ опредѣлить, а тѣ начала, которыя онъ хочетъ положить въ основаніе своего нормальнаго общества, прямо ведутъ къ ея уничтоженію.

Въ самомъ дѣлѣ, я работалъ, можетъ быть сдѣлалъ открытіе, пріобрѣлъ этимъ способомъ матеріальныя средства и хочу спокойно ими пользоваться, какъ законнымъ плодомъ своего труда. — Совсѣмъ нѣтъ говоритъ нормальное общество: справедливость, состоящая въ услуженіи у любви, требуетъ, чтобы пріобрѣтенное тобою было у тебя отнято и отдано другому, болѣе добродѣтель-

ному человѣку, который, въ силу своего нравственнаго достоинства имѣетъ большее право на матеріальныя блага и употребитъ ихъ на пользу другихъ.—Куда дѣвалась связь между трудомъ и пріобрѣтеннымъ богатствомъ?

Можетъ однако случиться, что и я буду сочтенъ за добродѣтельнаго человѣка, и нормальное общество согласится оставить мнѣ плоды моего труда. Но у меня есть дѣти; я хочу ихъ обезпечить, оставить имъ свое, трудомъ цѣлой жизни нажитое достояніе.—Совсѣмъ нѣтъ, опять говоритъ нормальное общество у другаго отца есть болѣе добродѣтельные дѣти, которые по этому самому, имѣютъ большее право на твое достояніе.

Какой же выдетъ результатъ изъ такого порядка вещей, въ которомъ самая простая, очевидная, естественная справедливость уничтожается во имя какой то воображаемой справедливости, служащей началу любви? Тотъ, что я не стану работать, а буду стараться разными добродѣтелями заслужить милость нормальнаго общества. Добродѣтель перестанетъ быть безкорыстнымъ явленіемъ человѣческой души; она сдѣлается самымъ вѣрнымъ расчетомъ, единственнымъ средствомъ для полученія денегъ. Добродѣтельные люди будутъ обирать трудящихся, (если только останутся глупцы, которые согласятся работать при такихъ условіяхъ), и пользуясь плодами чужаго труда, будутъ знаменовать себя подвигами любви и самоотверженія

Но стоитъ ли серіозно опровергать такія, можно сказать, дѣтскія представленія? Г. Соловьевъ, очевидно весьма мало знакомый съ общественными науками, повидимому не подозрѣваетъ, что его теорія прямо ведетъ къ уничтоженію труда, собственности, наслѣдства, слѣдовательно и семейства, однимъ словомъ, къ ниспроверженію всѣхъ основъ гражданскаго общества, всѣхъ гарантій личной свободы, и къ водворенію самой неслыханной тиранніи, которая когда либо существовала. Любовь есть, безъ сомнѣнія, высокое и святое начало, но она остается такимъ, только пока она свободна; если же любовь становится внѣш-

нимъ образомъ обязательною, если она, черезъ посредство права, то есть принужденія, хочетъ нераздѣльно господствовать не только въ общественной, но и въ частной человѣческой жизни, то она превращается въ самое возмутительное насиліе, въ посягательство на священнѣйшія права человѣка, и черезъ это ведетъ къ ниспроверженію всего общественнаго порядка Въ системѣ г. Соловьева частная жизнь совершенно исчезаетъ; государство становится единственнымъ собственникомъ всѣхъ матеріальныхъ благъ, которыя оно распредѣляетъ между своими членами сообразно съ ихъ нравственнымъ достоинствомъ, то есть, по указаніямъ церкви, которая, какъ нравственный союзъ, одна можетъ быть истиннымъ судьею нравственнаго достоинства лицъ. И въ этомъ чудовищномъ деспотизмѣ г. Соловьевъ видитъ справедливое удовлетвореніе индивидуальнаго начала! И это называется свободною теократіею!

Въ чемъ же заключается коренная ошибка г. Соловьева? Въ томъ, что онъ отвлеченно-нравственное начало принялъ за абсолютную идею, между тѣмъ какъ оно составляетъ только одинъ изъ ея элементовъ. Абсолютная идея есть сочетаніе противоположностей, а нравственность есть только одна изъ противоположностей. Еслибы абсолютная идея, которую г. Соловьевъ называетъ иначе всеединствомъ, ограничивалась нравственностью, то физическая природа не только не имѣла бы никакого повода существовать, но ей бы не откуда было взяться; все ограничивалось бы нравственнымъ міромъ безплотныхъ духовъ Но такъ какъ существуетъ физическая природа, и самъ человѣкъ есть двойственное существо, вслѣдствіе чего, по признанію самого г. Соловьева, матерія имѣетъ свои права, то невозможно не вѣдать этихъ правъ и безусловно все подчинять односторонему опредѣленію. Черезъ это происходитъ извращеніе самаго этого опредѣленія. Если нравственность, вмѣсто того чтобы оставаться формальною нормою человѣческой дѣятельности, хочетъ быть всеобъемлющимъ реальнымъ началомъ, если она хо-

четъ осуществиться во внѣшнемъ мірѣ посредствомъ права, то она перестаетъ быть нравственностью; она становится насиліемъ беззаконіемъ.

Это діалектическое извращеніе отвлеченныхъ началъ, когда они, будучи только частью, хотятъ быть цѣлымъ, весьма хорошо извѣстно г. Соловьеву. Противъ него направлена, въ сущности, вся его критика. Но онъ не замѣчаетъ, что онъ самъ впадаетъ въ то прегрѣшеніе, противъ котораго онъ ратуетъ, и въ этомъ заключается существеннѣйшій недостатокъ его философскаго міросозерцанія. Философу позволительно, когда онъ отправляется отъ односторонняго начала, дойти даже до нелѣпости, ибо его задача состоитъ въ установленіи логической связи между началомъ и слѣдствіями, логическій же выводъ изъ односторонняго начала неизбѣжно, рано или поздно, приводитъ къ нелѣпымъ послѣдствіямъ. Простой здравый смыслъ и опытное знаніе не бываютъ повинны въ нелѣпостяхъ; но за то у нихъ нечего искать и систематической связи понятій. Но если философу позволительно выводить самыя крайнія послѣдствія изъ принятаго имъ начала, то непозволительно ошибаться на счетъ самаго этого начала, а въ этомъ именно повиненъ г. Соловьевъ. Вся его цѣль заключается въ томъ, чтобы путемъ критики односторонніхъ началъ придти къ полнотѣ и единству, а между тѣмъ, въ своемъ нравственномъ ученіи онъ дѣлаетъ то самое, противъ чего онъ возстаетъ. Отсюда разладъ въ коренныхъ основаніяхъ его взгляда; отсюда и выводы, которые не могутъ быть оправданы ни логикою, ни опытомъ. Начала объективной этики г. Соловьева не имѣютъ значенія для науки.

IV.

НАЧАЛА ПОЗНАНІЯ.

Нравственная философія выставляетъ извѣстный нравственный идеалъ, требуя осуществленія его въ дѣйствительномъ мірѣ. Но возможно ли это осуществленіе? спрашиваетъ г. Соловьевъ. Не есть ли такое требованіе чистая фантазія? Этого вопроса этика рѣшить не можетъ, ибо для этого необходимо знаніе объективнаго міра. Религіозное начало, съ своей стороны, требуетъ увѣренности въ подлинномъ бытіи Бога, свободы и безсмертія. Тутъ нравственная задача становится въ зависимость отъ вопроса метафизическаго. Такимъ образомъ, и здѣсь и тамъ оказывается необходимость отъ разсмотрѣнія нравственныхъ началъ перейти къ изслѣдованію началъ теоретическихъ (стр. 201—205).

Въ этой новой области прежде всего представляется вопросъ: что такое истина, и какой имѣемъ мы критерій, или мѣрило истины? Изслѣдованіе этого формальнаго вопроса, говоритъ г. Соловьевъ, должно предшествовать всему остальному, ибо только имѣя понятіе о томъ, что такое истина, мы можемъ знать, что есть истиннаго въ нашемъ познаніи (стр. 221).

Г. Соловьевъ предварительно опредѣляетъ истину, какъ то, что есть. «Это опредѣленіе, говоритъ онъ, на столько обще и широко, что противъ него никто не станетъ спорить, а по-

тому мы и должны положить его въ начало нашего изслѣдованія, ибо нельзя принимать за основаніе положенія спорныя» (стр. 205).

Безъ сомнѣнія такъ; прибавимъ однако, что необходимо самымъ точнымъ образомъ опредѣлить, что̀ разумѣется подъ такого рода безспорнымъ положеніемъ; иначе намъ неожиданно покажутъ въ немъ такія вещи, о которыхъ мы никогда и не мечтали. А это именно, какъ увидимъ, оказывается въ опредѣленіи г. Соловьева

Что же означаетъ выраженіе то, что есть? Есть и ложь, ибо она существуетъ въ нашей головѣ А такъ какъ ложь противополагается истинѣ, то бытіе, о которомъ идетъ рѣчь, замѣчаетъ г. Соловьевъ, не есть бытіе вообще, а бытіе независимое отъ нашихъ субъективныхъ представленій. Надобно, чтобы эти представленія соотвѣтствовали независимому отъ нихъ бытію, тогда только они носятъ на себѣ характеръ истины (стр 205—207).

И это совершенно вѣрно; но мы сдѣлаемъ тутъ маленькую оговорку, Истиннымъ знаніемъ въ этомъ смыслѣ можетъ быть не только знаніе положительное, но также и отрицательное. Кто воображаетъ, что есть то, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, тотъ имѣетъ ложное знаніе; но кто утверждаетъ, что нѣтъ того, чего нѣтъ и въ дѣйствительности, тотъ имѣетъ истинное знаніе. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ имѣть истинное знаніе даже совершенно невозможнаго предмета. Невозможность квадратуры круга или вѣчнаго движенія доказывается математически и составляетъ совершенно достовѣрное, слѣдовательно истинное положеніе, въ противоположность ложному утвержденію возможности рѣшенія этихъ задачъ. Слѣдовательно, подъ словомъ. то что есть, мы должны разумѣть и положительное и отрицательное, и дѣйствительное и возможное бытіе.

Этою повидимому неоспоримою оговоркою бросается свѣтъ на другой признакъ истины, указанный г. Соловьевымъ,

именно, на требованіе, чтобы она была тождественна съ собою «Ставя вопросъ объ истинѣ, говоритъ г. Соловьевъ, мы подразумѣваемъ истину, а не что нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуемъ, чтобы она была тождественна съ собою, была себѣ равною или не противорѣчила себѣ» (стр. 221).

И съ этимъ нельзя не согласиться, если понять это въ томъ смыслѣ, что объ одномъ и томъ же предметѣ нельзя высказать заразъ двухъ противорѣчащихъ сужденій; то есть, когда мы говоримъ о вещи, что она есть, мы не можемъ, безъ внутренняго противорѣчія, сказать о ней въ тоже время, что она не есть, и наоборотъ, если же мы объ одной и той же вещи говоримъ, что она въ одно и тоже время есть и не есть, то мы хотимъ этимъ сказать, что она измѣняется, и тогда мы не можемъ сказать о ней въ тоже время, что она не измѣняется, а пребываетъ въ бытіи. Вотъ все, что заключается въ означенномъ признакѣ. Но г Соловьевъ подъ тождествомъ съ собою разумѣетъ нѣчто совершенно иное, именно, единство истины, которое, по его мнѣнію, заключается въ ея тождествѣ. «Ибо, говоритъ онъ, хотя мы допускаемъ возможность многихъ истинъ, но только подъ тѣмъ условіемъ, чтобы то, что ихъ дѣлаетъ истинными (causa formalis истинности) было одинаково во всѣхъ, или было одно и тоже во всѣхъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ, то есть, еслибы то, что̀ есть истина въ одномъ, не было бы истиной въ другомъ, или, что̀ тоже, если въ одномъ истиною было бы одно, а въ другомъ другое, то истина не была бы тождественна съ собою; если же она должна быть тождественною, то слѣдовательно она должна быть и единою» (Тамъ же).

Перевертываемъ нѣсколько страницъ, и мы находимъ дальнѣйшій выводъ изъ того же положенія. Если истина едина и себѣ равна, говоритъ г. Соловьевъ, «то истиннымъ въ вещахъ можетъ быть только то, въ чемъ онѣ равны между собою, что̀ у всѣхъ есть единаго и общаго. Другими словами, предметъ истиннаго знанія есть не вещь въ отдѣльности взятая, а об-

щая природа всѣхъ вещей». Иначе, вмѣсто одной себѣ равной истины, мы имѣли бы безконечное множество разныхъ истинъ, «ибо эти утвержденія, по различію вещей, были бы различны, а относясь къ отдѣльнымъ вещамъ, могли бы не имѣть между собою и никакой связи» (стр 225)

Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что то, что мы называемъ истиной, не ограничивается простою дѣйствительностью, а имѣетъ характеръ неизмѣнности и всеобщности (стр. 226). Истинно не то, что существуетъ здѣсь и теперь, а то, что есть вездѣ и всегда (стр: 227)

Читатель видитъ, какъ далеко мы ушли отъ первоначальнаго опредѣленія. истина есть то, что есть. Изъ невинной тавтологіи, изъ того, что истина не должна себѣ противорѣчить, выводятся прибавляемые къ слову есть, но отнюдь не заключающіеся въ первоначальномъ опредѣленіи признаки вездѣ и всегда. Но этотъ выводъ очевидно добывается только съ помощью игры словъ. Первоначальное, безспорное опредѣленіе не содержало въ себѣ ничего другаго, кромѣ утвержденія, что для признанія за извѣстнымъ нашемъ представленіемъ характера истины, необходимо, чтобы оно не было только нашимъ представленіемъ, а чтобы ему соотвѣтствовало какое нибудь внѣшнее бытіе, положительное или отрицательное, дѣйствительное или возможное Поэтому, когда мы говоримъ, что истина должна быть тождественна съ собою, мы говоримъ о тождествѣ съ собою этого признака и ничего другаго; то есть, мы утверждаемъ, что всякій разъ какъ мы говоримъ объ истинѣ, долженъ находиться этотъ признакъ. Но мы отнюдь не утверждаемъ, что если внѣшнее бытіе, соотвѣтствующее нашему представленію, существуетъ въ данномъ мѣстѣ или въ данное время, то оно, въ силу тождества съ собою, непремѣнно должно существовать всегда и вездѣ. Это было бы не только ничѣмъ не оправданнымъ заключеніемъ, но и просто нелѣпостью. Въ силу этого начала, мы должны бы были счи-

тать ложью все прошедшее и все частное, ибо, если оно не можетъ быть признано истиною, то, въ силу основнаго противоположенія, которымъ самъ г. Соловьевъ характеризовалъ истину, оно должно быть признано ложью. Существуютъ, напримѣръ, два разсказа о томъ, что происходило вчера; одинъ изображаетъ событіе такъ, какъ оно дѣйствительно происходило, другой представляетъ его въ совершенно невѣрномъ видѣ. Всякій здравомыслящій человѣкъ, соглашающійся съ первоначальнымъ опредѣленіемъ г. Соловьева, скажетъ, что одинъ изъ этихъ разсказовъ истинный, а другой ложный; но по теоріи г. Соловьева выходитъ, что оба равно ложны, ибо они относятся къ прошедшему Съ этой точки зрѣнія скорѣе даже надобно будетъ признать истиннымъ разсказъ, отрицающій то, что дѣйствительно было, ибо онъ отрицаетъ несуществующее всегда и вездѣ. Исторія и геологія, по этой теоріи, будутъ ложными науками; да и всѣ науки будутъ ложны, ибо то, что есть истина въ человѣкѣ, напримѣръ разумная его природа, не есть истина въ растеніи или въ камнѣ, ибо въ нихъ разумной природы не обрѣтается. И если г Соловьевъ возразитъ, что онъ имѣетъ въ виду не относительную, а безусловную истину (ибо въ нѣкоторыхъ мѣстахъ г. Соловьевъ къ эпитету настоящая, незамѣтно прибавляетъ эпитетъ безусловная (стр. 226), то мы отвѣтимъ, что въ установленномъ имъ первоначальномъ понятіи объ истинѣ этотъ эпитетъ не заключается, да и не можетъ заключаться, ибо общее понятіе объ истинѣ должно одинаково прилагаться къ истинѣ относительной и безусловной, частной и общей, положительной и отрицательной. Понятіе о безусловной истинѣ составляетъ необходимое требованіе человѣческаго ума, но оно не можетъ быть выведено изъ чисто формальнаго опредѣленія истины вообще.

Но г. Соловьевъ и на этомъ не останавливается Изъ тождества и единства истины онъ выводитъ не только

то, что мы истиннымъ должны признать лишь постоянное и неизмѣнное въ вещахъ, но и то, что всѣ вещи въ совокупности составляютъ нѣчто единое. Истиной, говоритъ онъ, мы называемъ то, что есть. Но есть все. Слѣдовательно, то, что не есть все, отдѣльный предметъ, не есть истина. Все необходимо предполагаетъ единое, ибо многое само по себѣ не есть все; оно есть все, лишь поскольку оно содержится въ единомъ. Сами же по себѣ, многія вещи не могутъ быть истиной, ибо онѣ различаются другъ отъ друга, такъ что одна вещь не есть другая; каждая въ своемъ различіи не можетъ быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама отъ себя, или истина была бы не истиной. Съ своей стороны, единое имѣющее многое внѣ себя, не есть истинно единое, а только одно изъ многихъ. Отсюда г. Соловьевъ заключаетъ, что истина есть всеединство (стр. 314—315).

Не трудно видѣть, что и этотъ выводъ весь основанъ на игрѣ словъ. Когда мы говоримъ, что есть все, то подъ словомъ в с е мы разумѣемъ совокупляемое въ нашемъ умѣ представленіе вещей, изъ которыхъ каждой принадлежитъ признакъ е с т ь; но изъ того, что мы эти вещи обозначаемъ совокупнымъ названіемъ, отнюдь не слѣдуетъ, что этотъ признакъ принадлежитъ только совокупности, и что такъ какъ отдѣльная вещь не есть совокупность вещей, то ей этотъ признакъ не принадлежитъ Наоборотъ, мы этотъ признакъ приписываемъ совокупности, единственно потому что мы приписываемъ его каждой вещи въ отдѣльности, и еслибы которой нибудь изъ нихъ онъ не принадлежалъ, то мы не могли бы приписать его всѣмъ. Самое слово в с е не значитъ единое, а только совокупное.

Признаемся, мы совершенно не можемъ понять, какимъ образомъ такой философскій умъ, какимъ несомнѣнно обладаетъ г. Соловьевъ, можетъ серіозно заниматься такою схоластическою софистикою. Для философіи всего важнѣе правильное

установленіе понятій и раскрытіе взаимной ихъ связи; но для этого прежде всего необходимы точность и ясность опредѣленій Если же понятія замѣняются словами и затѣмъ, съ помощью двусмысленности словъ, въ выводѣ оказывается то, чего вовсе не было въ посылкѣ, то это будетъ не философія, а какая то, даже не логическая, а просто словесная фантасмагорія, которая всего болѣе способна подорвать довѣріе къ философіи. На это мы уже указывали въ началѣ нашей критики; разобранный здѣсь выводъ даетъ нашей оцѣнкѣ новое подтвержденіе.

Эти странности объясняютъ намъ, почему г. Соловьевъ предпочитаетъ мистику логикѣ. Можно ожидать также, что его критика раціональныхъ началъ окажется слабою. Къ сожалѣнію, призрачный выводъ понятія объ истинѣ портитъ и весьма дѣльную критику эмпирическихъ началъ, которою г Соловьевъ начинаетъ свое изслѣдованіе о человѣческомъ познаніи Эта критика, обстоятельная и послѣдовательная, составляетъ безспорно лучшую часть сочиненія. Г. Соловьевъ разбираетъ прежде всего различные виды догматическаго эмпиризма, пытающагося, на основаніи опыта, опредѣлить сущность вещей. Онъ доказываетъ, что такое опредѣленіе выходитъ изъ предѣловъ опыта и составляетъ плодъ умозрѣнія, которое изъ данныхъ, представляемыхъ внѣшними чувствами, дѣлаетъ заключеніе о томъ, что не подлежитъ чувствамъ. Вслѣдствіе этого, послѣдовательный эмпиризмъ совершенно отказывается отъ познанія сущности вещей и утверждаетъ, что человѣческій умъ ограничивается познаніемъ явленій. Таково значеніе позитивизма. Но здѣсь знаніе теряетъ уже всякій объективный характеръ, ибо явленія сами по себѣ ничто иное какъ наши субъективныя ощущенія. Для того, чтобы эти разрозненныя и случайныя ощущенія соединить въ представленіе о внѣшнемъ предметѣ, чтобы связать ихъ постоянными законами, наконецъ, чтобы отдѣльные законы свести въ общую систему знанія, требуется опять самостоятельная дѣятельность ума, то есть, умозрѣніе. Но пока

умозрѣніе погружено еще въ область явленій и непосредственно съ ними сливается, знаніе не можетъ достигнуть того, къ чему оно стремится, именно, всеобщности и необходимости. Эти начала даются только чистымъ умозрѣніемъ, или раціонализмомъ. Отсюда высокое значеніе раціональной философіи, которое признается и г. Соловьевымъ «Такая всеобщая наука, говоритъ онъ въ результатѣ своей критики, есть раціональная философія, то есть, систематическое умозрѣніе изъ принциповъ, содержащее въ себѣ истины безусловно всеобщія и необходимыя, истины предполагаемыя частнымъ опытомъ и всякою частною наукою. Основные принципы частныхъ наукъ, будучи связаны съ этими всеобщими и необходимыми истинами философіи, входятъ въ опредѣляемый этою послѣднею планъ мыслимаго бытія, получаютъ въ немъ опредѣленное мѣсто и черезъ то становится сами необходимыми и вмѣстѣ съ тѣмъ вступаютъ въ опредѣленное внутреннее отношеніе другъ къ другу, образуя дѣйствительную систему. Если такимъ образомъ каждая отдѣльная наука въ своемъ опытномъ элементѣ получила матеріалъ, а въ умозрѣніи научную форму, то всѣ частныя науки въ совокупности, по отношенію къ раціональной философіи, представляютъ матеріалъ, который отъ этой философіи получаетъ форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то есть, форму истиннаго знанія» (стр. 293).

Послѣ этого, казалось бы, можно ожидать, что г. Соловьевъ дастъ намъ самый тщательный и подробный разборъ основаній умозрительной философіи. Невозможно даже себѣ представить, какимъ образомъ всесторонняя критика началъ познанія можетъ безъ этого обойтись. Къ сожалѣнію, мы у г. Соловьева встрѣчаемъ совершенно обратное. Именно къ этому существеннѣйшему предмету своей критики онъ отнесся съ изумительною легкостью. Сказавши, что догматическій раціонализмъ необходимо переходитъ въ раціонализмъ критическій, ибо

разумъ не оставляетъ ничего не доказаннымъ и подвергаетъ критикѣ собственныя познавательныя способности, указавши затѣмъ, въ краткихъ словахъ, на то, что критическій раціонализмъ скорѣе ставитъ вопросъ, нежели его разрѣшаетъ, ибо онъ между умозрѣніемъ и опытомъ, между формою и содержаніемъ, полагаетъ безусловную раздѣльность, не изслѣдуя взаимнаго ихъ отношенія, г Соловьевъ замѣчаетъ, что при дальнѣйшемъ опредѣленіи этого отношенія, раціонализмъ, въ противоположность эмпиризму, оказавшемуся недостаточнымъ, становится на сторону чистаго разума, и изъ него хочетъ вывести все содержаніе знанія. На такомъ предположеніи основывается абсолютный раціонализмъ, развитый преимущественно Гегелемъ. Но далѣе, вмѣсто того чтобы подвергнуть воззрѣніе Гегеля обстоятельной критикѣ, г. Соловьевъ просто ссылается на то, что отвлеченный раціонализмъ успѣлъ уронить умозрительную философію въ глазахъ большинства, и несостоятельность его давно уже стала очевидною для общаго сознанія, а потому, говоритъ онъ, «я нахожу возможнымъ, говоря объ этомъ отвлеченномъ принципѣ, ограничиться лишь немногими словами» (стр. 300).

Конечно, это весьма легкій способъ отдѣлаться отъ задачи, но способъ едва ли достойный философа. Что же это за большинство, на мнѣніе котораго ссылается г. Соловьевъ? Люди, вовсе не свѣдущіе въ философіи, которые, безъ сомнѣнія, составляютъ большинство публики? Или послѣдователи эмпиризма, составляющіе большинство современныхъ ученыхъ, но которыхъ философскую несостоятельность г. Соловьевъ только что доказалъ передъ этимъ? Что умозрительная философія потеряла свое прежнее значеніе, это несомнѣнно; что человѣческій умъ, не довольствуясь отвлеченнымъ знаніемъ, кинулся въ противоположную сторону и отдался опытной наукѣ, это тоже несомнѣнно и имѣетъ, въ извѣстныхъ предѣлахъ, свое весьма законное основаніе; но развѣ какое бы то ни было совре-

менное увлеченіе можетъ избавить мыслящій умъ отъ потребности изслѣдовать самое существо дѣла, въ особенности когда онъ самъ видитъ всю односторонность этого увлеченія? А что г. Соловьевъ не обманываетъ себя на этотъ счетъ, видно изъ другаго мѣста, гдѣ онъ говоритъ, что послѣдніе результаты западной науки, то есть эмпиризмъ, не могли «упразднить тѣ старыя, относительно высшія начала, которыя были ими вытѣснены только изъ сознанія поверхностнаго большинства. .. Философія, продолжаетъ онъ, считается отжившею, но она сохраняетъ своихъ адептовъ между лучшими умами» (стр. 426—427) Какъ же можно послѣ этого самому такъ поверхностно къ ней относиться, ссылаясь на это самое большинство?

Такое сужденіе еще менѣе можетъ быть оправдано, если мы вспомнимъ, что результаты, добытые умозрительною философіею, и въ особенности высшимъ ея представителемъ, Гегелемъ, вошли, какъ плоть и кровь, въ важнѣйшія науки, касающіяся человѣка. Въ исторіи, выведенное идеализмомъ начало развитія сдѣлалось господствующимъ, и самъ г. Соловьевъ, какъ увидимъ далѣе, усвоиваетъ себѣ именно формулу Гегеля. Въ правовѣдѣніи утвердилось установленное тѣмъ же Гегелемъ понятіе о государствѣ. Его воззрѣнія на гражданское общество послужили исходною точкою для изслѣдованій нѣкоторыхъ изъ замѣчательнѣйшихъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ. Даже доведенныя до крайности начала гегелизма до такой степени сохранили еще свое владычество надъ умами, что именно на этихъ извращенныхъ началахъ строятъ свои системы новѣйшіе корифеи соціализма, Лассаль и Карлъ Марксъ. Лассаль прямо объявляетъ философію Гегеля квитессенціею всякой научности, а мнѣніе Лассаля, какъ извѣстно г. Соловьеву, имѣетъ нѣкоторый вѣсъ въ глазахъ такъ называемаго большинства. Далѣе, въ области эстетики достаточно упомянуть Фишера. Наконецъ, самые основательные современные

историки философіи вышли изъ школы Гегеля. Таковы Эрдманъ, Целлеръ, Куно Фишеръ. Въ этомъ отношеніи, новѣйшій изъ всѣхъ философовъ, который самъ не будучи послѣдователемъ Гегеля, признаетъ однако великое его значеніе въ философіи, Гартманъ, говоритъ. «что въ различныхъ философіяхъ дѣйствительно существуетъ развитіе, этому впервые научилъ насъ Гегель, который отдѣльно описанные прежде обломки мыслей соединилъ въ одну органически связанную и гармонически завершающуюся группу» *). И въ виду всего этого, г. Соловьевъ считаетъ возможнымъ покончить съ Гегелемъ въ немногихъ словахъ, что̀ не мѣшаетъ ему, какъ увидимъ далѣе, пользоваться для своихъ цѣлей діалектикою Гегеля, когда она ему оказывается нужною.

Немудрено, что такого рода критика вышла крайне поверхностною. И точно, въ этихъ немногихъ словахъ заключается многое такое, чему бы въ философскомъ сочиненіи вовсе не слѣдовало быть.

«Разумъ, говоритъ г. Соловьевъ, есть нѣкоторое соотношеніе, именно, соотношеніе всѣхъ въ единствѣ, и оно, то есть всеединство, есть форма истины; соотносящіеся же, то есть «всѣ», составляютъ содержаніе истины, а то «единое», которое обнимаетъ собою или содержитъ въ себѣ все (будучи всѣмъ), есть безусловное начало или принципъ истины. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этимъ предполагается безусловно существующимъ то, чего оно есть форма, то есть, единое и все или всѣ, ибо соотношеніе предполагаетъ соотносящихся. Если же мы форму истины примемъ, какъ это дѣлаетъ отвлеченный раціонализмъ, за самый принципъ истины, изъ котораго должно быть выведено и все содержаніе истины, въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть въ началѣ одну пустую

*) Phil. des Unbewussten (1873), стр 327

форму безъ того, чего она есть форма, или соотношеніе безъ соотносящихся, то есть, чистое ничто» (стр. 300).

И такъ разумъ, по опредѣленію г. Соловьева, есть соотношеніе безъ соотносящихся Ибо «все» находится внѣ его, «единое» также находится внѣ его. а онъ остается просто соотношеніемъ, то есть, реально ничто, а логически нелѣпостью. Если мы станемъ искать доказательствъ, почему г. Соловьеву вздумалось опредѣлять разумъ, какъ чистую нелѣпость, то мы ровно ничего не найдемъ. Г. Соловьевъ не считаетъ даже нужнымъ утвердить свое мнѣніе на доказательствахъ Онъ излагаетъ его въ видѣ какой то очевидной истины, можетъ быть добытой мистическимъ путемъ, но совершенно непонятной простому разумѣнію, которое твердо убѣждено, что гдѣ есть соотношеніе, тамъ непремѣнно есть и соотносящіеся, вслѣдствіе чего, если мы въ разумѣ находимъ соотношеніе, то мы въ немъ же должны найти и соотносящихся.

Нельзя не пожалѣть о томъ, что г. Соловьевъ, вмѣсто того чтобы довольствоваться обиходнымъ понятіемъ формы, представляющимъ въ сущности лишь смутный призракъ чего то пустаго, не потрудился вспомнить то, что философы разумѣютъ подъ именемъ формы. Еслибы онъ обратилъ вниманіе на одного изъ величайшихъ философовъ въ мірѣ, безъ сомнѣнія весьма хорошо ему знакомаго, на Аристотеля, то онъ нашелъ бы у него такое опредѣленіе формы, которое способно многое выяснить въ этомъ вопросѣ. Аристотель, какъ извѣстно, понималъ весь міръ, как сочетаніе двухъ противоположныхъ началъ, матеріи и формы. Матерія, въ этой системѣ, представляется средою, заключающею въ себѣ возможность всякаго рода опредѣленій, форма же есть дѣйствительность этихъ опредѣленій, и она то составляетъ сущность вещей, ибо сущностью называются не матеріальныя частицы, изъ которыхъ состоитъ вещь, а то, что образуетъ изъ нихъ одно цѣлое Такова форма присущая матеріи, въ чистотѣ же своей, форма является

какъ мысль. Абсолютную форму Аристотель опредѣляетъ какъ мышленіе мышленія. Это и есть Божество, цѣль всего сущаго, неподвижный двигатель вселенной, ибо двигаясь къ цѣли, матерія получаетъ форму. Аристотель поясняетъ свою мысль примѣрами. Такъ, сущность дома состоитъ не въ матеріалѣ, изъ котораго онъ построенъ, а въ той формѣ, которая ему дана; матеріалъ является только свойствомъ или принадлежностью вещи, почему говорятъ о домѣ, что онъ каменный или деревянный. Отдѣльно же отъ матеріала, форма дома находится въ умѣ строителя, и это есть движущая причина и вмѣстѣ цѣль постройки. То, что здѣсь совершается путемъ искусства, то самое происходитъ и въ природѣ, силою присущей матеріи формы, напримѣръ когда человѣкъ рождаетъ человѣка

Изъ этого видно, что съ формою нельзя обращаться такъ слегка, принимая ее за что то пустое и праздное. Разумъ дѣйствительно есть формальное начало вселенной, онъ дѣйствительно есть извѣстное соотношеніе, соотношеніе единаго и многаго, но соотносящіеся находятся въ немъ, а не внѣ его. Какъ реальныя начала, единое и многое находятся внѣ разума; но и реальное ихъ отношеніе падаетъ внѣ его Въ разумѣ же находятся единое и многое, не какъ реальныя начала, а какъ логическія опредѣленія, необходимо полагаемыя имъ самимъ и немыслимыя одно безъ другаго. Эти опредѣленія представляютъ умопостигаемую сущность вещей, и именно въ силу своей отвлеченности, они имѣютъ характеръ безусловной общности. Поэтому и логическое ихъ отношеніе, которое одно заключается въ разумѣ, представляетъ собою безусловно общій законъ вселенной Отсюда тотъ характеръ всеобщности и необходимости, который принадлежитъ опредѣленіямъ разума, по признанію самого г Соловьева, и который пустой и праздной формѣ никогда принадлежать не можетъ. Еслибы г Соловьевъ захотѣлъ глубже вникнуть въ смыслъ употребляемыхъ имъ эпитетовъ, онъ не сказалъ бы, что «наши понятія, отвлеченно взятыя

суть только пустыя субъективныя формы, безразличныя къ истинному и неистинному» (стр 306). Онъ понялъ бы, что пустымъ субъективнымъ формамъ, безразличнымъ къ истинѣ и неистинѣ, необходимости приписать нельзя, а то, чего онѣ въ себѣ не имѣютъ, того онѣ не могутъ сообщить и другому; между тѣмъ, по признанію г Соловьева, раціональныя формы придаютъ содержанію характеръ всеобщности и необходимости. Необходима только истина, и если разумъ заключаетъ въ себѣ начало необходимости, то мы непремѣнно должны найти въ немъ истину. И точно, связывая многообразіе внѣшняго бытія на основаніи присущихъ ему необходимыхъ законовъ, разумъ даетъ этому многообразію ту форму всеединой истины, которая недостаетъ разсѣяннымъ и разрозненнымъ явленіямъ: Это объединеніе не реальное, а логическое, ибо оно совершается въ области познанія, но то логическое единство, къ которому разумъ приводитъ все сущее, есть изображеніе, въ формѣ сознанія, того дѣйствительнаго единства, которое существуетъ въ мірѣ. И для того чтобы это изображеніе было истинно, разуму вовсе не нужно инаго отношенія къ дѣйствительному единству, какъ то, которое заключается уже въ немъ самомъ. Онъ самъ, по своей природѣ, есть изображеніе этого единства, а потому онъ и можетъ возстановлять его образъ, отправляясь отъ собственныхъ, внутреннихъ законовъ, и не нуждаясь ни въ какихъ другихъ, чуждыхъ ему отношеніяхъ. Въ этомъ состоитъ истинное значеніе раціонализма Разумъ объединяетъ данное ему извнѣ содержаніе на основаніи собственныхъ, внутреннихъ своихъ законовъ, для чего ему необходимо развить изъ себя всю систему этихъ законовъ и всѣхъ связанныхъ съ ними опредѣленій. Это одно можетъ дать твердую опору всей его дѣятельности, какъ въ мірѣ мысли, такъ и въ области чувствъ.

Такое же странное непониманіе формы, не только въ философскомъ, но на этотъ разъ и въ обыкновенномъ ея значеніи, обнаруживается и въ другомъ доводѣ г. Соловьева, заключающемся также

въ этихъ немногихъ строкахъ, посвященныхъ критикѣ раціонализма. Онъ утверждаетъ, что чистое умозрѣніе, то есть мысль, какъ развитіе чистой формы, ничто иное какъ отвлеченіе того, что содержится во всемъ. А такъ какъ всѣ предметы одинаково содержатъ въ себѣ бытіе, какъ отношеніе къ себѣ, и небытіе, какъ отличіе отъ другаго, то отбрасывая всѣ различія, мы неизбѣжно получимъ наконецъ совпаденіе бытія съ небытіемъ. Но такое отвлеченное всеединство, по мнѣнію г. Соловьева, есть чисто отрицательное начало, изъ котораго ровно ничего нельзя вывести, ибо оно, по самому своему опредѣленію, есть лишеніе всего и бѣднѣе всякаго содержанія, а потому всякое содержаніе, хотя бы самое скудное, по отношенію къ этому началу является какъ нѣчто большее его, какъ нѣчто новое, въ немъ не содержащееся, а потому изъ него не выводимое (стр. 301) Въ такой системѣ, «все должно быть выведено изъ ничего или все должно явиться саморазвитіемъ ничего,—результатъ колоссальной нелѣпости, говоритъ г. Соловьевъ, но совершенно неизбѣжный для отвлеченнаго раціонализма, признающаго единственнымъ принципомъ разумъ самъ по себѣ, то есть, пустую форму истины, отвлеченно взятую» (стр. 299). Истиннымъ же принципомъ, по мнѣнію г. Соловьева, можетъ быть «всеединое только въ положительномъ смыслѣ, то есть, не то, что содержится во всемъ, а то, что все въ себѣ содержитъ, то есть, абсолютное, не какъ отрѣшенное (отъ всего), а какъ совершенное (во всемъ). Всеединство, какъ настоящая форма истины, не можетъ существовать ни само по себѣ, ибо форма сама по себѣ, то есть безъ содержанія, есть безсмыслица, ни въ нашемъ разумѣ только, ибо это будетъ только наша субъективная мысль; всеединство, какъ форма истины, предполагаетъ безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть, всеединаго, которое слѣдовательно опредѣляется не какъ истинно мыслимое только, но какъ истинно сущее» (стр. 301).

Разберемъ этотъ доводъ. Въ каждой вещи различаются двѣ стороны, содержаніе и форма. Первое представляетъ собою множество, вторая этому множеству даетъ связь или единство. Спрашивается что же тутъ содержится и что содержитъ? Содержится очевидно содержаніе; это явствуетъ изъ самаго понятія. Содержитъ, слѣдовательно, форма, вслѣдствіе чего, когда говорится о какой либо формѣ, то спрашиваютъ тотчасъ: что она въ себѣ содержитъ? А потому, когда мы отвлекаемъ форму и представляемъ ее въ чистомъ видѣ, мы отвлекаемъ не то, что содержится, а то, что содержитъ, слѣдовательно, мы имѣемъ тутъ именно то, чего требуетъ г. Соловьевъ для своего принципа. Такая отвлеченная форма не есть чистая безсмыслица, ибо безсмыслицы не существуютъ, а разумъ существуетъ въ дѣйствительности. Это не субъективная только наша мысль, ибо здѣсь представляется въ чистой формѣ то самое, что существуетъ въ конкретномъ видѣ въ дѣйствительномъ мірѣ. Эта чистая форма ничто иное какъ самосознаніе разума, или сознаніе разумомъ своихъ собственныхъ законовъ, которые суть вмѣстѣ съ тѣмъ и законы вселенной.

Въ этомъ процессѣ отвлеченія формы отъ содержанія, разумъ, въ силу своей безусловной всеобщности, доходитъ наконецъ до безусловнаго отвлеченія, которое содержитъ въ себѣ опредѣленія самыя общія, а потому несомнѣнно самыя скудныя. Это прямо признаетъ и Гегель. Но для начала познанія требуются именно самыя общія и скудныя положенія; совершенное можетъ явиться только въ концѣ. Воображать же, что можно въ познаніи начать съ совершеннаго и кончить самымъ скуднымъ, значитъ находиться въ весьма странномъ заблужденіи Въ дѣйствительности, въ наукѣ существуютъ два пути познанія: отъ конкретнаго къ отвлеченному и отъ отвлеченнаго къ конкретному. Первый путь Гегель изобразилъ въ своей Феноменогіи духа, второй путь въ Логикѣ, и далѣе въ философіи природы и въ философіи духа. Только прошедши оба пу-

ти, разумъ доходитъ до полноты знанія, и тогда только онъ можетъ постигнуть совершенное. Поэтому у Гегеля истинное опредѣленіе абсолютнаго: «Богъ есть Духъ», является только въ концѣ, а никакъ не въ началѣ, что̀ было бы равнозначительно принятію этого положенія на вѣру.

Какимъ же однако образомъ возможно, начавши съ самыхъ скудныхъ опредѣленій, и не прибавляя ничего извнѣ, отъ отвлеченнаго придти къ конкретному? Очень просто: въ силу взаимной связи всѣхъ опредѣленій разума, которыя, составляя одну общую систему, непремѣнно предполагаютъ другъ друга. Съ какого бы опредѣленія мы ни начали, мы, въ силу логической связи съ остальными, получимъ всѣ остальныя. Самыя же отвлеченныя опредѣленія потому именно годны для начала, что они имѣютъ характеръ безусловно общій. Въ абсолютномъ отвлеченіи мы получаемъ совпаденіе двухъ противоположныхъ началъ, абсолютнаго положенія и абсолютнаго отрицанія, бытія и небытія. Изъ абсолютнаго же положенія и абсолютнаго отрицанія можетъ возникнуть цѣлый міръ связанныхъ между собою опредѣленій. Мы имѣемъ тутъ ихъ совпаденіе и ихъ противоположеніе, ихъ переходъ одно въ другое и ихъ сліяніе въ опредѣленное бытіе—нѣчто; затѣмъ, получивши нѣчто, мы непремѣнно предполагаемъ другое; съ тѣмъ вмѣстѣ является понятіе объ общей границѣ, объ измѣнчивости, о переходѣ одного въ другое; затѣмъ является процессъ въ безконечность, различіе безконечности внѣшней и внутренней, отношеніе безконечнаго къ конечному, далѣе понятіе о количествѣ, ибо эти опредѣленія заключаютъ въ себѣ единство и множество; однимъ словомъ, начиная съ безусловно-общихъ, а потому самыхъ скудныхъ понятій, мы получаемъ всю цѣпь чисто умственныхъ опредѣленій, которыя, по своей всеобщности и необходимости, служатъ намъ затѣмъ орудіемъ для постиженія внутренней связи всего даннаго извнѣ реальнаго содержанія. И все это не одно только предположеніе: это фактъ, ибо развитіе логи-

ческихъ опредѣленій изъ отвлеченнѣйшихъ категорій разума издавна существуетъ въ наукѣ, и самые діалектическіе пріемы, посредствомъ которыхъ это совершается, извѣстны давнымъ давно. Ихъ можно найти въ Парменидѣ Платона, также какъ и въ Логикѣ Гегеля. Но г. Соловьевъ объявляетъ все это чистою нелѣпостью, не потрудившись даже разобрать, въ чемъ дѣло. Онъ, очевидно, не совсѣмъ выяснилъ себѣ задачи и пріемы діалектики, довольствуясь обиходнымъ мнѣніемъ тѣхъ, которые даже и не заглядывали въ Логику Гегеля, а слышали только, что у него бытіе объявляется равнымъ небытію, и что все выводится изъ ничего. Признаемся, мы ожидали и ожидаемъ отъ него бо́льшаго.

Устранивши такимъ образомъ раціонализмъ, г. Соловьевъ подводитъ итоги всей своей критикѣ. Отвлеченный реализмъ, говоритъ онъ, въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приходитъ къ утвержденію. «все есть явленіе.» Но явленіе есть извѣстное отношеніе субъекта къ объекту, предполагать же отношеніе безъ относящихся нелѣпо; а потому реализмъ послѣдовательно разрѣшается въ ничто. Съ своей стороны, раціонализмъ приходитъ къ утвержденію: «все есть понятіе »Но такъ какъ и понятіе есть извѣстное отношеніе, которое опять немыслимо безъ субъекта и объекта, то и раціонализмъ послѣдовательно разрѣшается въ ничто (стр. 302—303). Отсюда г. Соловьевъ выводитъ, что ни опытъ, ни разумъ, какъ простыя отношенія, не могутъ дать намъ основанія и мѣрила истины. Предметъ не становится истиннымъ, оттого что я его ощущаю или мыслю; я могу ощущать и мыслить также неистинное. Предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на бѣлую стѣну въ синія очки, то она становится черезъ это синею; пытаться же, какъ дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ, самое бытіе предмета вывести изъ формъ нашего разума, значило бы объяснять изъ синихъ очковъ, черезъ которыя я смотрю, ту стѣну, на ко-

торую я смотрю. Истина не можетъ быть только отношеніе, а есть то, что дано намъ въ отношеніи, къ чему субъектъ нашъ относится. Не истина опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ ней, а наоборотъ, истинность нашего отношенія зависитъ отъ истины предмета. Для того чтобы имѣть истинное познаніе, необходимо слѣдовательно отношеніе къ истинному предмету, а оно дается намъ началомъ религіознымъ (стр. 305—306)

Этотъ выводъ весь основанъ на недоразумѣніи. Первое требованіе отъ научной критики заключается въ томъ, чтобы она представляла въ настоящемъ свѣтѣ мысли противника, приписывать же противнику разныя нелѣпости и затѣмъ побѣдоносно опровергать ихъ, это такой пріемъ, который можно предоставить извѣстнаго рода журнальнымъ рецензентамъ. Къ сожалѣнію г. Соловьевъ, самъ не давая себѣ въ томъ отчета, употребилъ здѣсь этотъ пріемъ. Изъ предъидущей его критики вовсе не видать, чтобы реализмъ приходилъ къ утвержденію. все есть явленіе. Реализмъ, даже въ той формѣ, которая не идетъ далѣе явленій, говоритъ только мы познаемъ одни явленія, ибо они одни даются намъ опытомъ; сущности же вещей мы познавать не можемъ, ибо она выходитъ изъ предѣловъ опыта Но реализмъ никогда не отвергалъ ни существованія вещей, ни существованія субъектовъ. Точно также и раціонализмъ не говоритъ. все есть только понятіе, то есть, извѣстное умственное отношеніе безъ относящихся. Самый субъективный изъ отвлеченныхъ философовъ, Фихте, и тотъ выводилъ весь міръ понятій изъ противоположенія субъекта объекту. Объективный же раціонализмъ говоритъ· сущность вещей есть разумное начало, которое съ одной стороны осуществляется въ дѣйствительномъ мірѣ, а съ другой стороны раскрывается намъ въ понятіяхъ нашего разума Слѣдовательно, ни раціонализмъ, ни реализмъ не утверждаетъ существованія отношеній безъ относящихся, и вся побѣдоносная критика г. Соловьева бьетъ мимо. Но какъ тотъ, такъ и другой совершенно справедливо утверждаютъ,

что истина предмета раскрывается намъ единственно черезъ его отношеніе къ намъ. Они расходятся лишь въ томъ, что одинъ мѣриломъ истины считаетъ отношеніе чувственное, а другой отношеніе мыслимое И оба правы, каждый въ своей области. Истина явленій раскрывается намъ единственно черезъ наше чувственное отношеніе къ предметамъ; иначе мы о всей чувственной области не имѣли бы никакого понятія. Сущность же вещей раскрывается намъ мыслимымъ отношеніемъ къ объекту. А такъ какъ сущность вещей и явленія составляютъ двѣ стороны одного и того же бытія, то для полноты познанія необходимо восполнить одинъ способъ познанія другимъ, чтобы такимъ образомъ получить цѣльный образъ предмета.

Раціонализмъ и реализмъ оба правы и въ томъ отношеніи, что въ обоихъ мѣриломъ истины является разумъ. Ибо и въ реализмѣ достовѣрность знанія дается не чувственнымъ ощущеніемъ, которое само по себѣ можетъ быть обманчиво, а ощущеніемъ, дѣйствующимъ подъ руководствомъ разума, который испытываетъ, сравниваетъ, провѣряетъ и изъ разнообразныхъ чувственныхъ наблюденій выводитъ общее, правильное заключеніе Поэтому, въ чувственной области, руководимый разумомъ опытъ несомнѣнно можетъ служить мѣриломъ истины.

Г. Соловьевъ любитъ приводить стихи Гете, что̀ въ настоящее время составляетъ весьма пріятное и рѣдкое явленіе. Онъ могъ бы вспомнить слѣдующіе.

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhalt.

Гете не думалъ, что разумъ ничто иное какъ синія очки, черезъ которыя мы смотримъ на предметъ, и которыя окрашиваютъ его неправильнымъ образомъ Такое сравненіе всего менѣе слѣдовало бы употреблять философу Разумъ есть данное человѣку внутреннее око, которо̀е раскрываетъ передъ нимъ

вселенную. Весь безконечный міръ свѣта, тѣни и цвѣтовъ, а равно и управляющіе имъ законы существовали бы, даже еслибы у человѣка не было глазъ; но для насъ этотъ міръ вовсе бы не существовалъ. Тоже самое прилагается и ко всякому объекту. Совершенно справедливо, что «предметъ не становится истиннымъ отъ того, что я его ощущаю, или отъ того, что я его мыслю,» какъ говоритъ г. Соловьевъ, но для меня онъ становится истиннымъ именно черезъ то, что я его ощущаю или мыслю, и въ этомъ заключается весь смыслъ вопроса о мѣрилѣ истины. Истина лежитъ въ самомъ предметѣ, но мѣрило истины непремѣнно должно находиться въ субъектѣ; ибо я могу имѣть понятіе о предметѣ только черезъ его отношеніе ко мнѣ, а для того чтобы изъ этого отношенія сдѣлать заключеніе о самомъ предметѣ, я долженъ въ себѣ самомъ имѣть мѣрило, посредствомъ котораго я могъ бы испытать правильность этого отношенія и различать въ немъ истинное отъ ложнаго. Предполагать же, что мы можемъ имѣть понятіе о предметѣ помимо его отношенія къ намъ, и на этомъ основаніи отвергать равно и умозрѣніе и опытъ, какъ пустыя отношенія, не заключающія въ себѣ никакой истины, значитъ отрекаться отъ всякой логики и заграждать себѣ путь ко всякому познанію.

Это до такой степени немыслимо, что самъ г. Соловьевъ, противополагая истинное познаніе ложному, тутъ же говоритъ, что «для истиннаго познанія необходимо предположить безусловное бытіе его предмета, то есть, истинно сущаго, или всеединаго, и его дѣйствительное отношеніе къ намъ, къ познающему субъекту» (стр. 306). Но если безусловное бытіе предмета раскрывается намъ его дѣйствительнымъ отношеніемъ къ намъ, то какой смыслъ имѣетъ вся предъидущая критика, направленная противъ отношеній? Все сводится къ тому, чтобы одно отношеніе замѣнить другимъ Кромѣ умозрѣнія и опыта, можетъ, конечно, существовать и третье отношеніе; можетъ быть и четвертое и

пятое Но которое же изъ нихъ даетъ намъ настоящую истину? Или, можетъ быть, всѣ вмѣстѣ? Или въ нѣкоторыхъ случаяхъ одно, а въ другихъ другое? Для того чтобы рѣшить эти вопросы, очевидно надобно эти различныя отношенія подвергнуть всестороннему испытанію, сравнить ихъ, провѣрить одно другимъ, и изъ этой критики вывести общее заключеніе. Но для этого опять надобно носить въ себѣ мѣрило истины, именно въ себѣ, а не въ предметѣ, ибо испытывать истинность отношеній долженъ я, а не предметъ, мнѣ данный. Предметъ былъ дѣятельнымъ въ произведеніи отношенія, да и тутъ лишь отчасти, ибо во всякомъ отношеніи есть взаимнодѣйствіе относящихся. Въ изслѣдованіи же отношенія предметъ не принимаетъ никакого участія все долженъ дѣлать я самъ, а для этого у меня существуетъ только одно орудіе — разумъ, который и есть для меня единственное мѣрило истины. Куда бы, слѣдовательно, мы ни обратились, какими бы новыми отношеніями мы ни хотѣли замѣнить существующія, иного мѣрила познанія мы не найдемъ, ибо иного не существуетъ.

Отсюда ясно, что по самому существу дѣла, единственная истинная философія есть раціонализмъ. Ссылаясь на непосредственное чувство, повторимъ мы вмѣстѣ съ г. Соловьевымъ, не должно философствовать, а философствуя не должно ссылаться на непосредственное чувство. А потому всякая попытка замѣнить въ наукѣ раціональное начало мистическимъ должна быть отвергнута, какъ основанная на смѣшеніи понятій. Это относится равно къ критикѣ г. Соловьева и къ тѣмъ мыслителямъ, которые, какъ покойный Ю. Ѳ. Самаринъ, хотятъ внутреннее религіозное чувство сдѣлать источникомъ познанія, наравнѣ съ внѣшнимъ опытомъ. Все научное значеніе внѣшняго опыта основано на раціональной провѣркѣ. То, что не подлежитъ фактической провѣркѣ, напримѣръ извѣстное историческое событіе, должно быть критически изслѣдовано въ своихъ отношеніяхъ ко всѣмъ другимъ, изъ опыта извѣстнымъ намъ обстоя-

тельствамъ. Но какая есть возможность провѣрить объективное значеніе внутренняго религіознаго чувства? Если мы станемъ обращаться съ нимъ также какъ съ внѣшнимъ опытомъ, мы придемъ къ точкѣ зрѣнія того англійскаго пастора, который предлагалъ дѣлать статистическія изслѣдованія о силѣ молитвы. Тутъ возможна только одна провѣрка, именно: на сколько содержаніе религіознаго чувства соотвѣтствуетъ необходимымъ требованіямъ разума? Но черезъ это самое мы возвращаемся на точку зрѣнія раціонализма и признаемъ разумъ единственнымъ для насъ мѣриломъ истины.

Въ дѣйствительности, это признаніе разума высшимъ руководителемъ въ области научнаго изслѣдованія до такой степени неизбѣжно, что самъ г. Соловьевъ, свысока отвергнувъ раціонализмъ, какъ пустую форму, неспособную дать намъ истинное понятіе о предметѣ, когда онъ приступаетъ къ изложенію своей собственной теоріи, опредѣляетъ истинно сущее чисто логическимъ путемъ, съ помощью однихъ умозрительныхъ началъ. Въ этомъ изложеніи мы встрѣчаемъ весьма знакомыя черты раціоналистической философіи: и положенія заимствованныя изъ логики Гегеля, и теософію Шеллинга, и наконецъ отголоски Спинозы. Все это могло бы имѣть интересъ, еслибы тутъ было соблюдено существеннѣйшее условіе для всѣхъ такого рода выводовъ, именно, точность понятій Но въ отсутствіи точности заключается, какъ намъ извѣстно, главный недостатокъ г. Соловьева.

Мы видѣли уже, какимъ вовсе не логическимъ способомъ онъ изъ чисто формальнаго понятія объ истинѣ хочетъ логически вывести понятіе объ истинѣ, какъ всеединомъ. Отправляясь отъ принятаго имъ въ началѣ опредѣленія: «истина, есть то, что есть», онъ заключаетъ, что такъ какъ все есть, то истина есть все. Далѣе, изъ чисто формальнаго положенія, что истина тождественна съ собою, онъ выводитъ, что истина едина, а потому все истинно, слѣдовательно все есть, именно какъ единое.

Но такъ какъ единство, противоположное множеству, не есть истинное единство, ибо, имѣя множество внѣ себя, оно само является однимъ изъ многихъ, (положеніе, замѣтимъ, прямо взятое изъ логики Гегеля), то истинное единство должно заключать въ себѣ множество, быть единствомъ многаго, то есть, всѣмъ (стр. 314—315).

Такимъ образомъ, въ полномъ опредѣленіи истины оказываются три предиката. сущее, единое, все. «Иначе, говоритъ г. Соловьевъ, мы не можемъ мыслить истину; еслибы мы отняли одинъ изъ этихъ трехъ предикатовъ, мы уничтожили бы тѣмъ самое понятіе истины» (стр. 315).

Ясно, что отвергнутый раціонализмъ тутъ въ полномъ ходу. Опредѣленія истинно сущаго выводятся чисто раціональнымъ путемъ изъ чисто раціональныхъ началъ. Замѣтимъ однако, что если въ число этихъ признаковъ включено единое, какъ единое, въ отличіе отъ всеединства, которое есть единство многаго, то исключается, напротивъ, многое, какъ многое Послѣднему не присвоивается понятіе объ истинѣ; оно истиннымъ становится только въ единомъ. Между тѣмъ, первоначальное опредѣленіе истины, которое заключало въ себѣ всякое бытіе, не оправдываетъ такого исключенія. Если всѣ означенные признаки выведены изъ положенія. «все есть, слѣдовательно истина есть все», то совершенно на томъ же основаніи слѣдуетъ сказать. «многое есть, слѣдовательно истина есть многое » Но тогда намъ придется признать истиною всякое частное положеніе, соотвѣтствующее какому нибудь дѣйствительному бытію; придется признать истинами и раціонализмъ и эмпиризмъ, и математику, и физику, и всѣ частныя науки, чего, по мнѣнію г. Соловьева, отнюдь не слѣдуетъ допускать, ибо единственнымъ предметомъ знанія мы должны признать всеединое сущее, содержащее въ себѣ полноту истины (стр. 316).

Чтобы устранить такое заключеніе, г. Соловьевъ принужденъ въ понятіе о сущемъ ввести новое различіе.

Сущимъ называется то, чему приписывается бытіе. Но бытіе, говоритъ г. Соловьевъ, имѣетъ на дѣлѣ «два совершенно различные смысла, и если отвлечься отъ этого различія, то теряется всякій опредѣленный смыслъ, остается одно слово». Когда бытіе приписывается какому нибудь субъекту, то говорится, что онъ есть самъ по себѣ; когда же оно приписывается какому нибудь предикату, то есть, извѣстному свойству или дѣйствію, то не утверждается, что онъ есть самъ по себѣ: бытіе его признается только условно, въ случаѣ если есть субъектъ. Такимъ образомъ, здѣсь является понятіе о бытіи совершенно противоположное первому, именно, понятіе о бытіи зависимомъ, условномъ, а не самостоятельномъ. Но, по мнѣнію г. Соловьева, истинное понятіе о бытіи есть только первое, а потому бытіе въ настоящемъ смыслѣ никакъ не можетъ быть приписано предикатамъ. Истинный субъектъ бытія есть субъектъ предикатовъ, а не сами предикаты. «Неясное сознаніе или неполное примѣненіе этой, повидимому, столь простой и очевидной истины, говоритъ г. Соловьевъ, составляетъ главный грѣхъ всей отвлеченной философіи. Всѣ ея существенныя заблужденія сводятся къ сознательному или безсознательному гипостазированію предикатовъ, при чемъ одно изъ направленій этой философіи, раціонализмъ, беретъ предикаты общіе, логическіе, другое же, реализмъ, останавливается на предикатахъ частныхъ, эмпирическихъ. Во избѣжаніе этихъ заблужденій, прежде всего должно признать, что настоящій предметъ философіи, какъ истиннаго знанія, есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты отвлеченно взятые; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится» (стр. 322—324).

Такъ разсуждаетъ г. Соловьевъ. Мы скажемъ, съ своей стороны, что для того чтобы рѣшить, прилагается ли къ предикатамъ понятіе о бытіи или нѣтъ, надобно предваритель-

но опредѣлить, что̀ разумѣется подъ словомъ бытіе, но именно этого г. Соловьевъ не сдѣлалъ. Какъ бы то ни было, изъ того, что субъекту и предикату приписывается бытіе разное, одно самостоятельное, другое зависимое, вовсе не слѣдуетъ, что бытіе вообще можетъ быть приписано только одному изъ нихъ, а другому нѣтъ, точно также какъ изъ того, что одна вещь квадратная, а другая круглая, вовсе не слѣдуетъ, что только одна изъ нихъ есть вещь Въ одномъ случаѣ мы беремъ понятіе родовое, въ другомъ видовое. Въ приложеніи къ понятію о бытіи, это различіе до такой степени очевидно, что величайшіе мыслители признаютъ его даже за аксіому. Первая аксіома Этики Спинозы гласитъ: «все, что есть, есть или въ себѣ или въ другомъ» (omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt). Прилагая эти понятія къ истинѣ, мы видимъ, что въ обоихъ случаяхъ есть тождественное съ собою и независимое отъ насъ бытіе, а это единственное, что требуется нашимъ опредѣленіемъ истины. Поэтому, мышленіе о предикатахъ можетъ быть совершенно также истинно, какъ мышленіе о субъектахъ, пожалуй даже болѣе, ибо мышленіемъ о субъектѣ никогда не исчерпывается его существо, тогда какъ предикатъ можетъ быть мыслимъ во всей своей полнотѣ. Въ доказательство, достаточно сослаться на математику, которая есть мышленіе чистаго, отвлеченнаго предиката количества, и которая, между тѣмъ, вовсе не есть «пустое мышленіе, въ которомъ ничего не мыслится»; напротивъ, это — мышленіе, заключающее въ себѣ совершенно достовѣрное и неопровержимое знаніе. Тоже относится и къ логикѣ. Самъ г. Соловьевъ, когда онъ забываетъ о своей теоріи, говоритъ о логическихъ и математическихъ истинахъ (стр. 403). Слѣдовательно, все это тонкое, основанное на смутной софистикѣ различеніе понятій о бытіи оказывается призракомъ, съ чѣмъ вмѣстѣ и все построенное на этомъ различіи зданіе разлетается въ прахъ.

Прибавимъ, что когда г. Соловьевъ, въ своемъ изслѣдованіи о началахъ познанія, отправлялся отъ безспорнаго, повидимому,

опредѣленія. «истина есть то, что есть», никто не подозрѣвалъ, что онъ ограничитъ такимъ образомъ понятіе о бытіи, и что придется, вслѣдствіе этого, выкинуть изъ области истины логику, математику, механику, однимъ словомъ, всѣ науки, имѣющія предметомъ предикаты. Читатель, неосторожно давшій свое согласіе, очевидно былъ введенъ въ заблужденіе невиннымъ поставленіемъ вопроса. Авторъ обращается къ нему съ требованіемъ. «вы сначала согласитесь, что истина есть то, что есть, а тамъ уже я подъ понятіе о бытіи подставлю нѣчто такое, о чемъ вы и не мечтаете, и выведу отсюда такія положенія, противъ которыхъ вы тщетно будете протестовать. Обязательство дано. платите».

Но отрицаніе бытія у предикатовъ составляетъ для г Соловьева только первый шагъ къ признанію единаго сущаго. «Настоящій предметъ всякаго знанія, говоритъ г. Соловьевъ, не то или другое бытіе, не тотъ или другой предикатъ самъ по себѣ (ибо предикатовъ самихъ по себѣ быть не можетъ), а то, чему это бытіе принадлежитъ, что въ этомъ бытіи выражается, или тотъ субъектъ, къ которому относятся данные предикаты. Согласно этому и истинное знаніе въ своей всеобщности, то есть философія, имѣетъ своимъ настоящимъ предметомъ не бытіе вообще, а то, чему бытіе вообще принадлежитъ, то есть, безусловно сущее, или сущее, какъ безусловное начало всякаго бытія» (стр. 324).

Здѣсь мы имѣемъ уже не просто сущее, какъ субъектъ, въ отличіе отъ своихъ предикатовъ, а безусловно сущее Что подъ этимъ разумѣется, поясняется далѣе: «мы познаемъ безусловно сущее во всемъ, что мы познаемъ, потому что все это есть его предикатъ, его бытіе, его явленіе.» Ясно, что мы находимся на почвѣ чистаго спинозизма; г. Соловьевъ прямо даже называетъ единое истинно-сущее субстанціею всего (стр. 326) Выше, въ нравственномъ ученіи, мы уже встрѣчали такого рода опредѣленія. Вслѣдствіе этого, подобно Спи-

нозѣ, г. Соловьевъ признаетъ, что безусловно сущее, «какъ единственное положительное основаніе всякаго бытія, познается одинаково во всякомъ бытіи. Такъ какъ оно есть то, что̀ есть во всякомъ бытіи, то тѣмъ самымъ оно есть то, что познается во всякомъ познаніи» (стр. 325) И это познаніе дается намъ непосредственно, ибо истинно сущее, будучи субстанціею всего, есть вмѣстѣ и первоначальная субстанція насъ самихъ; поэтому оно «можетъ и должно быть намъ дано не только въ своихъ многообразно отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ нашъ предметный міръ, но и внутри насъ самихъ, какъ наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая Отрѣшаясь отъ всѣхъ опредѣленныхъ образовъ бытія, отъ всѣхъ ощущеній и мыслей, мы въ глубинѣ своего духа можемъ находить безусловно сущее, какъ такое, то есть, не какъ проявляющееся въ бытіи, а какъ свободное или отрѣшенное отъ всякаго бытія. И несомнѣнно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго чувства, представленія и воли лежитъ непосредственное воспріятіе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ сущее открывается какъ безусловно единое и свободное отъ всѣхъ опредѣленій. Это внутреннее воспріятіе безусловной дѣйствительности, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ, само по себѣ одинаково у всѣхъ, какія бы различныя названія ему ни давались, ибо здѣсь нѣтъ образа, нѣтъ отношенія, а слѣдовательно, нѣтъ и множественности; все сливается въ одно непосредственное чувство.... Всякое познаніе держится непознаваемымъ, всякія слова относятся къ несказанному, и всякая дѣйствительность сводится къ той безусловной дѣйствительности, которую мы находимъ въ себѣ самихъ, какъ непосредственное воспріятіе» (стр. 326—327).

Погружаясь въ эту безграничную субстанцію, въ которой исчезаютъ всякія опредѣленія, г. Соловьевъ, подобно Неопла-

тоникамъ, приходитъ наконецъ къ отрицанію въ ней самаго опредѣленія бытія. Бытіе есть не болѣе какъ предикатъ, сущее же есть субъектъ, а такъ какъ субъектъ отличается отъ своихъ предикатовъ и независимъ отъ нихъ, то сущее отличается отъ всякаго бытія. Оно — начало всякаго бытія, но само не есть бытіе. Однако оно не можетъ также быть названо небытіемъ, въ смыслѣ отсутствія или отрицанія бытія. Ему, напротивъ, принадлежитъ всякое бытіе; оно имъ обладаетъ, а потому оно должно быть опредѣлено какъ сила или мощь бытія. ибо производитъ его, то есть проявляется. Но проявляясь въ бытіи, оно не переходитъ въ него всецѣло, а остается отъ него свободнымъ. Поэтому, объ немъ нельзя даже сказать, что оно есть сила бытія, а можно только сказать, что оно имѣетъ силу бытія (стр. 324—325). Эту свободу отъ всякаго бытія, составляющую сущность абсолютнаго, г. Соловьевъ называетъ положительнымъ ничто, утверждая, что это опредѣленіе совершенно противоположно отрицательному ничто Гегеля, которое есть не болѣе какъ простое отвлеченіе, лишенное всякихъ положительныхъ началъ; положительное же ничто есть вмѣстѣ съ тѣмъ все, ибо ничто, которое есть, можетъ быть только всѣмъ. Вслѣдствіе этого, абсолютное должно быть опредѣлено, какъ ничто и все, ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь (стр. 328) Одною своею стороною оно представляется какъ безусловно единое, отъ всего отрѣшенное, а потому ко всему безразличное, другою же стороною, какъ безусловное начало всякаго бытія, оно не можетъ быть только отрѣшенное отъ всего, а по необходимости должно быть вмѣстѣ и сущее во всемъ. Только въ этой полнотѣ оно можетъ быть опредѣлено, какъ абсолютное (стр. 327).

Въ приведенныхъ цитатахъ мы очевидно имѣемъ очеркъ весьма ясно обозначенной пантеистической системы. Но если

мы станемъ разбирать, на чемъ все это держится, мы придемъ въ нѣкоторое недоумѣніе. Бытіе, какъ предикатъ, приписывается только субъекту; но почему же, въ силу этого предиката, все сущее непремѣнно должно быть едино? Развѣ одинъ и тотъ же предикатъ не можетъ принадлежать разнымъ субъектамъ? Когда Элеаты и Неоплатоники изъ единства понятія о сущемъ выводили единство міровой субстанціи, они не думали признавать бытіе простымъ предикатомъ для нихъ это понятіе выражало самую сущность субъекта, а такъ какъ понятіе одно, то они заключали отсюда, что и субъектъ одинъ Если же понятіе о бытіи низводится на степень предиката, то очевидно, что изъ него нельзя сдѣлать ни малѣйшаго заключенія о единствѣ субъекта А между тѣмъ, именно это и дѣлаетъ г. Соловьевъ

Мало того послѣ того, какъ онъ вывелъ, что предикатъ бытія можетъ принадлежать только субъекту, и притомъ только одному субъекту, все въ себѣ совмѣщающему, онъ тутъ же утверждаетъ, что именно этому субъекту никакъ нельзя приписать бытіе, ибо субъектъ независимъ отъ своихъ предикатовъ, а потому этотъ субъектъ стоитъ выше бытія. Г Соловьевъ опредѣляетъ его даже какъ положительное ничто Оказывается, слѣдовательно, что бытіе есть предикатъ, который не можетъ быть приписанъ никакому субъекту, ибо единственный субъектъ, которому онъ могъ бы быть приписанъ, въ качествѣ субъекта отъ него отрѣшенъ. Оказывается далѣе, что бытіе не есть нѣчто первоначальное, а производное, что оно есть проявленіе сущаго (стр. 324), другое для абсолютнаго (328), однимъ словомъ, противоположная единству множественность формъ (стр 329), или отношеніе многихъ (тамъ же), наконецъ, даже просто явленіе (стр. 362). Такимъ образомъ мы въ концѣ своей аргументаціи пришли къ понятію, совершенно противоположному тому, которое составляло для насъ исходную точку. Постоянно играя словомъ бытіе, мы сначала отрицаемъ это понятіе у предикатовъ, чтобы приписать его субъекту, затѣмъ отрицаемъ

его у субъекта, чтобы приписать его предикатамъ, причемъ мы совершенно забыли первоначальное свое опредѣленіе истины, ибо если мы признаемъ, что истина есть то, что есть, а съ другой стороны станемъ утверждать, что бытіе должно быть приписано не абсолютному, которое остается отъ него свободнымъ, а явленіямъ абсолютнаго, то истиною будетъ единственно явленіе. Само же абсолютное, съ этой точки зрѣнія, не есть бытіе, не есть истина, а есть положительное ничто

Г. Соловьевъ увѣряетъ, что его положительное ничто совершенно противоположно тому же опредѣленію у Гегеля. Но если мы взглянемъ на сущность самаго понятія, то разницы мы не увидимъ никакой, ибо и у Гегеля ничто признается равнымъ чистому, или абсолютному бытію. Разница заключается не въ содержаніи опредѣленія, а единственно въ томъ. что у Гегеля оно имѣетъ смыслъ, а у г. Соловьева мы смысла отыскать не въ состояни. У Гегеля положительное ничто, или совпаденіе небытія съ бытіемъ, есть противорѣчащее себѣ понятіе, которое является результатомъ абсолютнаго отвлеченія, и именно потому что оно себѣ противорѣчитъ, требуетъ дальнѣйшаго движенія мысли. Поэтому оно и можетъ служить точкою исхода логическаго процесса. У г. Соловьева, напротивъ, положительное ничто есть высшее опредѣленіе абсолютнаго, какъ таковаго. И еслибы еще этимъ признакомъ означалось только отличіе абсолютнаго отъ всякаго частнаго бытія, то можно было бы сказать, что это не болѣе какъ неточное выраженіе, ибо абсолютный субъектъ, хотя онъ и отличается отъ всѣхъ своихъ проявленій, все таки не есть ничто, такъ какъ онъ— начало своихъ проявленій и сила ихъ производящая. Но г. Соловьевъ утверждаетъ, что ничто, которое есть, можетъ быть только всѣмъ. Тутъ уже исчезаетъ всякое понятіе и даже всякая возможность пониманія. Мы погружаемся въ описанное г. Соловьевымъ безразличное чувство, въ которомъ нѣтъ ни образа, ни отношенія.

Признаемся однако, что вмѣсто воспринятія абсолютнаго, мы въ этомъ безразличіи не находимъ ничего, кромѣ хаоса смутныхъ и противорѣчащихъ другъ другу представленій. Г Соловьевъ считаетъ несомнѣннымъ фактомъ, что у всѣхъ людей, и притомъ одинаково, существуетъ это внутреннее безразличное состояніе, въ которомъ сущее открывается, какъ безусловно единое и свободное отъ всѣхъ опредѣленій. Мы должны сказать, что никогда ничего подобнаго въ себѣ не ощущали и не встрѣчали еще ни одного человѣка, отъ котораго мы могли бы узнать о таковомъ его состояніи Надобно полагать, что это спеціальность немногихъ. Обыкновенно же люди, вмѣсто непосредственнаго воспріятія тѣхъ или другихъ логическихъ или антилогическихъ опредѣленій абсолютнаго, принуждены довольствоваться тѣмъ, что̀ имъ указываетъ разумъ или чему ихъ учитъ религія.

Мы весьма бы впрочемъ ошиблись, еслибы думали, что г. Соловьевъ останавливается на этомъ пантеистическомъ воззрѣніи, въ которомъ абсолютное является какъ сущее, единое и все Казалось бы, тутъ нѣтъ уже мѣста ни для чего другаго. Г. Соловьевъ объяснилъ намъ, что сущее единое не должно быть отрѣшенное отъ многаго, а должно существовать и проявляться во многомъ, а потому должно быть всѣмъ. Какъ всеединое, оно есть .«завершенное, законченное, полное, всецѣлое» (стр 327). Дальше, кажется, идти невозможно. Но скоро оказывается, что внѣ всего можетъ быть еще нѣчто. Спиноза замѣняется Шеллингомъ.

Абсолютное, говоритъ г. Соловьевъ, имѣетъ въ себѣ два полюса или центра: одинъ есть начало свободы отъ всякаго бытія, другой, напротивъ, есть производящая сила всякаго бытія. Послѣднее есть то, что называется первою матеріею, не въ физическомъ, а въ идеальномъ смыслѣ. Оба начала не суть еще бытіе, а только потенціи бытія. Первая есть отдаленная или первоначальная потенція, которую г. Соловьевъ

почему то называетъ положительною, хотя она и есть отрѣшеніе отъ бытія; вторая же есть ближайшая потенція, которую г. Соловьевъ называетъ отрицательною, на томъ основаніи, что она уже чувствуетъ лишеніе бытія и къ нему стремится (стр. 329—332). Эта стремящаяся къ бытію первая матерія носитъ на себѣ однако образъ абсолютнаго, который она должна осуществить въ бытіи Въ этомъ отношеніи она есть идея Матерія есть ея сторона, обращенная къ частному бытію, идея— сторона, обращенная къ абсолютному (стр. 334). Полнота бытія требуетъ, чтобы это стремленіе осуществилось; абсолютное должно опредѣлить себя какъ неабсолютное. Абсолютное есть все, неабсолютное же есть не-все. Слѣдовательно, абсолютное, будучи всѣмъ, должно вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить себя какъ не-все. Но какъ же это возможно, когда оно уже есть все? Такъ какъ оно есть все въ дѣйствительности, то оно должно быть не-все въ возможности. Но чистая возможность есть ничто; для того, чтобы быть чѣмъ нибудь, она должна осуществиться. Въ абсолютномъ она не можетъ осуществиться, ибо оно въ дѣйствительности есть уже все; слѣдовательно, она должна осуществиться внѣ его, въ другомъ. Но безусловно внѣ абсолютнаго другое не можетъ быть; слѣдовательно, оно должно быть въ абсолютномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно быть внѣ абсолютнаго. Съ одной стороны, оно тождественно съ абсолютнымъ, ибо имѣетъ тоже самое содержаніе, которое оно осуществляетъ въ себѣ, съ другой стороны, оно не тождественно съ абсолютнымъ, ибо оно не есть въ дѣйствительности все. Первое абсолютное есть въ дѣйствительности все, второе же абсолютное есть все только въ возможности, но въ возможности осуществляющейся; это—становящееся все. Это второе абсолютное г. Соловьевъ называетъ душою міра. Согласно съ своими двумя опредѣленіями, обращенными одно къ частному бытію, другое къ абсолютному, оно является какъ природа и человѣкъ (стр. 335—338).

Въ этомъ воздушномъ построеніи первыхъ основъ бытія мы видимъ трудную попытку какъ нибудь выдти изъ своихъ собственныхъ опредѣленій. Если абсолютное есть все, то очевидно, что внѣ его не можетъ быть ничего. Все означаетъ совокупность всего существующаго; если же есть что нибудь внѣ его, то оно будетъ уже не все, слѣдовательно не абсолютно. Не-все есть только часть всего, часть же существуетъ въ цѣломъ, а не внѣ цѣлаго. А такъ какъ этого отрицать невозможно, и притомъ отрицаніе повело бы только къ отрицанію самаго абсолютнаго, какъ всеединаго, то приходится совмѣщать исключающія другъ друга понятія и утверждать заразъ, что второе начало находится внѣ перваго и не внѣ перваго, что оно тождественно съ нимъ и не тождественно. Погрузивши сначала всякое частное бытіе въ общую безразличную субстанцію, приходится затѣмъ, путемъ всякихъ противорѣчій и уловокъ, отстаивать его относительную самостоятельность.

Очевидно однако, что логически невозможно допустить, чтобы въ абсолютномъ, которое, по принятому опредѣленію, есть уже законченное, завершенное, полное и всецѣлое, была бы еще возможность чего нибудь другаго, и притомъ такого, что въ немъ неосуществимо, а должно осуществиться въ чемъ-то внѣ его сущемъ. Чистая возможность, безъ возможности осуществленія, есть неполнота бытія, а такое начало противорѣчитъ опредѣленію абсолютнаго, какъ законченнаго и всецѣлаго. По той же причинѣ въ немъ не можетъ быть и первой матеріи, какъ стремленія къ бытію, или жажды бытія, по выраженію г. Соловьева, ибо стремленіе, или жажда, опять предполагаетъ неполноту и несовершенство, а эти понятія мы изъ абсолютнаго исключили. Вообще, существованіе этихъ двухъ полюсовъ, изъ которыхъ одинъ представляетъ отрѣшенность отъ бытія, а другой жажду бытія, вовсе не вяжется съ первоначальными признаками абсолютнаго, которое мы опредѣлили какъ сущее, единое и все.

Это—двѣ схемы, взятыя изъ разныхъ міросозерцаній и не прилаженныя другъ къ другу. Наконецъ, если эта первая матерія, если эта жажда бытія есть собственная потенція абсолютнаго, то непонятно, почему осуществленіе этого стремленія падаетъ внѣ абсолютнаго, тогда какъ оно представляетъ только проявленіе собственной его потенціи. И какимъ образомъ можемъ мы абсолютному приписать стремленіе стать всѣмъ, когда оно уже есть все? Однимъ словомъ, мы имѣемъ тутъ цѣлый рядъ совершенно неразрѣшимыхъ вопросовъ, изъ которыхъ вытекаетъ одно существенное и необходимое требованіе, приложимое ко всякой философской системѣ, а именно: когда обсуждаются такого рода предметы, которыхъ изслѣдованіе не подлежитъ опыту и все зависитъ исключительно отъ связи понятій, то надобно, по крайней мѣрѣ, чтобы эта связь была очевидна. Можетъ быть, г. Соловьевъ въ состояніи объяснить всѣ эти недоразумѣнія, для читателя, непосвященнаго въ его мысли, они остаются неразрѣшимыми.

Постараемся однако дойти до конца по этому тернистому пути. Не будемъ говорить о душѣ міра, которая въ сущности ничто иное какъ присущая Божеству первая матерія, но которая внезапно очутилась внѣ Божества, остановимся на человѣкѣ, ибо здѣсь мы должны найти разрѣшеніе задачи познанія. Тутъ, казалось бы, дѣло должно быть яснѣе; однако и въ этой области мы встрѣчаемъ туже самую неточность понятій, которая совершенно сбиваетъ насъ съ толку.

Мы видѣли, что душа міра опредѣляется какъ становящееся всеединство. Но въ низшей ея сторонѣ, въ природѣ, преобладаетъ еще частный элементъ. Поэтому здѣсь, говоритъ г. Соловьевъ, «каждое существо, будучи реально не всѣмъ, тѣмъ самымъ ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вѣчно только въ своемъ абсолютномъ началѣ, въ Богѣ, въ которомъ каждое существенно есть все» (стр. 339). «Въ человѣкѣ же всеединство получаетъ дѣйствительную, хотя еще идеальную фор-

му—въ сознаніи. Въ человѣческой формѣ, каждое существо идеально есть все, поскольку можетъ все заключать въ своемъ сознаніи, поскольку все имѣетъ для него дѣйствительное, положительное, хотя и идеальное бытіе, какъ норма всѣхъ его дѣятельностей... Такимъ образомъ, то всеединство, вѣчно существующее въ божественномъ началѣ, въ которомъ каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее въ чистую потенцію въ природномъ бытіи, въ которомъ каждое есть не-все, возстановляется идеально въ человѣчествѣ, въ которомъ каждое идеально *есть* все и реально *становится* всѣмъ. Но само собою понятно, продолжаетъ г. Соловьевъ, что поскольку что нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и слѣдовательно вѣчно; ибо что нибудь можетъ быть ограничено только другимъ; поскольку же оно есть все, для него нѣтъ другаго и слѣдовательно ему нечѣмъ быть ограниченнымъ » Поэтому человѣкъ, въ противоположность условному и измѣнчивому бытію природы, безусловенъ и вѣченъ, не только въ Богѣ, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ индивидуальномъ сознаніи, «форма котораго, *я*, есть нѣчто по существу своему безусловное и вѣчное,» ибо «я *есмь*, выражаетъ не бытіе, а сущаго... Въ сознаніи: я *есмь*, сущій именно и отрѣшается отъ всѣхъ частныхъ формъ бытія, отъ всѣхъ частныхъ отношеній, утверждаетъ себя, какъ единое во всемъ, и потому никакія измѣненія въ бытіи, отъ котораго онъ освободился, его уничтожить и измѣнить не могутъ: я *есмь* также безусловно и вѣчно, какъ и самъ сущій. Это *я* есть все, потому что оно отъ всего отличается, его универсальность основывается на его единичности или индивидуальности; еслибъ оно было тоже, что и другое, то все другое не не имѣло бы основанія быть для него, не могло бы съ нимъ различаться и соединяться, не могло бы имъ сознаваться» (стр. 339—340).

Мы нарочно сдѣлали эту длинную выписку въ надеждѣ, что

читатель что нибудь въ ней пойметъ; мы съ своей стороны, рѣшительно не въ состояніи постигнуть ея смыслъ. Мы видимъ здѣсь извѣстные три момента идеалистическаго раціонализма, въ особенности въ той формѣ, въ какой онъ проявился у Шеллинга въ первый періодъ его дѣятельности: абсолютное тождество отпадаетъ отъ себя въ природѣ и возвращается къ себѣ въ духѣ, при чемъ два послѣдніе момента противополагаются первому, какъ частныя начала общему. Понятно, что въ этомъ міровомъ процессѣ каждое существо можетъ представляться, какъ извѣстный моментъ въ развитіи абсолютнаго. Но что значитъ, что каждое существо есть все, и что въ особенности человѣкъ идеально есть все, а реально становится всѣмъ? Что значитъ, что въ сознаніи «я есмь» сущій утверждаетъ себя какъ единое во всемъ, и что это я есть все, потому что оно отъ всего отличается? Признаемся, для насъ все это тоже, что приведенный Миллемъ примѣръ середины между положительнымъ и отрицательнымъ сужденіемъ: «абракадабра есть второе намѣреніе.» Если слова имѣютъ смыслъ, то быть всѣмъ значитъ совмѣщать въ себѣ все. Поэтому быть всѣмъ идеально, то есть, въ своемъ воображеніи, можетъ только сумасшедшій. Если же подъ выраженіемъ «идеально быть всѣмъ», разумѣется: имѣть представленія обо всемъ, то это совершенно неточный терминъ Но и въ этомъ смыслѣ можно такое идеальное всеединство приписать только существу всевѣдущему, а человѣкъ, какъ извѣстно, не всевѣдущъ. Наконецъ, въ какомъ изъ всѣхъ представляющихся намъ смысловъ возможно утверждать, что человѣкъ реально становится всѣмъ, какъ будто развитіе каждаго отдѣльнаго существа ведетъ къ тому, что оно когда нибудь можетъ сдѣлаться единымъ, вѣчнымъ, абсолютнымъ Богомъ, этого мы рѣшительно разгадать не въ состояніи Тутъ нельзя даже предполагать, что всѣ люди когда нибудь сольются въ единое Божество, ибо каждое «я есмь», также безусловно, неизмѣнно и вѣчно, какъ и самъ сущій. Или мо-

жетъ быть, они уже слиты и каждое «я есмь» выражаетъ собою въ дробномъ видѣ единую, лежащую въ основаніи ихъ сущность, какъ нѣкогда предполагалъ Фихте? Но оказывается что *я* есть все, именно въ силу своей безусловной индивидуальности «Каждое *я* не только есть безусловно, но есть это.» Однимъ словомъ, куда ни обернись, вездѣ передъ глазами открывается такая бездна премудрости, что всякое человѣческое пониманіе тутъ исчезаетъ Непосвященному въ эти таинства остается тотько почтительно преклонить голову и молча пройти мимо этого священнодѣйствія, какъ недостойному принять въ немъ участіе.

Въ результатѣ, г. Соловьевъ выводитъ, что человѣкъ, сообразно съ тремя началами бытія, заключаетъ въ себѣ троякую природу. «Онъ, во первыхъ, есть сущій, то есть, безусловный субъектъ всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній, онъ есть» Во вторыхъ, онъ не только есть, «онъ есть нѣчто, онъ имѣетъ нѣкоторое безусловное свойство или качество, которымъ онъ отличается, какъ этотъ субъектъ, отъ всѣхъ другихъ субъектовъ. Это есть его идея, и поскольку онъ въ своемъ нормальномъ положеніи есть все, необходимо его идея внутренно соединена со всѣми другими, является какъ всеединство, то есть, его идея положительно восполняется всѣми другими, является какъ форма абсолютнаго содержанія. Но эта же идея, какъ нѣчто особенное, даетъ ему возможность утверждать себя внѣ всего, какъ не-все, и тогда его особенное качество дѣлаетъ его безусловно непроницаемымъ для всѣхъ другихъ, дѣлаетъ его безусловною границею всѣхъ». Въ послѣднемъ видѣ, идея каждаго существа, «вмѣсто того чтобы быть опредѣленною формою абсолютной дѣйствительности, становится безразличною формою всякаго возможнаго содержанія, или отвлеченнымъ разумомъ». Наконецъ, третьимъ элементомъ человѣка является его матеріальное, природное бытіе, какъ случайное, многое, частное, «которое можетъ только постепенно становиться единымъ и всѣмъ,

каковымъ оно и дѣйствительно становится, поскольку человѣкъ изъ своего ненормальнаго (неабсолютнаго) положенія возвращается къ всеединству, становясь абсолютнымъ отъ себя, то есть, свободно и сознательно» (стр. 341—342).

На этихъ началахъ г. Соловьевъ строитъ и свою теорію познанія. Каждый предметъ, соотвѣтственно тремъ элементамъ человѣческой природы, имѣетъ три стороны: онъ является какъ сущій, какъ мыслимый и какъ ощущаемый. Въ нашихъ мысляхъ и ощущеніяхъ даются намъ только два послѣднія отношенія. Между тѣмъ, сверхъ этихъ отношеній, носящихъ на себѣ чисто субъективный характеръ, мы имѣемъ еще не заключающуюся въ нихъ увѣренность въ безотносительномъ бытіи предмета. Мы утверждаемъ это бытіе, не только какъ ощущаемое и мыслимое нами, но и какъ независимое отъ насъ; мы увѣрены, что предметъ существуетъ не только помимо даннаго его отношенія къ намъ, но и помимо какихъ бы то ни было отношеній къ другому. И эта увѣренность, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, «нисколько не обусловлена ощущеніями, получаемыми нами отъ предмета и понятіемъ нашимъ о немъ, а напротивъ, объективное значеніе нашихъ ощущеній и понятій прямо обусловлено увѣренностью въ самостоятельномъ бытіи предмета». Ибо только въ силу этой увѣренности, я могу относить къ нему свои понятія и ощущенія, которыя иначе остались бы для меня чисто субъективными состояніями моего субъекта. Если же эта увѣренность не дается ни мыслью, ни ощущеніемъ, то очевидно она составляетъ плодъ особаго, третьяго рода познанія, которое правильно назвать вѣрою (стр. 344—345).

Возможность такого познанія, по мнѣнію г. Соловьева, объясняется самымъ свойствомъ нашихъ отношеній къ предмету. Въ мысляхъ и ощущеніяхъ мы относимся къ нему только внѣшнимъ образомъ, какъ частное къ частному, а потому мы не получаемъ здѣсь ничего, кромѣ сознанія своей границы; тутъ объективнаго познанія быть не можетъ. Если же мы идемъ за

этотъ предѣлъ и утверждаемъ независимое отъ насъ существованіе предмета, то это предполагаетъ иное, внутреннее отношеніе, соединеніе съ предметомъ въ самыхъ основахъ его существа. И точно, всякое отношеніе предполагаетъ относящихся, въ качествѣ независимыхъ, безусловныхъ существъ. Безусловныя же существа, какъ таковыя, не ограничиваютъ другъ друга внѣшнимъ образомъ, а напротивъ, соединены внутреннимъ образомъ, ибо они« коренятся или имѣютъ основаніе въ одномъ и томъ же безусловномъ существѣ».Плодомъ этого внутренняго единства является знаніе безусловное, мистическое, которое относится къ тому, что̀ есть общаго во всемъ, что̀ составляетъ внутреннее единство всего, именно, къ бытію. Отсюда проистекаетъ увѣренность, что предметъ нашего познанія есть (стр. 345—353).

Но этого мало. За вопросомъ о бытіи предмета слѣдуетъ вопросъ объ его сущности. Мы хотимъ знать не только, что предметъ *есть*, но и *что̀* онъ есть. И это опять не дается намъ ни опытомъ, ни разумомъ. Въ опытѣ мы находимъ только разрозненныя ощущенія, которыя, съ одной стороны, могутъ относиться ко всякому предмету, а съ другой стороны, по своей разрозненности и случайности, не даютъ намъ представленія о предметѣ, какъ единой и постоянной сущности. Еслибы наши понятія о предметѣ проистекали изъ ощущеній, то съ измѣненіемъ этихъ ощущеній должны бы измѣняться и самыя понятія; въ такомъ случаѣ, мы не могли бы имѣть представленія о томъ, что̀ предметъ есть вездѣ и всегда. Разумъ, съ своей стороны, даетъ намъ только общія категоріи, которыя опять же одинаково относятся ко всѣмъ предметамъ, а не выражаютъ собою единичнаго существа именно *этого* предмета. И тутъ слѣдовательно, мы должны предполагать существованіе особаго рода отношенія, которое раскрываетъ намъ собственную сущность или идею предмета. Эта идея дается намъ другою мистическою способностью, *воображеніемъ*; оно производитъ въ насъ опредѣленные объективные образы предметовъ. И это отношеніе можетъ воз-

никнуть единственно въ силу внутренняго единенія существъ, изъ котораго проистекаетъ взаимнодѣйствіе между идеею существа познающаго и идеею существа познаваемаго. Это взаимнодѣйствіе, говоритъ г. Соловьевъ, предшествуетъ всякому сознанію, вслѣдствіе чего каждое существо внутри себя носитъ въ себѣ образъ всѣхъ другихъ, прежде нежели оно состоитъ съ ними въ какихъ бы то ни было внѣшнихъ отношеніяхъ. Безъ этого не было бы никакой возможности объяснить, какимъ образомъ хаосъ случайныхъ ощущеній вдругъ превращается въ стройный образъ единаго предмета. Поэтому слѣдуетъ признать, что въ разумѣ заключаются уже идеи всѣхъ предметовъ, прежде нежели онѣ переходятъ во внѣшній образъ. Перевернувши извѣстное изреченіе: «нѣтъ ничего въ разумѣ, чего бы не было прежде въ чувствахъ», надобно сказать наоборотъ: «нѣтъ ничего въ чувствахъ, чего бы не было прежде въ разумѣ». Внѣшнія ощущенія только вызываютъ существующій уже въ насъ образъ предмета, къ которому мы относимъ ощущаемое. Въ этомъ состоитъ третій актъ мистическаго познанія, творчество, въ силу котораго мы присущую намъ идею предмета воплощаемъ во внѣшнихъ ощущеніяхъ Такимъ образомъ, вѣра сообщаетъ намъ, что предметъ. е с т ь, воображеніе извѣщаетъ насъ, ч т о̀ онъ есть, творчество показываетъ, к а к ъ онъ является. Только совокупность этихъ трехъ сторонъ, образующихъ безусловное или мистическое знаніе, выражаетъ полную дѣйствительность предмета (стр. 353—362).

Этой теоріи мистическаго познанія нельзя отказать въ оригинальности и послѣдовательности, и за это мы скажемъ спасибо г. Соловьеву. Мы встрѣчаемъ здѣсь своеобразное сочетаніе мыслей Якоби съ воззрѣніемъ Спинозы, соединеніе того непосредственнаго чувства, которое Якоби полагалъ въ основаніе всякаго познанія, какъ внѣшнихъ предметовъ, такъ и абсолютнаго Существа, съ тѣмъ мышленіемъ предметовъ въ единствѣ основы, подъ видомъ вѣчности, которое такъ глубокомысленно

развивалъ Спиноза. У г. Соловьева это воззрѣніе связано со всѣмъ его міросозерцаніемъ, съ возведеніемъ всѣхъ частностей и всѣхъ односторонніхъ опредѣленій къ единству лежащаго въ основаніи ихъ бытія. Философъ не можетъ совершить бо̀льшаго подвига, какъ логически довести основную свою точку зрѣнія до всѣхъ, самыхъ крайнихъ ея послѣдствій, не останавливаясь ни передъ чѣмъ, даже передъ тѣмъ, что другимъ представляется нелѣпостью. Ибо, какъ мы уже замѣтили выше, тутъ важнѣе всего логическая связь понятій, и когда самъ авторъ обнаруживаетъ ее вполнѣ, то критику остается только его благодарить. Онъ имѣетъ пробный камень, по которому онъ можетъ судить о самыхъ основаніяхъ системы.

Но если эта теорія представляется заманчивою по своимъ логическимъ качествамъ, то едва ли можно найти другую, которая бы болѣе противорѣчила всему тому, что мы въ дѣйствительности испытываемъ и знаемъ. Въ самомъ дѣлѣ, спросите у любаго человѣка: почему онъ увѣренъ въ существованіи предмета, который у него передъ глазами? Онъ навѣрное скажетъ: потому что я его вижу. Непосредственное чувство, дающее намъ увѣренность въ существованіи предмета, само же указываетъ и причину этой увѣренности.—Но, возразитъ философъ, отражающійся въ глазу образъ, можетъ быть, есть только субъективное ощущеніе? Можетъ быть, это не болѣе какъ обманъ чувствъ, что̀ и бываетъ въ дѣйствительности?—На это есть способы провѣрки. Я могу подойти къ предмету, осязать его, и такимъ образомъ, съ помощью другаго внѣшняго чувства, удостовѣриться, что отражающійся въ глазу образъ относится къ чему то дѣйствительно существующему. Если это миражъ, онъ исчезнетъ, какъ скоро я къ нему приближусь; если это галлюцинація, моя рука не встрѣтитъ сопротивленія; если же это дѣйствительно внѣшній предметъ, то различныя ощущенія, возникающія изъ разныхъ чувствъ или изъ различныхъ положеній, въ которыхъ дѣйствуетъ одно и тоже чувство, окажутся согласными.

Есть и другіе способы провѣрки. Если другой человѣкъ видитъ или осязаетъ тоже самое, что я, то это служитъ ручательствомъ объективной истины предмета, ибо каждый субъектъ ограниченъ собою, и если субъективныя чувства сходятся въ одинакомъ опредѣленіи предмета, то это выводитъ ихъ уже изъ субъективной сферы и даетъ опредѣленію общее, слѣдовательно объективное значеніе. Есть наконецъ и такіе предметы, къ которымъ нельзя подойти и которыхъ нельзя осязать, напримѣръ звѣзды. Тутъ опять есть провѣрка своего рода. Я математически исчисляю пути планетъ, и если я, на основаніи этого исчисленія, могу опредѣлить, гдѣ извѣстная планета должна находиться, и по провѣркѣ окажется, что она дѣйствительно тамъ находится, то я не могу уже сомнѣваться въ томъ, что я вижу не призракъ, а дѣйствительный предметъ. Здѣсь умозрѣніе служитъ провѣркою опыта, и наоборотъ.

Всякое знаніе основано на такой провѣркѣ. Непосредственное ощущеніе заставляетъ насъ предполагать, что есть нѣчто, что производитъ въ насъ это ощущеніе; твердое же убѣжденіе дается намъ ежедневно и ежечасно повторяющеюся разумною провѣркою. О предметѣ, котораго я никогда не видѣлъ и о которомъ никогда не слыхалъ, я не имѣю ни малѣйшаго понятія, а потому во мнѣ нѣтъ никакой увѣренности въ его существованіи, хотя бы я находился съ нимъ въ какомъ то таинственномъ взаимнодѣйствіи въ общей основѣ. Если же кто нибудь разсказываетъ мнѣ о предметѣ, котораго я не видалъ, я соображаю, насколько этотъ разсказъ можетъ быть вѣренъ, и если нахожу въ немъ признаки достовѣрности, то я точно также убѣждаюсь въ существованіи предмета, какъ будто бы я его видѣлъ. Я совершенно увѣренъ, что Александръ Македонскій разбилъ Дарія при Арбелахъ, хотя не присутствовалъ при этомъ сраженіи. Точно также я увѣренъ въ существованіи Америки, хотя никогда въ ней не былъ, увѣренъ не потому что я нахожусь въ мистическомъ взаимнодѣйствіи съ Алексан-

дромъ Македонскимъ и съ Америкой, а потому что я учился исторіи и географіи и знаю, что эти науки основаны на совершенно разумныхъ данныхъ. Но мужикъ, которому барыня разсказывала объ Америкѣ, отвѣчалъ ей. «помилуйте, матушка, и вы вѣрите что есть Америка! это все люди болтаютъ». Мужикъ былъ набожный, но мистическое взаимнодѣйствіе съ Америкою въ лонѣ Божества не давало ему ни малѣйшей увѣренности въ дѣйствительномъ ея существованіи, тогда какъ совершеннѣйшій безбожникъ пріобрѣтаетъ на этотъ счетъ самое твердое убѣжденіе, просто учась географіи

Но какое же однако имѣемъ мы основаніе переносить внѣ себя наши субъективныя ощущенія и мысли и полагать предметъ, какъ существующій самъ по себѣ, независимо отъ этихъ отношеній? На это отвѣчаетъ самъ г. Соловьевъ. потому что отношеніе безъ относящихся немыслимо. Это—законъ нашего разума и вмѣстѣ законъ всякаго бытія. Вслѣдствіе этого, когда мы видимъ извѣстное отношеніе, будь то ощущеніе или мысль, мы непремѣнно предполагаемъ, что есть субъектъ ощущающій или мыслящій, и есть объектъ ощущаемый или мыслимый. При этомъ однако мы дѣлаемъ одно весьма существенное различіе. Мыслимый, но не ощущаемый объектъ можетъ и не существовать въ дѣйствительности. Мы тогда только убѣждены въ его существованіи, когда мы признаемъ его необходимымъ. И это опять совершается въ силу законовъ нашего разума· мы признаемъ, что предметъ есть, потому что онъ не можетъ не быть. Такое логическое заключеніе равно прилагается къ безконечному существу, котораго необходимость абсолютна, то есть, имѣетъ мѣсто при всѣхъ условіяхъ, всегда и вездѣ, и къ частнымъ предметамъ, которыхъ необходимость только относительна, то есть, раскрывается намъ изъ извѣстныхъ ихъ отношеній къ другимъ. Когда мы видимъ извѣстное дѣйствіе, мы непремѣнно предполагаемъ, что оно кѣмъ нибудь или чѣмъ нибудъ произведено, хотя бы мы никогда не видали того предмета, который его

произвелъ. Вслѣдствіе этого, когда мы, напримѣръ, видимъ въ пути планетъ пертурбацію, которая не можетъ быть объяснена дѣйствіемъ извѣстныхъ намъ свѣтилъ, мы совершенно убѣждены въ существованіи неизвѣстной намъ планеты, производящей эту пертурбацію; мы ищемъ эту планету по всему небосклону и отыскиваемъ ее наконецъ на мѣстѣ, указанномъ нашими вычисленіями. Для этого не нужно никакого мистическаго взаимнодѣйствія, достаточно законовъ нашего разума Въ опытѣ же, вмѣсто этихъ заключеній путемъ явной логической операціи, тоже самое дается намъ непосредственнымъ чувствомъ, въ которомъ субъективное ощущеніе и логическое требованіе сливаются во едино Ибо разумъ и внѣшнее чувство составляютъ двѣ стороны, или двѣ способности, одного и того же существа. Они всегда дѣйствуютъ совмѣстно, и чѣмъ ниже сознаніе, тѣмъ больше господствуетъ въ немъ слитность. У животныхъ вовсе нѣтъ анализа; у нихъ все сливается въ непосредственномъ актѣ, которымъ они, вмѣстѣ съ ощущеніемъ, полагаютъ и самый предметъ ощущенія. Они, безъ всякаго религіознаго знанія, увѣрены въ существованіи предметовъ, которые они видятъ и которые они пожираютъ. Человѣкъ же анализируетъ этотъ первоначальный актъ; онъ спрашиваетъ: точно ли существуетъ предметъ, который ему представляется? Онъ ищетъ основаній своего убѣжденія и находитъ ихъ въ провѣренномъ разумомъ опытѣ. Иныхъ основаній нечего и искать; они ясны какъ день, очевидны для всѣхъ. Нужна вся послѣдовательность философскаго ума для того, чтобы отвергать очевидность.

Пріемъ, который употребляетъ г. Соловьевъ для достиженія этого отрицательнаго результата, состоитъ въ томъ, что онъ беретъ разумъ въ отдѣльности и опытъ въ отдѣльности. Первый, въ этомъ видѣ, заключаетъ въ себѣ только логическія категоріи, второй—только разрозненныя субъективныя ощущенія. Вмѣсто того чтобы связать эти начала и тѣмъ восполнить одно другимъ, какъ требуется и логикой, и опытомъ и

наукой, онъ отвергаетъ ихъ, какъ односторонніе, и признаетъ третье начало, которое никому не извѣстно, ибо оно предшествуетъ всякому сознанію, начало, о которомъ мы не можемъ даже сдѣлать логическаго заключенія, ибо законы разума, по теоріи г. Соловьева, не указываютъ намъ дѣйствительнаго существованія предмета, однимъ словомъ, такое начало, которое не дается намъ ни логикою, ни опытомъ, ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ чувствомъ, которое лишено всякаго не только разумнаго, но и неразумнаго основанія, и которое въ добавокъ само себѣ противорѣчитъ.

Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ вызывается потребность въ этомъ мистическомъ познаніи? Тѣмъ, что мы предметъ должны познать въ немъ самомъ, въ его безусловномъ или безотносительномъ бытіи, «помимо его даннаго дѣйствія на насъ и помимо его общихъ отношеній ко всему другому» (стр. 344). Самое поставленіе этого вопроса показываетъ уже, что это ничто иное какъ чисто логическое требованіе. И что же выходитъ? Что мы это безотносительное бытіе познаемъ единственно посредствомъ ближайшаго, внутренняго его о т н о ш е н і я къ намъ. Но, какъ уже было замѣчено выше, это значитъ только замѣнять одно отношеніе другимъ, а мы должны познавать бытіе безотносительное. Если изъ отношеній можно узнать о существованіи предмета, то внѣшнихъ отношеній для этого совершенно достаточно. Такое скудное опредѣленіе, какъ бытіе, дается всякимъ отношеніемъ; для этого не нужно проникать внутрь предмета. Когда я соприкасаюсь только съ предметомъ, я въ этой границѣ нахожусь съ нимъ въ извѣстномъ отношеніи, а потому необходимо долженъ предполагать его существованіе, хотя бы я не имѣлъ ни малѣйшаго понятія о томъ, что онъ есть въ самомъ себѣ. Если же мы должны познать бытіе предмета помимо всякихъ его отношеній къ другимъ, то укажите способъ, какимъ я могу познать его помимо отношеній. Но тутъ то и оказывается, что такъ называемое безотносительное бытіе есть именно то, которое

исполнено всякаго рода отношеній, которое безъ нихъ даже немыслимо, ибо двухъ безусловныхъ существъ, отдѣльныхъ другъ отъ друга, внѣшнихъ и чуждыхъ другъ другу, говоритъ г. Соловьевъ, очевидно быть не можетъ. Почему же не можетъ? Потому, отвѣчаетъ г. Соловьевъ, что ограниченіе прямо противорѣчитъ качеству безусловности, которое необходимо предполагаетъ внутреннюю связь и существенное единство обоихъ. Слѣдовательно, для того чтобы познать предметъ помимо его отношеній къ другимъ, какъ нѣчто независимое отъ этихъ отношеній, я долженъ признать, что онъ непосредственно сливается со всѣми другими. Но тутъ уже я вступаю въ такую область, гдѣ кромѣ самыхъ чудовищныхъ фантазій ничего нельзя найти. Если моя увѣренность въ существованіи всякаго внѣшняго, ощущаемаго мною предмета основана единственно на внутреннемъ единеніи съ нимъ, какъ съ безусловнымъ существомъ, то я всякій отдѣльный предметъ долженъ признать безусловнымъ существомъ, то есть, Богомъ. Когда я ѣмъ, напримѣръ, кусокъ жаркаго, для чего я долженъ быть увѣренъ въ его дѣйствительномъ существованіи, я въ этомъ кускѣ жаркаго долженъ признать Божество и находиться съ нимъ въ таинственномъ взаимнодѣйствіи, какъ безусловное съ безусловнымъ! Помилуйте! даже философская послѣдовательность имѣетъ свои границы. Стройте какіе угодно воздушные замки, но я съѣлъ этотъ кусокъ жаркаго, и ваше безусловное исчезло, и независимое его существованіе прекратилось. Воображаемое взаимнодѣйствіе я замѣнилъ дѣйствительнымъ, чѣмъ и доказалъ, что моя увѣренность въ существованіи означеннаго предмета основана единственно на томъ, что̀ видитъ мой глазъ и чего требуетъ мой желудокъ.

Нужно ли говорить еще о мистическомъ взаимнодѣйствіи идей, посредствомъ котораго будто бы познается нами сущность вещей? Г. Соловьевъ утверждаетъ, что ни внѣшнія ощущенія, ни логическія категоріи не въ состояніи раскрыть намъ сущ-

ность или идею этого предмета. А между тѣмъ, въ дѣйствительности, всѣ признаки какого бы то ни было предмета, ощущаемаго или мыслимаго, почерпаются нами единственно изъ опытныхъ данныхъ и изъ логическихъ категорій. Никто ничего другаго не можетъ указать, и г. Соловьевъ даже и не пытается это сдѣлать. Конечно, если взять отдѣльно чувственныя данныя, то не будетъ связи, если же взять отдѣльно общую связь, то не будетъ конкретныхъ признаковъ; но соедините то и другое, и вы получите тотъ цѣльный образъ предмета, который всѣ люди знаютъ, мыслятъ и ощущаютъ. Мы не понимаемъ, чего еще нужно искать.

Помимо этого, теорія мистическаго взаимнодѣйствія идей страдаетъ такими внутренними несообразностями, которыя дѣлаютъ ее совершенно немыслимою. Г. Соловьевъ повидимому полагаетъ, что каждый отдѣльный предметъ, представляющійся внѣшнимъ чувствамъ, каждое это, имѣетъ свою постоянную сущность, свою идею, которая выражаетъ «то, что онъ есть всегда и вездѣ». Это—мысль весьма не новая, но вполнѣ несостоятельная; ибо можно ли, не играя словами, сказать о вещи являющейся и исчезающей, что она есть всегда и вездѣ? Можно говорить объ идеяхъ, какъ мыслимыхъ формахъ вещей, но тогда онѣ носятъ на себѣ характеръ общій, а не выражаютъ собою сущности единичнаго предмета. И только какъ представленія общихъ сущностей, идеи могутъ быть достояніемъ разума, который, по существу своему, есть способность общихъ началъ и опредѣленій. Въ такомъ только смыслѣ можно говорить и о прирожденныхъ идеяхъ, вопросъ, который подлежитъ спору, но который, въ такой постановкѣ, представляетъ по крайней мѣрѣ предметъ для спора. Приписывать же разуму прирожденныя идеи всѣхъ отдѣльныхъ вещей, представляющихся внѣшнимъ чувствамъ, это—такая мысль, которая прямо ведетъ къ нелѣпости. Въ такомъ случаѣ мы должны признать, что у каждаго человѣка есть прирожденныя идеи

напримѣръ, всѣхъ тарелокъ, которыя когда либо дѣлались или даже будутъ дѣлаться на фабрикахъ, и когда онъ видитъ новую тарелку, онъ немедленно, по теоріи г. Соловьева, изъ среди этого безчисленнаго количества, узнаетъ именно ту, которую нужно, и на основаніи творческаго акта воспроизводитъ ея образъ. Или, чтобы возвратиться къ приведенному выше примѣру, когда я ѣмъ кусокъ жаркаго, я нахожусь въ таинственномъ взаимнодѣйствіи не только съ его безусловнымъ бытіемъ, но и съ его вѣчною идеею, которая дѣлаетъ его э т и м ъ кускомъ. Сосѣдъ мой за обѣдомъ находится въ такомъ же взаимнодѣйствіи съ другимъ кускомъ. Съ своей стороны, баранъ, отъ котораго отрѣзаны оба куска, имѣетъ тоже свою вѣчную идею, намъ прирожденную; но она въ насъ не вызывается, потому что мы этого барана не видали, и еслибы поваръ разрѣзалъ его иначе, то вѣчныя идеи двухъ съѣденныхъ нами кусковъ никогда бы не существовали, а были бы вѣчныя идеи двухъ другихъ кусковъ, съ которыми бы мы должны были точно также находиться въ мистическомъ взаимнодѣйствіи. Изъ этой теоріи слѣдуетъ далѣе, что всѣ создаваемые воображеніемъ образы предметовъ, будучи произведеніемъ взаимнодѣйствія безусловнаго съ безусловнымъ, совершенно истинны, вслѣдствіе чего мы должны признать, что человѣкъ, руководимый воображеніемъ, никогда не ошибается, а если бываютъ заблужденія, то это происходитъ отъ односторонней дѣятельности ума, который хочетъ исправить непосредственныя данныя творческой фантазіи. Научныя изслѣдованія должны быть признаны ложью, а бредъ сумасшедшаго выраженіемъ чистой истины, ибо здѣсь фантазія гуляетъ на просторѣ, не стѣсняемая уже никакимъ одностороннимъ дѣйствіемъ ума. Однимъ словомъ, мы имѣемъ тутъ цѣлую нить самыхъ невѣроятныхъ послѣдствій, неразрывно связанныхъ съ принятымъ нами началомъ.

Кто хочетъ доказать, что идеи прирождены человѣку, тотъ долженъ показать, какимъ образомъ онѣ вытекаютъ изъ самаго

существа человѣческаго разума. Но что можно доказать относительно идей, предшествующихъ всякому сознанію, не существующихъ ни въ опытѣ, ни въ мышленіи, а скрывающихся отъ нашего взора въ невидимой и безсознательной глубинѣ духа? Если же притомъ это предположеніе, ничѣмъ не вызванное и ничѣмъ не доказанное, само основано на противорѣчащихъ понятіяхъ и ведетъ къ полнѣйшей нелѣпости, то можемъ ли мы видѣть въ немъ что либо, кромѣ фантасмагоріи, которая можетъ служить развѣ только обличеніемъ ложной точки исхода?

Но если г. Соловьевъ, въ послѣдовательномъ развитіи своей теоріи не останавливается ни передъ какими выводами, то съ другой стороны, при окончательномъ совокупленіи всѣхъ элементовъ познанія, онъ не остается вѣренъ себѣ. Признавши мистическое знаніе за единственное истинное знаніе, которое даетъ намъ полную дѣйствительность предмета, онъ вдругъ объявляетъ, что этому знанію недостаетъ именно дѣйствительности, вслѣдствіе чего оно должно быть восполнено опытомъ и логикою. «Если разумъ и опытъ безъ знанія мистическаго лишены истины, говоритъ г Соловьевъ, то безъ разума и опыта сама истина лишена полноты и дѣйствительности» (стр. 370). Какимъ же образомъ можетъ истина быть лишена полноты и дѣйствительности, когда истина есть то, что есть? когда она опредѣлилась даже какъ всеединство? Какимъ образомъ возможно, чтобы бытію не доставало дѣйствительности, а всеединству полноты? Мистическое знаніе, говоритъ въ другомъ мѣстѣ г. Соловьевъ, «выражаетъ лишь безусловное существованіе и безусловную сущность предмета, не выражая его актуальнаго или феноменальнаго бытія, его проявленія или бытія для другаго, которое обнаруживается только въ природной сферѣ» (стр. 366). Но г. Соловьевъ забылъ, что по его теоріи, актомъ мистическаго творчества вѣчная идея воплощается въ чувственныя данныя внѣшняго бытія. Чего же болѣе? Мы имѣемъ тутъ, по признанію самого

автора, «полную дѣйствительность предмета» (стр 362). И когда г. Соловьевъ прибавляетъ, что «если истина не можетъ опредѣляться какъ только мысль разума, если она не можетъ опредѣляться какъ только факты опыта, то она точно также не можетъ опредѣляться какъ только догматъ вѣры», когда онъ говоритъ, что «истина, по понятію своему, должна быть и тѣмъ и другимъ и третьимъ» (стр 370), то этимъ опровергается все предъидущее, гдѣ доказывалось, что въ мистическомъ знаніи заключается полнота истины. «Разъ дано мышленіе и опытъ, говоритъ опять г. Соловьевъ, разъ нашъ субъектъ относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и въ этихъ отношеніяхъ, должна распространиться и на нихъ, должна стать истиною разума и опыта; въ противномъ случаѣ она не будетъ уже абсолютною» (стр 370—371) Но вопросъ состоитъ именно въ томъ. зачѣмъ они даны? На что они нужны, когда человѣкъ обладаетъ уже полнотою истины? Отвлеченныя начала, съ этой точки зрѣнія, объясняются только какимъ то непостижимымъ и своевольнымъ отпаденіемъ отъ истины. Нужно возвратить этихъ заблудшихся чадъ въ лоно мистики, а не восполнять послѣднюю пустыми измышленіями первыхъ.

Точно также непослѣдовательно и заявленное г. Соловьевымъ требованіе свободнаго отношенія разума къ религіозному содержанію, или свободнаго усвоенія и развитія разумомъ этого содержанія (стр. 370). Свобода разума заключается въ томъ, что онъ самъ, на основаніи своихъ собственныхъ законовъ, испытываетъ данное содержаніе и принимаетъ только то, что согласно съ этими законами. Но для этого ему необходимо имѣть въ себѣ самомъ мѣрило истины. Если же онъ признается пустою формою, совершенно безразлично относящеюся къ истинѣ и неистинѣ, то въ состояніи ли онъ что нибудь испытывать и къ чему нибудь относиться свободно? При такомъ взглядѣ, остается

только признать, какъ тутъ же дѣлаетъ г Соловьевъ, что «человѣкъ, какъ рациональный, получаетъ свое истинное положительное содержаніе отъ своего мистическаго или божественнаго элемента» (стр. 365). Разумъ становится страдательною формою, въ которую вливается внѣшнее для нея содержаніе. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ ополчаться противъ средневѣковой системы и проповѣдывать какую то свободную и даже научную теософію? Гдѣ же остается мѣсто для свободнаго и научнаго изслѣдованія, когда мистика должна господствовать не только въ области высшихъ религіозныхъ истинъ, но и во всей области знанія, ибо вездѣ истина получается единственно черезъ какое то смутное, никому не вѣдомое и не подлежащее научному изслѣдованію взаимнодѣйствіе съ безусловнымъ бытіемъ и съ безусловною сущностью всѣхъ вещей? Средневѣковые богословы не шли такъ далеко. Ограничивая авторитетъ вѣры чисто религіозною областью, они остальное вполнѣ предоставляли человѣческому разуму Свободная же теософія г Соловьева налагаетъ руку на всю умственную жизнь человѣка, также какъ его свободная теократія налагаетъ руку на всю внѣшнюю жизнь человѣка. Если мы возражали противъ послѣдней во имя правъ человѣческой личности, то противъ первой мы не можемъ не возражать во имя правъ науки.

Наука, по нашему убѣжденію, образуетъ самостоятельную область человѣческаго духа, гдѣ разумъ одинъ является хозяиномъ и одинъ можетъ предписывать законы. Вѣра для науки составляетъ предметъ изслѣдованія, а не источникъ познанія. Но такъ какъ вѣра заключаетъ въ себѣ истину, то разумъ, испытуя ее, необходимо долженъ признать эту истину. Для этого ему не нужно отрекаться отъ себя, отдавать себя въ чужія руки, принимать чужой законъ, опредѣляться внѣшнимъ для него содержаніемъ. Это дѣлаетъ только разумъ младенческій, находящійся въ непосредственномъ сліяніи съ объективнымъ міромъ. Разумъ же возмужавшій, все испытующій, слу-

житъ самъ себѣ закономъ, ибо онъ сознаетъ себя единственнымъ мѣриломъ истины и видитъ въ себѣ отраженіе законовъ вселенной. И если онъ въ одностороннемъ своемъ развитіи уклоняется отъ истины, то онъ снова, въ силу собственныхъ своихъ законовъ, возвращается къ ней. Для этого опять таки ему не нужно обращаться назадъ, погружаться въ первоначальную основу, искать опоры въ мистическихъ представленіяхъ, предшествующихъ всякому разумѣнію, а нужно, напротивъ, мужественно идти впередъ, сознавая собственную силу и въ твердой увѣренности, что рано или поздно онъ достигнетъ вожделѣнной цѣли, то есть, полнаго согласія съ объективнымъ міромъ, какъ съ тѣчъ, который лежитъ подъ нимъ, такъ и съ тѣмъ, который возвышается надъ нимъ. Слово есть свѣтъ, озаряющій вселенную, а человѣческій разумъ, отраженіе божественнаго Слова, есть свѣтъ, озаряющій всю область человѣческаго вѣдѣнія.

V

ЗАКОНЪ ИСТОРИЧЕСКАГО РАЗВИТІЯ

Въ видѣ приложенія къ разбираемой нами книгѣ г. Соловьевъ напечаталъ очеркъ историческаго развитія указанныхъ имъ началъ. Этотъ очеркъ былъ уже напечатанъ въ Журналѣ Министерства народнаго просвѣщенія Онъ составляетъ нѣсколько болѣе полное изложеніе извѣстнаго также читателямъ чтенія г. Соловьева, изданнаго подъ заглавіемъ. Три силы Это чтеніе подверглось въ свое время весьма основательному разбору [1]). Г. Соловьеву, въ крайне умѣренной формѣ, были указаны существенные недостатки его взгляда. Но онъ, повидимому, не обратилъ никакого вниманія на эту критику, вслѣдствіе чего мы имѣемъ новое изданіе тѣхъ же странныхъ и болѣе чѣмъ поверхностныхъ историческихъ воззрѣній, которыми отличалась прежняя статья.

Общій законъ историческаго развитія излагается г. Соловьевымъ совершенно согласно съ формулою Гегеля, на котораго и ссылается авторъ (стр. 398, прим.). Историческій процессъ происходитъ въ трехъ ступеняхъ. Сначала является безразличіе элементовъ, или ихъ внѣшнее сочетаніе, затѣмъ ихъ обособленіе и

---

[1]) См. Вѣстникъ Европы, Апрѣль 1877. статья г. Станкевича.

борьба, наконецъ, свободное внутреннее ихъ соединеніе Оказывается, слѣдовательно, что философская система Гегеля, съ которою г. Соловьевъ счелъ возможнымъ покончить въ немногихъ словахъ, и которая, по его мнѣнію, вся построена на колоссальной нелѣпости, привела однако къ выводу важнѣйшаго закона, управляющаго всею областью человѣческихъ отношеній.

Не станемъ останавливаться на нѣкоторыхъ недостаткахъ въ изложеніи г. Соловьева, именно, на томъ, что при выводѣ общаго закона развитія, у него не указано различіе между развитіемъ чисто органическимъ и духовнымъ. Изслѣдованіе этого различія привело бы автора къ болѣе ясному понятію о свободѣ, нежели то, которое обнаруживается въ его очеркѣ. Какъ бы то ни было, принятая имъ формула прилагается и къ духовному развитію, о которомъ идетъ рѣчь, а потому мы можемъ ею довольствоваться.

Не станемъ распространяться и о невѣрномъ приложеніи этого закона къ различнымъ сферамъ человѣческой жизни, теоретической, практической и эстетической. Читателю уже извѣстно неправильное построеніе этихъ сферъ, изъ которыхъ каждая, по теоріи г. Соловьева, проявляется въ трехъ степеняхъ. матеріальной, формальной и абсолютной. Укажемъ лишь на то, что проведенная г. Соловьевымъ параллель между теоретическою областью, которой три степени, въ нисходящемъ порядкѣ, суть: теологія, философія и положительная наука, и областью практическою, которая представляется какъ церковь, государство и земство, въ самомъ основаніи своемъ невѣрна, ибо въ первой теологія имѣетъ менѣе отвлеченный характеръ, нежели чистое знаніе, тогда какъ въ практической области, напротивъ, церковь имѣетъ болѣе отвлеченный характеръ, нежели государство, которое представляетъ собою всю совокупность общественныхъ интересовъ. Именно стараніе подвести разнородныя явленія подъ общую схему привело г. Соловьева къ пониманію государства, какъ чисто формальнаго, юридическаго союза, что

равно противорѣчитъ и теоріи и жизни Выше на это уже было указано; здѣсь необходимо было напомнить объ этомъ ложномъ взглядѣ, потому что онъ отразился у г. Соловьева на самомъ построеніи исторіи человѣчества

Это построеніе должно изобразить весь послѣдовательный ходъ всемірной исторіи. Выведенный умозрѣніемъ законъ долженъ найти свое оправданіе въ фактахъ. Эта провѣрка можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить пробнымъ камнемъ для опредѣленія правильности вывода. Поэтому всякій, кто излагаетъ историческіе законы, необходимо долженъ провести ихъ черезъ всѣ существенные моменты исторической жизни человѣчества, не пропуская ни одного выдающагося явленія безъ надлежащаго объясненія, ибо только этимъ путемъ можно убѣдиться, что выведенный законъ согласенъ съ дѣйствительностью. Вслѣдствіе этого и самъ Гегель не довольствовался однимъ умозрительнымъ выводомъ закона Хотя г. Соловьевъ увѣряетъ, что послѣдовательнаго и полнаго примѣненія этого закона къ исторіи человѣчества сдѣлано не было (стр. 398, прим.), однако мы знаемъ, что Гегель написалъ цѣлую философію исторіи. Гансъ, по его стопамъ, приложилъ тѣже начала къ всемірному развитію наслѣдственнаго права. И не смотря на то, что законъ былъ выведенъ правильно, приложеніе его къ исторіи человѣчества оказалось невѣрнымъ. Ибо иное дѣло вывести умозрительно общій законъ, иное — указать, какъ онъ отражается въ фактахъ. Послѣднее требуетъ совершенно другаго рода работы. Недостаточно подвести поверхностно схваченные факты подъ заранѣе приготовленную схему: надобно подробно изучить самые факты, не производя надъ ними насилія, а раскрывая ихъ внутреннюю сущность и ихъ взаимную связь. Тогда только можно видѣть, дѣйствительно ли въ нихъ проявляется общій законъ, и нѣтъ ли чего нибудь упущеннаго изъ виду. Только будучи проведенъ черезъ явленія, законъ получаетъ значеніе достовѣрнаго знанія. Въ этомъ состоитъ существенная сторона опытной науки.

То ли мы видимъ у г Соловьева? Прочитавши тотъ скудный очеркъ, въ которомъ онъ излагаетъ свой взглядъ, мы, къ сожалѣнію, должны сказать, что авторъ на только не изучалъ основательно исторіи, но даже и не отнесся къ ней серіозно, какъ требуется отъ ученаго. Послѣдуемъ за его изложеніемъ.

Г Соловьевъ совершенно правильно, вслѣдъ за Гегелемъ и другими, признаетъ слитность элементовъ характеристическимъ признакомъ древнѣйшаго періода исторіи человѣчества Таковъ именно характеръ Востока. Но въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ, г. Соловьевъ распространяетъ этотъ признакъ цѣликомъ на весь древній міръ, не только восточный, но и классическій, дѣлая при этомъ только весьма несущественную оговорку· «разумѣется, говоритъ онъ, что въ историческомъ развитіи древняго міра эта слитность является болѣе или менѣе полною, и сила первоначальнаго единства не вездѣ и не всегда въ древнемъ мірѣ сохранилась одинаково. уже очень рано въ Греціи и Римѣ (а отчасти даже и въ Индіи) начинается послѣдовательное выдѣленіе различныхъ жизненныхъ сферъ и элементовъ Тѣмъ не менѣе необходимо признать, что для общечеловѣческаго сознанія первоначальная слитность была рѣшительно и въ самомъ своемъ корнѣ потрясена только съ появленіемъ христіанства, когда впервые принципіально отдѣлилось sacrum отъ profanum. И въ этомъ отношеніи, какъ нанесшее окончательный ударъ внѣшнему, невольному единству, христіанство является началомъ настоящей свободы» (стр. 411—412).

Этими немногими словами ограничивается характеристика классической цивилизаціи, которая легла въ основаніе всего европейскаго развитія въ новое время, и безъ которой это развитіе совершенно непонятно. Ничего бо̀льшаго во всемъ очеркѣ читатель не найдетъ. Нельзя не сказать, что едвали возможно болѣе легкимъ способомъ устранять самые навязчивые вопросы, обходить самыя существенныя историческія явленія въ угоду предвзятой мысли. Здѣсь этого нельзя даже приписать плохому

изученію предмета Г. Соловьеву весьма хорошо знакома исторія древней философіи. Ему извѣстно, что эта философія, представляющая цѣльный, законченный періодъ въ развитіи человѣческой мысли, имѣла чисто свѣтскій характеръ, ему извѣстно, что съ появленіемъ христіанства происходитъ не выдѣленіе философіи изъ религіозной сферы, а наоборотъ, полное подчиненіе философіи религіи. Отчего же онъ ничего объ этомъ не говоритъ? Зачѣмъ онъ опускаетъ такой существенный фактъ, идущій въ разрѣзъ со всею его историческою теоріею? Точно также онъ ни единымъ словомъ не упоминаетъ о чисто свѣтскомъ развитіи римскаго права, которое опять же имѣло такое громадное вліяніе на западно-европейскую цивилизацію. И тутъ мы находимъ цѣльный, полный міръ чисто юридическихъ отношеній, безъ всякой примѣси религіозныхъ началъ. Средневѣковое право далеко не имѣетъ такого отвлеченно юридическаго характера.

Не станемъ говорить объ искусствѣ, котораго процвѣтаніе, въ формѣ «свободнаго художества», относится именно къ классической древности, и которое въ средніе вѣка опять подчиняется «мистикѣ» и нисходитъ на степень символизма. Эти факты слишкомъ извѣстны всѣмъ

Всѣ эти явленія доказываютъ, что «слитность духовнаго и свѣтскаго началъ», которую г. Соловьевъ считаетъ принципомъ даже Римской Имперіи, далеко не имѣла такого значенія въ классическомъ мірѣ, какое онъ ей приписываетъ. Религіозное общество въ Греціи и Римѣ дѣйствительно не выдѣлялось еще изъ свѣтскаго; но надобно знать, которое изъ двухъ служило другому? Государство ли подчинялось церкви, какъ слѣдуетъ изъ теоріи автора, или наоборотъ? Г. Соловьевъ повидимому даже не задавалъ себѣ этого вопроса.

И такъ, классическій міръ, положившій твердое основаніе всему развитію свѣтскихъ элементовъ въ человѣчествѣ, устраненъ однимъ почеркомъ пера. О немъ, въ изложеніи послѣдо-

вательнаго хода всемірной исторіи, можно и не упоминать. Посмотримъ, что скажутъ намъ средніе вѣка

«Сначала, говоритъ г. Соловьевъ, по закону развитія, двѣ низшія степени отдѣляются вмѣстѣ отъ высшей, какъ profanum или naturale отъ sacrum или divinum; точнѣе говоря, вторая степень, еще включая въ себѣ третью, отдѣляется отъ первой. государство, еще слитое съ экономическимъ обществомъ, отдѣляется отъ церкви» (стр. 412)

Но точно ли государство отдѣляется отъ церкви, или наоборотъ, церковь отдѣляется отъ государства? Г. Соловьевъ самъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, когда онъ нѣсколько строкъ ниже говоритъ, что «христіанство, какъ духовное общество, противопоставляетъ себя другому, плотскому обществу», и что «въ этомъ и заключается принципіальное отдѣленіе церкви отъ государства». Дѣйствительно, христіанство было явленіемъ новымъ, которое разлагало языческій міръ. Изъ государства, обнимавшаго собою всѣ человѣчевкія отношенія, оно выдѣляетъ религіозную сферу, какъ особый союзъ, какъ царство не отъ міра сего. Это былъ громадный шагъ въ исторіи человѣчества, но не въ смыслѣ отпаденія госодарства отъ церкви, а въ смыслѣ выдѣленія церкви изъ государства. Изъ этого уже г. Соловьевъ могъ бы усмотрѣть, который изъ двухъ союзовъ отвлеченный, и который конкретный

Самое это раздѣленіе церкви и государства г. Соловьевъ считаетъ не болѣе какъ временнымъ явленіемъ Онъ видитъ въ немъ не великое пріобрѣтеніе всемірной исторіи, а только признакъ недостаточной еще силы христіанства, которое не успѣло еще внутренно проникнуть государство и сдѣлать его своимъ органомъ (стр. 413). Въ доказательство, онъ ссылается на то, что даже послѣ обращенія римскихъ императоровъ, Юстиніанъ, который созывалъ вселенскій соборъ, издалъ систематическій сводъ римскаго права для своей христіанской имперіи. «Между тѣмъ, говоритъ г. Соловьевъ, христіанство для

того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно опредѣляетъ себя, какъ царство благодати, законъ же является для него орудіемъ Божіимъ только въ Ветхомъ Завѣтѣ, по жестокосердію Іудеевъ, и также какъ было замѣчено, признается имъ и въ мірѣ языческомъ въ смыслѣ репрессивной силы, сдерживающей сыновъ діавола, но не имѣющей никакого значенія для сыновъ Божіихъ, для церкви, если же теперь, когда царство діавола видимо исчезло, когда всѣ члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божіими, внѣшній законъ тѣмъ не менѣе сохраняетъ свою силу, то это очевидно доказываетъ, что обращеніе было только номинальное» (стр 414).

Мы должны сказать, что намъ въ первый разъ случается встрѣтить такое толкованіе извѣстныхъ словъ апостола Павла, что христіане находятся не подъ закономъ, а подъ благодатью. До сихъ поръ, сколько намъ извѣстно, признавалось, что это относится къ закону религіозному, данному Богомъ Евреямъ, а отнюдь не къ закону свѣтскому Никому еще не приходило въ голову считать изданіе свода гражданскихъ законовъ признакомъ общественнаго невѣрія. При такомъ взглядѣ, пришлось бы и Россію признать нехристіанскою страною, потому что и у насъ есть Сводъ Законовъ. Христіанскихъ народовъ не оказалось бы на землѣ. Мы не понимаемъ даже, какимъ образомъ такое воззрѣніе вяжется съ собственными взглядами г. Соловьева. Церковь, по его теоріи, должна, черезъ посредство права и государства, осуществлять нравственныя начала въ экономическомъ обществѣ. Но гдѣ есть право, тамъ неизбѣжно есть законъ, которому граждане обязаны повиноваться. Если же законъ не нуженъ, то не нужно и право, не нужно и государство. Тогда остается одна церковь, которая непосредственно, путемъ нравственнаго убѣжденія, будетъ управлять экономическимъ обществомъ. Этого ли хочетъ г. Соловьевъ? Изъ предъидущаго изложенія можно ско-

рѣе заключить, что тутъ есть какое нибудь недоразумѣніе, или что молодой авторъ слишкомъ увлекся своими теократическими наклонностями и зашелъ далѣе, нежели онъ самъ желалъ.

Съ другой стороны, г. Соловьевъ признаетъ самое это рѣзкое отдѣленіе церкви отъ государства фактомъ необходимымъ для дальнѣйшаго развитія человѣчества Онъ паденіе Византіи приписываетъ тому, что здѣсь въ значительной степени сохранился еще прежній порядокъ «На Востокѣ, говоритъ онъ, государство, благодаря своей старой крѣпкой организаціи, оказалось сильнѣе церкви и de facto подчинило ее себѣ, но именно вслѣдствіе того что эта организація была искючительно традиціонною, лишенною всякихъ новыхъ внутреннихъ началъ, государство здѣсь не могло развиваться—оно пало передъ мусульманствомъ» (стр. 414—415). По неясности выраженій, конечно, довольно трудно понять, что хочетъ сказать авторъ этими словами. При его взглядѣ на исторію,при томъ отрицательномъ отношеніи, въ какое онъ становится къ западному міру, было бы весьма важно узнать, какъ онъ смотритъ на Византію. А между тѣмъ, изъ немногихъ, посвященныхъ ей словъ, нельзя понять, въ чемъ именно онъ ее упрекаетъ. Въ томъ ли, что церковь оставалась здѣсь въ нѣкоторомъ подчиненіи государству? Этому ли приписывается ея паденіе? Но извѣстно, что православная греческая церковь, съ ея воззрѣніями на отношенія церкви къ государству, утвердилась и въ Россіи, а Россія, слава Богу, живетъ и даже торжествуетъ надъ мусульманами. Или же паденіе Византіи приписывается тому, что государство было здѣсь основано на чисто римскихъ началахъ, между тѣмъ какъ требовались новые элементы? Но зачѣмъ нужны были новые элементы? И какіе? Не исключительно же германскіе, ибо Россія—славянская держава, а государство въ ней стоитъ крѣпко. Припомнимъ въ добавокъ, что именно римскія начала легли въ основаніе государственнаго быта новыхъ европейскихъ народовъ,и что возвращеніе къ этимъ

началамъ дало толчекъ политическому развитію новаго времени. Однимъ словомъ, мы теряемся въ догадкахъ. Можетъ быть, когда нибудь г. Соловьевъ объяснитъ намъ свой взглядъ на отношеніе Византіи къ Западу. Пока, онъ остается для насъ тайною

Столь же неяснымъ представляется и отношеніе государства къ церкви на Западѣ. Здѣсь эти два союза «являются уже какъ враждебныя, борющіяся между собою силы» съ одной стороны католическая церковь, усвоившая себѣ преданія римскаго единства, съ другой стороны хаотическій міръ германскихъ завоевателей, которые «внесли въ исторію новыя начала жизни — сознаніе безусловной свободы, верховное значеніе лица» (стр. 415). Скоро однако оказывается, что на первыхъ порахъ происходила не борьба, а напротивъ, соединеніе этихъ двухъ элементовъ противъ изобрѣтеннаго г. Соловьевымъ средневѣковаго экономическаго общества, котораго отдѣльность отъ общества политическаго доселѣ никто не подозрѣвалъ. Это особое экономическое общество г. Соловьевъ видитъ въ покоренныхъ славянскихъ и кельтскихъ племенахъ, которыя, находясь въ рабствѣ, имѣли чисто экономическое значеніе, а между тѣмъ усвоили себѣ и особую религію — катаризмъ или альбигойство. Противъ этой религіи ополчаются заодно римская церковь и феодальное государство, и это было «послѣднимъ важнымъ актомъ общей союзной ихъ дѣятельности» (стр 416)

Такимъ образомъ, вмѣсто совокупнаго отдѣленія государства и экономическаго общества отъ церкви, которое было изображено на стр. 412, мы находимъ совокупное дѣйствіе государства и церкви противъ экономическаго общества, котораго самостоятельность тотчасъ впрочемъ и подавляется Послѣ этого уже между союзниками возгорается борьба Но феодализмъ, раздробленный на множество отдѣльныхъ владѣній, не въ силахъ сопротивляться могущественному единству римской церкви. «Чтобы успѣшно бороться съ нею, говоритъ г. Соловьевъ,

свѣтское государство должно было достигнуть прочнаго единства и побороть враждебныхъ ему феодаловъ Исполнить эту задачу могли только національные короли» (стр. 416). Какъ совершился этотъ процессъ «государственнаго объединенія» Европы, г Соловьевъ не считаетъ нужнымъ описывать Онъ довольствуется замѣчаніемъ, «что къ концу среднихъ вѣковъ и римская церковь и феодализмъ одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая національными королями» (Тамъ же)

Какъ же это однако? Сначала феодализмъ являлся представителемъ государства, и именно тѣхъ новыхъ началъ, которыя должны были сообщить политической жизни новое развитіе, а тутъ онъ внезапно оказывается враждебнымъ государству, которое борется съ нимъ, также какъ и съ церковью. Что же это означаетъ? Читатель остается въ недоумѣніи.

Недоумѣніе увеличивается, когда мы узнаемъ, что для усилившагося государства потребовалась и новая форма церковнаго союза. Вмѣсто римскаго церковнаго государства, стремившагося подчинить себѣ свѣтскую область, установляется государственная церковь, то есть, церковь, подчиненная государству въ своихъ практическихъ отношеніяхъ. Въ этомъ, по мнѣнію г Соловьева, состояло практическое значеніе протестантства, которое было преимущественно явленіемъ германскаго духа, а потому и развилось главнымъ образомъ въ германскихъ земляхъ (стр 416—417).

Читателю, знакомому съ исторіею Реформаціи, извѣстно, что она возникла вовсе не изъ стремленія національныхъ королей подчинить себѣ церковь, а что напротивъ, именно тамъ, гдѣ королевская власть получила наиболѣе силы, какъ то, во Франціи и въ Испаніи, сохранился католицизмъ, въ протестантскихъ же земляхъ либо ослабло національное единство, какъ въ Германіи, либо воздвиглась народная власть, какъ въ Англіи. Изъ собственныхъ словъ г Соловьева видно, что протестан-

тизмъ развился преимущественно въ германскихъ земляхъ; значеніе же германскаго элемента, какъ имъ же было указано выше, заключается въ сознаніи безусловной свободы и верховнаго значенія лица. Стало быть, протестантизмъ представляетъ собою религіозную форму, возникшую изъ потребностей свободы, а отнюдь не изъ стремленія къ государственному единству.

Что же означаетъ все это смутное, противорѣчащее и невѣрное изображеніе историческаго развитія среднихъ вѣковъ? И зачѣмъ г Соловьевъ, указавши на объединяющую дѣятельность государства, заключаетъ свой обзоръ утвержденіемъ, что начало новыхъ вѣковъ характеризуется въ общественной сферѣ рѣшительнымъ обособленіемъ государства? Вѣдь обособленіе было съ самаго начала, съ противоположеніемъ государства церкви; оно представлялось завершеніемъ всего историческаго развитія древняго міра. Въ чемъ же заключается смыслъ средневѣковой исторіи?

Очевидно, г Соловьеву не удалось сколько нибудь послѣдовательнымъ образомъ провести свое воззрѣніе, не смотря на то, что онъ беретъ только самыя скудныя черты историческихъ явленій. Факты слишкомъ громко противъ него говорятъ. Справедливо, что средневѣковая жизнь, и всего болѣе въ Западной Европѣ, представляетъ противоположеніе и борьбу двухъ міровъ, духовнаго и свѣтскаго, религіознаго и гражданскаго. Справедливо также, что средневѣковой гражданскій міръ зиждется на началѣ личнаго права, представителями котораго являются преимущественно Германцы. Это собственно даже не государство, а гражданское общество, основанное на началахъ частнаго права Вслѣдствіе этого, оно дробится на безчисленное множество мелкихъ союзовъ, связанныхъ весьма шаткою связью. Отсюда его слабость и трудность сопротивленія притязаніямъ церкви. Послѣдняя, во имя нравственно-религіозныхъ началъ, хочетъ внести единство въ этотъ хаосъ. Она хочетъ осуществить именно тотъ идеалъ, за который ратуетъ г Соловьевъ, и повидимому она

имѣетъ для этого всѣ данныя, ибо никогда человѣчество не было такъ склонно подчиниться нравственному синтезу, какъ въ средніе вѣка. Если же эта попытка не удалась, то это произошло не отъ того, что церковныя начала еще недостаточно проникли гражданское общество, а просто потому что это противорѣчитъ природѣ вещей. Объединеніе всѣхъ общественныхъ элементовъ дѣятельностью нравственно-религіознаго союза не могло совершиться, потому что нравственно-религіозный союзъ, по своему отвлеченному характеру, неспособенъ на такое дѣло, а гражданскій союзъ, основанный на противоположномъ началѣ права, не поддается такого рода единству. Отсюда безконечная борьба, которая наполняетъ исторію среднихъ вѣковъ.

Но такъ какъ борьба не можетъ быть вѣчна и сама собою вызываетъ потребность соглашенія, то надъ противоположными мірами, церковнымъ и гражданскимъ, возникаетъ новый, третій союзъ, государство, союзъ уже не отвлеченный, а конкретный, сосредоточивающій въ себѣ всѣ общественные интересы, а потому способный объединить стремящіеся врозь элементы. Онъ борется равно противъ феодализма и противъ церкви, и окончательно подчиняетъ ихъ своей верховной власти. Въ этомъ состоитъ характеристическій признакъ политическаго развитія новаго времени. Ясно, что сущность этого процесса заключается не въ обособленіи государства, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ, а напротивъ, въ имъ же указанной объединяющей дѣятельности государства, что̀ совсѣмъ другое. Этотъ новый шагъ былъ не результатомъ средневѣковыхъ началъ, а реакціею противъ этихъ началъ и возвращеніемъ къ государственнымъ понятіямъ древности, обстоятельство, на которое г. Соловьевъ не обратилъ никакого вниманія. Для него эпоха Возрожденія не существуетъ; все представляется только послѣдовательнымъ развитіемъ средневѣковаго порядка.

Однако, возвращаясь къ старымъ началамъ, новое государство, въ отличіе отъ древняго, не поглощаетъ уже въ себѣ религіознаго и

гражданскаго общества. Процессъ обособленія совершился и принесъ свои плоды, которые должны сохраниться и для будущаго. Новое государство воздвигается только надъ обоими союзами, подчиняя ихъ себѣ, но не уничтожая ихъ относительной самостоятельности. Это и есть истинное рѣшеніе общественнаго вопроса, рѣшеніе выработанное всемірною исторіею и составляющее неотъемлемое достояніе человѣчества. Къ сожалѣнію, г. Соловьевъ, при своемъ взглядѣ на государство, какъ на отвлеченно-юридическій союзъ, ровно ничего въ этомъ не понялъ, а потому вся дѣятельность государства въ новое время осталась для него непроницаемою тайною. Ложная теорія отразилась на совершенно невѣрномъ изображеніи историческихъ явленій.

Понятно, что при такомъ взглядѣ, все послѣдующее развитіе западно-европейской исторіи представляется въ радикально ложномъ свѣтѣ. Тамъ, гдѣ является реакція противъ средневѣковыхъ началъ, г. Соловьевъ видитъ только послѣдовательное развитіе этихъ началъ, гдѣ созидается новый порядокъ вещей, онъ видитъ только постепенное разложеніе стараго. Но и тутъ мы не находимъ у г. Соловьева яснаго представленія объ этомъ процессѣ Понятія перепутываются, факты представляются въ искаженномъ видѣ, и въ умѣ читателя опять таки остается одно недоумѣніе.

Процессъ разложенія западной цивилизаціи изображается у г. Соловьева въ слѣдующемъ видѣ: обособившееся государство, восторжествовавши надъ церковью и феодализмомъ съ помощью земства, то есть третьяго сословія, вступаетъ въ борьбу съ своимъ прежнимъ союзникомъ. «Королевская власть, говоритъ г. Соловьевъ, въ силу общаго принципа западной цивилизаціи, стала стремиться къ полному обособленію, стала присвоивать себѣ абсолютное значеніе въ своей исключительной централизаціи и вмѣсто служенія народнымъ интересамъ, явилась какъ подавляющая и эксплуатирующая народъ враждебная сила». Отсюда реакція со стороны

земства, которое, въ свою очередь, торжествуетъ и наконецъ превращаетъ государство «въ безразличную форму, въ исполнительное орудіе народнаго голосованія » Это превращеніе составляетъ главный результатъ Французской Революціи, которой начала проникли всюду и повели къ замѣнѣ прежней абсолютной монархіи монархіею конституціонною. Но и на этомъ результатѣ движеніе не остановилось Торжествующее земство, въ свою очередь, распадается на враждебные классы, а затѣмъ и на враждебныя личности Общественный организмъ Запада, въ силу послѣдовательнаго развитія положенныхъ въ основаніе его началъ, раздробляется наконецъ на послѣдніе элементы, на атомы общества. Среди этого всеобщаго разложенія существенное значеніе сохраняетъ одинъ элементъ—матеріальное богатство, которое одно даетъ силу и власть. Отсюда противоположность богатыхъ и бѣдныхъ, между которыми опять возгорается борьба. Господство капитала, по мнѣнію г. Соловьева, лишено всякаго оправданія. Оно опирается исключительно на фактъ, на историческія условія; но историческія условія могутъ мѣняться. Отсюда стремленіе со стороны труда завладѣть капиталомъ. Это и составляетъ ближайшую задачу соціализма, который имѣетъ, сверхъ того, и принципіальное значеніе: онъ представляетъ собою окончательное выдѣленіе и самоутвержденіе общества экономическаго въ противоположность обществу политическому и духовному. Современный соціализмъ требуетъ, чтобы общественныя формы опредѣлялись исключительно экономическими отношеніями, чтобы государственная власть была только органомъ экономическихъ интересовъ народнаго большинства. Таково, по мнѣнію г Соловьева, послѣднее слово западной цивилизаціи, которая, на пути разложенія, послѣдовательно идетъ отъ господства церкви къ абсолютизму государства и наконецъ приходитъ къ наступающему нынѣ господству третьей общественной организаціи—экономической. Этотъ процессъ г. Соловьевъ считаетъ совершенно послѣдовательнымъ и необходимымъ; но

эта необходимость чисто историческая, слѣдовательно только временная и условная. Торжество соціализма столь же мало можетъ удовлетворить вѣчнымъ потребностямъ человѣческаго духа, какъ и господство католической церкви или абсолютизмъ государства; а потому остается только искать новыхъ началъ, которыя здѣсь не обрѣтаются (стр. 417—422).

И такъ, г. Соловьевъ предсказываетъ намъ наступающее торжество экономическаго общества, въ лицѣ соціализма, какъ послѣднее слово западной цивилизаци. Но зачѣмъ же нужно еще торжествовать экономическому обществу, когда оно и безъ того уже восторжествовало во Французской Революціи и превратило государство въ исполнительный свой органъ? Очевидно, что у г Соловьева въ распоряженіи находится только одинъ шаблонъ: общество духовное, юридическое и экономическое, и къ этому шаблону онъ безразлично подводитъ самыя разнородныя явленія. И третье сословіе, и весь народъ, и пролетаріатъ, и Французская Революція, и конституціонная монархія, и соціализмъ, все у него смѣшивается въ одно понятіе экономическаго общества. Между тѣмъ, извѣстно, что либеральное движеніе, охватившее Европу, какъ реакція противъ абсолютизма королевской власти, было движеніемъ не экономическимъ, а чисто политическимъ Оно возникло въ Англіи и затѣмъ перешло въ Америку, хотя ни здѣсь ни тамъ не было рѣчи объ экономическихъ вопросахъ Какими началами руководилась самая Французская Революція, это лучше всего можно видѣть въ томъ памятникѣ, который составляетъ характеристическую ея особенность, въ Объявленіи правъ человѣка и гражданина. Эти начала суть свобода и равенство, то есть, именно то, что самъ г. Соловьевъ признаетъ основаніемъ права. Свобода есть начало юридическое и политическое, столько же, сколько и экономическое Оно было подавлено въ первый періодъ развитія новой государственной жизни въ западной Европѣ. Но это произошло не вслѣдствіе того, что королевская власть, въ силу общаго

принципа западнаго развитія, стала стремиться къ обособленію, какъ увѣряетъ г. Соловьевъ: какъ будто на Востокѣ абсолютизмъ монархической власти не достигъ еще большихъ размѣровъ, нежели на Западѣ! Свобода была подавлена вслѣдствіе того, что объединяющая дѣятельность государства и борьба его съ враждебными ему элементами требовали сосредоточенной власти. Когда же государство восторжествовало, свобода снова предъявила свои права, и тогда начался обратный процессъ, не процессъ борьбы экономическаго общества съ политическимъ, а процессъ пріобщенія къ политической жизни новаго элемента, народнаго, во имя начала свободы.

Результатомъ этого процесса является водвореніе конституціонной монархіи, а въ нѣкоторыхъ странахъ и республики, на мѣсто прежняго абсолютизма. Г. Соловьевъ и въ конституціонной монархіи видитъ только плодъ разложенія западно-европейской цивилизаціи. Но если идеальною политическою формою должна считаться та, которая призываетъ всѣ способные къ политическй жизни элементы къ совокупной дѣятельности на общую пользу, то конституціонная монархія отвѣчаетъ именно этому признаку. Эта форма не вездѣ приложима: тамъ, гдѣ общественные элементы не приготовлены къ совокупной дѣятельности, тамъ неизбѣжно установляется или держится абсолютизмъ; наоборотъ, гдѣ по той или другой причинѣ недостаетъ монархическаго элемента, водворяется республика. Самый успѣхъ конституціонной монархіи зависитъ отъ доброты входящихъ въ составъ ея элементовъ. Но нѣтъ сомнѣнія, что эта форма является плодомъ не разложенія, а созиданія: она представляетъ не упадокъ, а высшій цвѣтъ политической жизни.

Но этого мало. Западно-европейская исторія не только создала высшую политическую форму, неизвѣстную ни древнему міру, ни среднимъ вѣкамъ; она въ эту форму вдыхаетъ новую жизнь, и притомъ жизнь не возбужденную извнѣ, а зародив-

шуюся въ собственныхъ ея нѣдрахъ. Это совершается у насъ на глазахъ. Провозглашается какъ общее правило, что государство должно быть выраженіемъ народности; во имя этого начала создаются новыя политическія тѣла, собираются разсыпанныя храмины, пробуждается новый духъ, который подвигаетъ народы на великія дѣла. Мы не станемъ разбирать здѣсь, вездѣ ли приложимо это начало и можетъ ли оно быть признано абсолютнымъ правиломъ политической жизни; это увлекло бы насъ слишкомъ далеко. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что это новѣйшее явленіе западно-европейской цивилизаціи отнюдь не служитъ признакомъ разложенія. Г. Соловьевъ представляетъ намъ западный міръ болѣе и болѣе раздробляющимся на атомы, можно подумать, что тутъ происходитъ борьба всѣхъ противъ всѣхъ. И что же мы видимъ? Никогда еще въ Европѣ не собирались такія грозныя силы; какъ именно теперь. И эти силы создаются и движутся единымъ, оживляющимъ ихъ народнымъ духомъ, который крѣпнетъ, мужаетъ и проявляется съ невѣдомою прежде энергіею. Главными историческими дѣятелями являются тѣ лица, которыя лучше всѣхъ понимаютъ и воплощаютъ въ себѣ этотъ новый духъ. Такимъ образомъ, явленіе прямо обличаетъ ложную теорію. Фактъ у всѣхъ на виду; но такъ какъ теоретическій мыслитель не въ состояніи его объяснить, то онъ предпочитаетъ просто отвернуться отъ него и выводить свой фантастическій законъ, умалчивая обо всемъ, что можетъ ему противорѣчить. Но развѣ это научный пріемъ? Того ли слѣдуетъ ожидать отъ серіознаго мыслителя?

Столь же несостоятельны мнѣнія г. Соловьева на счетъ экономическаго развитія западной Европы. Здѣсь противорѣчіе въ мысляхъ автора прямо поражаетъ читателя. Владычество экономическаго общества представляется крайнимъ предѣломъ атомистическаго разложенія; и кто же оказывается представителемъ этого направленія? Соціализмъ, то есть, именно то ученіе, котораго вся сущность заключается въ

отрицани индивидуализма. И будущее торжество этого ученія представляется намъ какъ окончательное разложеніе общества на ничѣмъ не связанныя единицы! Какъ же объяснить такую несообразность?

Здѣсь опять обнаруживаются послѣдствія уже извѣстнаго намъ ложнаго взгляда г. Соловьева на соціализмъ. Не изучивши его надлежащимъ образомъ, онъ понялъ его какъ выраженіе того самаго начала, котораго онъ является отрицаніемъ. Въ дѣйствительности, соціализмъ не есть результатъ всего развитія западной Европы, а напротивъ, протестъ противъ этого развитія, но протестъ безсильный, ибо онъ противорѣчитъ природѣ вещей. И въ этой области западно-европейская цивилизація создала нѣчто такое, чего не было ни въ древности, ни въ средніе вѣка, именно, всеобщую свободу экономическихъ отношеній, свободу труда и обмѣна, откуда проистекли тѣ чудеса промышленнаго производства, которыя насъ изумляютъ. Свобода не разрѣшаетъ всѣхъ многосложныхъ экономическихъ вопросовъ; нерѣдко она, какъ и всякая свобода, влечетъ за собою прискорбныя явленія; но она представляетъ единственную почву, на которой можно искать разрѣшенія этихъ вопросовъ, и все, что ей противополагается, ведетъ не къ улучшенію, а къ ухудшенію созданнаго ею порядка вещей Критика соціалистовъ, которой безъ всякой провѣрки вторитъ г. Соловьевъ, могла указать на темныя стороны современнаго экономическаго быта, но она не изобрѣла ничего, чѣмъ бы можно было его замѣнить. Не смотря на предсказанія г. Соловьева, соціализмъ не осуществится, потому что утопіи неосуществимы. Онъ можетъ возбуждать народныя страсти, производить смуты и потрясенія, сбивать съ толку робкіе умы, которые, видя его грозныя полчища, считаютъ нужнымъ входить къ нимъ въ компромиссы; но сила вещей возьметъ свое. Западная Европа еще не закончила своего развитія; послѣдніе результаты предстоятъ еще впереди; но можно навѣрное сказать, что и она, и съ нею весь образованный міръ, останется

при выработанномъ западною цивилизаціею началѣ экономической свободы, ибо оно одно соотвѣтствуетъ и требованіямъ человѣческой личности, и экономическимъ законамъ, и началамъ права, управляющимъ промышленными отношеніями. Объ этомъ мы надѣемся когда нибудь подробнѣе поговорить съ читателемъ; теперь же перейдемъ къ области знанія, къ которой г. Соловьевъ прилагаетъ тотъ же самый невѣрный шаблонъ, вслѣдствіе чего и тутъ у него оказываются такіе же радикально ложные выводы.

«Характеристическимъ свойствомъ западнаго развитія, говоритъ г. Соловьевъ, и въ области знанія является послѣдовательное выдѣленіе и исключительное обособленіе трехъ ея степеней», то есть, богословія, философіи и опытной науки (стр. 422). Между тѣмъ, въ первый періодъ, въ средніе вѣка, въ который, по мнѣнію г. Соловьева, было положено начало всему дальнѣйшему развитію западнаго міра, мы видимъ вовсе не выдѣленіе и не исключительное обособленіе, а напротивъ, сліяніе всѣхъ трехъ степеней. Въ классической древности, религія и философія составляли, какъ мы уже видѣли, двѣ совершенно отдѣльныя области. Философія шла своимъ путемъ, исходя отъ собственныхъ началъ, ничего не заимствуя изъ религіи и не опираясь на ея авторитетъ. Въ средніе вѣка, напротивъ, какъ указываетъ и г. Соловьевъ, философія, а вмѣстѣ съ нею и неотдѣлявшаяся еще отъ нея опытная наука, становится служанкою богословія. Еслибы развитіе западныхъ народовъ дѣйствительно опредѣлялось средневѣковыми началами, то никакого выдѣленія бы не послѣдовало. Самостоятельное движеніе философіи было опять таки реакціею противъ средневѣковыхъ воззрѣній и возвращеніемъ къ понятіямъ древняго міра. Греческіе философы служили и первыми руководителями западно-европейскихъ мыслителей на новомъ поприщѣ. Приходилось вновь созидать упавшее философское зданіе, и въ этой работѣ новая мысль искала образцовъ въ тѣхъ великихъ твореніяхъ, которыя были ей завѣщаны древностью. Мало того; не только въ

исходной точкѣ, но и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи новая философія слѣдуетъ тѣмъ же началамъ, какія мы находимъ у мыслителей древняго міра. Никакой особенности западнаго мышленія тутъ нѣтъ, да и не можетъ быть, ибо основныя начала философскаго мышленія всегда и вездѣ одни и тѣже. Новая философія отличается отъ древней не иною точкою зрѣнія, а большею тонкостью анализа и несравненно болѣе богатымъ содержаніемъ. И тутъ мы находимъ результаты невѣдомые античному міру. Величайшіе умы Греціи не произвели ничего, что бы могло сравниться съ критическою философіею, съ этимъ удивительнымъ самоизслѣдованіемъ человѣческаго разума, которое останется вѣчнымъ памятникомъ глубины и силы западно-европейской мысли. И этотъ тончайшій анализъ простирается не на одну теоретическую способность, а также и на нравственную область, которая раскрывается съ такою глубиною, какъ никогда прежде. Самъ г. Соловьевъ, какъ мы видѣли, объявляетъ себя удовлетвореннымъ результатами критики Канта. Съ другой стороны, при всей односторонности философіи XVIII столѣтія, нельзя не признать, что ученіе о правахъ человѣка есть явленіе новое, невѣдомое древнему міру, и притомъ явленіе плодотворное, ибо, если свобода и право не могутъ быть признаны въ той безусловной формѣ, какая придается имъ въ этомъ ученіи, то нѣтъ сомнѣнія, что они составляютъ одинъ изъ существеннѣйшихъ элементовъ человѣческаго общежитія. Наконецъ, новый идеализмъ, не говоря объ остальныхъ его взглядахъ, вывелъ понятіе о внутреннемъ развитіи, которое онъ приложилъ къ исторіи человѣчества, какъ единаго духовнаго цѣлаго, начало, опять же неизвѣстное прежде и которое сдѣлалось прочнымъ достояніемъ науки.

Казалось бы, эти результаты довольно велики, чтобы помянуть ихъ добрымъ словомъ. Нельзя же въ изложеніи историческаго развитія ограничиваться однимъ отрицаніемъ. Но г. Соловьевъ обо всемъ этомъ умалчиваетъ. Онъ говоритъ только,

что «какъ Людовикъ XIV своимъ абсолютизмомъ навсегда уронилъ значеніе монархическаго государства на Западѣ, такъ и абсолютизмъ Гегеля привелъ къ окончательному паденію раціоналистическую философію» (стр 424). Мы не знали, что вслѣдствіе абсолютизма Людовика XIV монархическія государства исчезли въ Западной Европѣ; примѣры Германіи, Англіи, Италіи и самой Франціи до послѣдняго времени, кажется, доказываютъ противное Что же касается до окончательнаго паденія раціоналистической философіи, то авторъ на слѣдующей же страницѣ самъ потрудился дать отвѣтъ на это слишкомъ поспѣшное сужденіе. Онъ прямо причисляетъ философію къ тѣмъ старымъ, относительно высшимъ началамъ, «которыя были вытѣснены только изъ сознанія поверхностнаго большинства.. ... «Философія, говоритъ онъ далѣе, считается отжившею, но она сохраняетъ своихъ адептовъ между лучшими умами» (стр 426, 427) Зачѣмъ же нужно утверждать на одной страницѣ то, что отрицается на другой? Развѣ затѣмъ только, чтобы бросить камень въ западную цивилизацію и потомъ косвеннымъ путемъ воспользоваться ея плодами?

Не абсолютизмъ Гегеля, а внутренняя необходимость заставила человѣческую мысль перейти отъ раціональной философіи къ опытной наукѣ Раціональная философія, исходя отъ чистаго разума, вывела общіе законы мысли и бытія; но это все таки не болѣе какъ форма, которая должна наполниться содержаніемъ, а содержаніе дается опытомъ. Отсюда необходимость стать на иную точку зрѣнія, идти обратнымъ путемъ. Если раціональная философія, исходя отъ мысли, углубляется въ бытіе, то опытная наука, наоборотъ, исходитъ отъ бытія, чтобы потомъ возвыситься къ мысли. И на этомъ пути человѣческій разумъ, въ западно-европейскомъ мірѣ, пришелъ къ изумительнымъ результатамъ, съ которыми въ древности ничего уже не можетъ сравниться. Нужно ли на нихъ указывать? Передъ человѣкомъ открылась вся природа, и небо и земля, и

движеніе свѣтилъ и микроскопическія животныя. Опытомъ изслѣдованы незыблемые законы мірозданія, а человѣческая изобрѣтательность обратила эти законы на свою пользу. Водяной паръ какъ бы волшебствомъ переноситъ человѣка на отдаленнѣйшія пространства; слово въ мгновеніе облетаетъ земной шаръ. Все это происходитъ у насъ на глазахъ, но г. Соловьевъ опять ничего не видитъ. И тутъ онъ говоритъ только, что если мы будемъ смотрѣть на абсолютизмъ эмпирической науки «съ общечеловѣческой, а не съ ограниченной западнической точки зрѣнія, то легко увидимъ его ничтожество» (стр 424—425).

Что односторонній и исключительный опытъ не въ состояніи дать намъ ни полноты знанія, ни еще менѣе полноты жизни, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія. Если форма требуетъ содержанія, то и содержаніе требуетъ формы Одно восполняется другимъ, и только взаимнодѣйствіе обоихъ элементовъ и направленій человѣческаго разума способно привести насъ къ желанной цѣли—къ всестороннему и гармоническому познанію истины. Но почему же это взаимнодѣйствіе обоихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый доселѣ развивался отдѣльно, не можетъ совершиться на той же почвѣ? Откуда г. Соловьевъ взялъ, что позитивизмъ въ области знанія «представляетъ въ своей сферѣ необходимое послѣднее слово западнаго развитія», и что «поэтому всякій поклонникъ западной цивилизаціи долженъ признать себя позитивистомъ, если только хочетъ быть послѣдовательнымъ» (стр. 424)? Это изреченіе г. Соловьева напоминаетъ тѣхъ русскихъ мыслителей, которые во времена второй французской имперіи утверждали, что Наполеонъ III представляетъ собою послѣднее слово западной цивилизаціи. Наступилъ 1870-й годъ, и оказалось, что они ровно ничего не видѣли и не понимали. Теперь послѣднимъ словомъ сталъ князь Бисмаркъ. Если, какъ можно предвидѣть, въ недалекомъ будущемъ, звѣзда Германіи временно померкнетъ, то по-

слѣднимъ словомъ опять будетъ что нибудь другое. Но вѣдь такое признаніе новѣйшаго явленія за послѣднее слово цѣлой цивилизаціи служитъ только признакомъ близорукости. Наука же вооружаетъ насъ такимъ инструментомъ, который даетъ намъ возможность смотрѣть и въ даль.

Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи можемъ мы признать послѣднее, возникающее передъ нами явленіе за нѣчто окончательное, далѣе чего высшіе представители современнаго человѣчества не могутъ идти? Развѣ мы имѣемъ дѣло съ цивилизаціею, уже закончившею свое развитіе? Развѣ передъ нами стоятъ дряхлые, потерявшіе способность къ дальнѣйшему движенію народы, а не могучія силы, смѣло идущія впередъ, энергически пробивающія новые пути?Всѣ недостатки западной цивилизаціи проистекаютъ именно изъ того, что она еще не завершилась. И почему, наконецъ, мы должны признать позитивизмъ за единственное выраженіе западной цивилизаціи, тогда какъ въ самомъ западномъ мірѣ существуютъ и вновь возникаютъ направленія совершенно инаго рода? Развѣ во Франціи, родинѣ позитивизма, нѣтъ философскихъ школъ, которыя подвергаютъ основныя положенія позитивизма весьма строгой и дѣльной критикѣ? Взгляните на журналъ, издаваемый позитивистами; много ли у нихъ найдется послѣдователей? Они составляютъ не болѣе, какъ весьма узкую секту. Въ Англіи, странѣ преимущественно опытнаго знанія, система Спенсера есть уже выходъ изъ чистаго опыта, ибо она представляетъ попытку построить все міросданіе на основаніи теоріи постоянства силы. Точно также и дарвинизмъ покидаетъ опытную почву, когда онъ выводитъ цѣлую теорію органическаго развитія, о которой опытъ не даетъ намъ ни малѣйшаго понятія, ибо никто никогда не наблюдалъ превращенія однихъ животныхъ въ другія. Въ Германіи же никогда не исчезавшая философская мысль произвела цѣлый рядъ системъ, вовсе не похожихъ на позитивизмъ. Г. Соловьевъ является болѣе или менѣе почитателемъ Шопен-

гауера и Гартмана. Онъ въ книгѣ Гартмана видѣлъ даже какой то кризисъ, или поворотъ западной философіи, хотя въ сущности никакого тутъ кризиса нѣтъ. Почему же онъ позитивизмъ, а не Гартмана признаетъ послѣднимъ словомъ западной цивилизаціи? Наконецъ, столь распространенное явленіе соціализма, въ которомъ г. Соловьевъ тоже видитъ послѣднее слово западной цивилизаціи, доказываетъ, по крайней мѣрѣ, что позитивизмъ не можетъ быть признанъ за это послѣднее слово. Г. Соловьевъ считаетъ позитивизмъ и соціализмъ явленіями аналогическими: по его мнѣнію, «позитивизмъ въ области знанія совершенно соотвѣтствуетъ соціализму въ области общественной» (стр. 424). Онъ утверждаетъ даже, что соціалисты-мистики и соціалисты-философы являются отдѣльными исключеніями; вся же масса соціалистовъ ищетъ теоретической опоры въ положительной наукѣ (стр. 405, прим.). Но вѣдь это значитъ идти наперекоръ и логикѣ и фактамъ. Позитивизмъ исходитъ отъ того, что̀ есть, что дается внѣшними чувствами; онъ отрицаетъ самую возможность идти далѣе. Соціализмъ же, напротивъ, отрицаетъ то, что есть, во имя того, чего никогда не было, нѣтъ и не можетъ быть. Какая же есть аналогія между голымъ фактомъ и чистою мечтою? Что касается до утвержденія, что соціалисты-мистики и соціалисты-философы составляютъ не болѣе какъ исключенія, то не говоря уже объ основателяхъ школы, самые новѣйшіе корифеи соціализма, Лассаль и Карлъ Марксъ, какъ извѣстно, вовсе не позитивисты, а сбившіеся съ пути Гегельянцы.

Если же въ самомъ западномъ мірѣ раздается протестъ противъ односторонняго направленія мысли, то на какомъ основаніи можемъ мы утверждать, что этотъ протестъ не приведетъ ни къ какимъ результатамъ, и что западная цивилизація не въ состояніи идти далѣе данной односторонности? Западная мысль доказала свою способность, и способность необычайную, съ которою никакое другое явленіе въ области познанія не можетъ

сравниться, равно въ умозрѣніи и въ опытѣ, почему же мы должны признать ее неспособною сочетать то и другое? А въ этомъ именно заключается высшее требованіе науки Это—тотъ шагъ, который составляетъ насущную потребность настоящаго времени, и который долженъ дать намъ окончательные результаты всего предшествующаго развитія мысли. Для этого не нужно никакой новой силы; достаточно существующихъ и уже проявившихся на дѣлѣ Когда мы совершили двѣ математическія операціи, то для сведенія ихъ къ общимъ итогамъ не нужно другаго человѣка; достаточно, чтобы тотъ, кто производитъ вычисленіе, хорошо помнилъ обѣ и умѣлъ сообразить одни данныя съ другими. Гдѣ есть качественное различіе въ предметѣ, тамъ могутъ проявляться односторонніе способности: кто владѣетъ одною изъ двухъ противоположностей, тотъ можетъ быть не въ состояніи овладѣть другою; но кто овладѣлъ обѣими, тотъ навѣрное въ состояніи ихъ связать. Ни теорія, ни опытъ не указываютъ намъ на потребность чего нибудь посторонняго.

Самый законъ развитія, на который опирается г. Соловьевъ, отнюдь не требуетъ, чтобы высшее соглашеніе было произведено иными силами, нежели тѣ, которые проявились въ развитіи частныхъ элементовъ Въ физическомъ организмѣ, общее единство установляется собственнымъ взаимнодѣйствіемъ отдѣльныхъ членовъ и системъ, а не какою нибудь извнѣ получаемою ими связью Въ человѣческомъ духѣ, въ силу присущаго ему начала свободы, отдѣльные элементы могутъ выдѣляться и становиться даже во враждебное отношеніе къ другимъ, но это обособленіе послѣдовательно ведетъ къ самоотрицанію, самоотрицаніе же, въ силу внутренняго закона, приводитъ къ высшему единству. Самоотрицаніе происходитъ оттого, что каждый элементъ, будучи по существу своему частью высшаго цѣлаго, содержитъ въ себѣ въ неразрывной связи и себя и другое; а потому онъ не можетъ отрицать другое, не отрицая вмѣстѣ и собственной своей сущности. Какъ же скоро онъ,

опираясь исключительно на самого себя, утверждаетъ свою сущность, такъ онъ неизбѣжно, вмѣстѣ съ тѣмъ, утверждаетъ и другое, а потому снова приходитъ къ единенію съ этимъ другимъ Въ этой способности выдѣляться, становиться особнякомъ, и потомъ снова соединяться съ другими заключается истинное существо разума и свободы. Свободенъ тотъ, кто способенъ стоять на собственныхъ ногахъ, отдѣльно отъ другихъ, и кто затѣмъ, по собственной иниціативѣ, а не въ силу внѣшней для него связи, соединяется съ другими. И тотъ только въ состояніи свободно соединяться, кто въ состояніи отдѣлиться отъ другихъ и стоять на своихъ ногахъ. Свобода есть отрицательное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и зиждительное начало. И то и другое связаны въ ней неразрывно, ибо оба составляютъ то присущее разумному существу безконечное, которое дѣлаетъ его абсолютнымъ источникомъ собственныхъ дѣйствій и вмѣстѣ съ тѣмъ связываетъ его, какъ съ необъятнымъ матеріальнымъ міромъ, такъ и съ верховнымъ началомъ всего сущаго.

Коренная ошибка г. Соловьева заключается въ томъ, что онъ началу свободы придаетъ только отрицательное значеніе. Онъ прямо даже это высказываетъ (стр 419), не смотря на всѣ свои требованія свободной теократіи, свободной теософіи и свободной теургіи. Поэтому онъ въ обособленіи отдѣльныхъ сферъ знанія и жизни видитъ одно отрицаніе и ищетъ спасенія единственно въ возвращеніи ихъ въ лоно мистики. По той же причинѣ онъ и въ свободномъ развитіи не замѣчаетъ ничего, кромѣ отрицательнаго движенія. Тамъ, гдѣ воздвигается новое зданіе, онъ видитъ только разложеніе стараго. Оттого онъ вопреки кидающимся въ глаза фактамъ, вопреки вновь пробудившемуся началу народности, вопреки собирающимся государствамъ, вопреки колоссальнымъ предпріятіямъ, требующимъ громаднаго соединенія силъ, вопреки соціализму, вопреки новѣйшимъ пантеистическимъ системамъ, признаетъ послѣднимъ словомъ западно-европейской ци-

вилизаціи атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ (стр. 426).

Вслѣдствіе этого, онъ и не ожидаетъ ничего большаго отъ этой цивилизаціи, которая, въ его глазахъ, высказала послѣднее свое слово, доведши разложеніе до крайнихъ предѣловъ. Не въ свободѣ, по его теоріи, мы найдемъ лѣкарство противъ разрушительнаго дѣйствія свободы, а въ высшемъ, сверхчеловѣческомъ началѣ. Чтобы спастись отъ этого безконечнаго раздробленія, чтобы оживить накопившійся мертвый матеріалъ, по мнѣнію г. Соловьева, необходимо внѣшнее, сверхъестественное наитіе. Ибо то безусловное содержаніе жизни и знанія, которое одно можетъ вдохнуть новую жизнь въ это разложившееся тѣло, не находится въ самомъ человѣкѣ и еще менѣе въ окружающемъ его внѣшнемъ мірѣ. Оно составляетъ принадлежность другаго, безусловнаго, божественнаго міра, къ которому принадлежитъ и самъ человѣкъ по своему вѣчному началу. «И такъ, заключаетъ г. Соловьевъ, третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ того высшаго, божественнаго міра, и тѣ люди, тотъ народъ, черезъ который эта сила имѣетъ проявиться, долженъ быть только посредникомъ между человѣчествомъ и сверхчеловѣческою дѣйствительностью, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ этой послѣдней» (стр. 430—431).

Мы видимъ здѣсь послѣдовательное приложеніе тѣхъ мыслей, которыя лежатъ въ основаніи всего міросозерцанія г. Соловьева. Отвлеченныя, то есть, односторонніе начала, выработанныя человѣкомъ, оказываются ничтожествомъ: надобно ихъ бросить и погрузиться въ мистику. Но если въ области теоріи это воззрѣніе обнаружило уже всю свою несостоятельность, если тамъ оно ведетъ къ отрицанію всей разумной стороны человѣческой природы, то есть, именно того, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, то здѣсь, на поприщѣ историческаго движенія, оно является вдвойнѣ невѣрнымъ. Не только оно идетъ наперекоръ

очевиднымъ фактамъ, искажая весь смыслъ развитія, но оно заключаетъ въ себѣ отрицаніе самаго развитія, можно сказать даже отрицаніе всякой человѣческой дѣятельности. Ибо въ чемъ состоитъ сущность того закона развитія, который самъ г. Соловьевъ положилъ въ основаніе своего историческаго изложенія? Развитіе есть внутренній процессъ, осуществленіе собственной природы извѣстнаго существа, при взаимнодѣйствіи съ внѣшнимъ міромъ. Сперва она является въ слитномъ состояніи, гдѣ всѣ частныя опредѣленія содержатся только въ возможности, потенціально; развитіе же состоитъ въ томъ, чтобы эту возможность перевести въ дѣйствительность. Въ силу этого начала, природа развивающагося существа составляетъ не только исходную точку, но и цѣль развитія, или идею, имъ управляющую Но осущественная идея содержитъ в себѣ въ полнотѣ опредѣленій лишь то, что уже содержалось въ началѣ, въ слитномъ состояніи, и что содержится въ разнообразныхъ видахъ и на каждой послѣдующей ступени. Все это ничто иное какъ осуществленіе собственной природы даннаго существа, которая, движимая внутреннею, присущею ею силой, сначала излагаетъ всѣ заключающіяся въ ней частныя опредѣленія и затѣмъ эти самыя опредѣленія сводитъ къ высшему единству. Каждый шагъ въ этомъ процессѣ обусловливается взаимнодѣйствіемъ съ окружающимъ міромъ, безъ чего невозможно никакое движеніе впередъ, никакой переходъ отъ низшей ступени къ высшей. Но это взаимнодѣйствіе опять таки опредѣляется собственною природою развивающагося существа,которое воспринимаетъ въ себя единственно то, къ чему приготовило его внутреннее развитіе, и которое затѣмъ этотъ получаемый извнѣ матеріалъ разлагаетъ и переработываетъ собственною, внутреннею силою, обращая его въ свою плоть и кровь. Никогда, ни на какой ступени, развивающееся существо не становится простымъ органомъ или орудіемъ внѣшняго дѣйствія.

Въ человѣкѣ, котораго природа представляетъ сочетаніе безконечнаго и конечнаго, самое это взаимнодѣйствіе, составляющее необходимое условіе дальнѣйшаго движенія, должно быть двоякое взаимнодѣйствіе съ окружающимъ его матеріальнымъ міромъ, и взаимнодѣйствіе съ осѣняющимъ его безконечнымъ началомъ Вслѣдствіе этого, религія составляетъ вѣчный и необходимый элементъ исторіи человѣчества Никогда не было, нѣтъ и не можетъ быть историческаго момента, въ который бы человѣчество было его лишено Но въ этомъ взаимнодѣйствіи, которое сопровождаетъ его на каждой ступени, человѣчество воспринимаетъ только то, къ чему оно само себя приготовило, и въ этомъ заключается значеніе чисто свѣтскаго развитія. Божество отъ вѣка и до вѣка одно и тоже, но человѣчеству раскрываются тѣ только его стороны, которыя соотвѣтствуютъ данной ступени развитія, а данная ступень развитія опредѣляется не Божествомъ, которое вѣчно и неизмѣнно, а опять же собственною природою развивающагося существа и измѣняющеюся дѣятельностью внутреннихъ его силъ. Поэтому никогда не было, нѣтъ и не можетъ быть такого момента, когда бы человѣчество принуждено было сказать: «я вижу, что мои собственныя усилія напрасны; они привели только къ разрушенію. Бросимъ все это и будемъ ожидать высшаго наитія». Это было бы отреченіе отъ собственной природы, отъ вложенныхъ въ человѣка силъ, отъ того, что составляетъ цѣль развитія, наконецъ отъ самой возможности развитія. Это было бы шагомъ не впередъ, а назадъ, въ область первоначальной слитности, гдѣ частныя опредѣленія лишены еще всякаго самостоятельнаго значенія и содержатся въ лонѣ всепоглощающаго единства

И если это справедливо для всякой ступени развитія, то тѣмъ болѣе это справедливо относительно того всеединства, которое г. Соловьевъ признаетъ конечною цѣлью всего историческаго движенія Это всеединство понимается имъ какъ Духъ,

который долженъ оживить раздробленные и борющіеся между собою элементы, произвести между ними примиреніе и свести ихъ къ высшему согласію Это единство—не внѣшнее, а внутреннее; а между тѣмъ, г. Соловьевъ требуетъ, чтобы оно явилось извнѣ, и ожидаетъ даже, что оно проявится черезъ отдѣльный народъ, который будетъ только орудіемъ и посредникомъ между человѣкомъ и сверхчеловѣческою дѣйствительностью. Странный способъ понимать внутреннее единство! Элементы существуютъ, но ихъ внутренняя жизнь должна придти къ нимъ извнѣ, черезъ кого-то другаго! Если мы не хотимъ играть словами, то мы должны признать, что внутреннее единство присуще самимъ вещамъ. это ихъ собственная жизнь, столь же необходимо имъ принадлежащая, какъ и ихъ раздѣльность И если на извѣстной ступени развитія преобладаетъ раздѣльность, то тутъ же, на той же ступени, никогда не исчезающее внутреннее единство противодѣйствуетъ раздробленію, и снова, путемъ борьбы, стремится привести расшедшіеся элементы къ высшему соглашенію. Это внутреннее единство и есть та идея, которая составляетъ цѣль развитія, и которая руководитъ этимъ развитіемъ на всѣхъ его ступеняхъ, начиная отъ первобытнаго единства, проходя затѣмъ черезъ раздробленіе и противоположеніе, и кончая высшимъ единствомъ представляющимъ полное осуществленіе идеи. Свою идею развивающееся существо не получаетъ извнѣ, ибо это собственная его природа, его внутренняя сущность, движущее имъ начало, вѣчно присущая ему жизнь Въ области органической природы, идея является какъ извѣстный органическій типъ, который осуществляется развитіемъ каждой особи; въ области же духовной, идея есть общій духъ, присущій человѣческимъ обществамъ и управляющій ихъ развитіемъ Этотъ духъ присущъ человѣчеству не на той или другой только ступени его развитія, а всегда и вездѣ. А такъ какъ человѣкъ, по безконечному элементу своей природы, находится въ постоянномъ вза-

имнодѣйствіи съ Божествомъ, то духъ человѣческій является въ этомъ смыслѣ вѣчнымъ органомъ безконечнаго Духа Божьяго, ведущаго человѣчество въ высшему совершенству, но органомъ не страдательнымъ, а дѣятельнымъ, ибо Духъ Божій дѣйствуетъ въ человѣкѣ путемъ сознанія и свободы.

Изъ всего этого ясно, что человѣческій духъ не можетъ быть понятъ только какъ посредникъ, получающій извнѣ свое содержаніе и переводящій это содержаніе во внѣшній міръ Свое содержаніе онъ получилъ искони, онъ самъ въ себѣ носитъ вѣчныя начала, которыя онъ осуществляетъ путемъ развитія. Вслѣдствіе этого, человѣкъ является органомъ Духа на всѣхъ ступеняхъ историческаго движенія, всякій разъ какъ онъ дѣйствуетъ для общихъ цѣлей человѣчества, въ періоды разложенія, также какъ и въ періоды сложенія, ибо и то и другое равно необходимо Органомъ Духа является и рациональный философъ, умственнымъ взоромъ окидывающій всю вселенную и указывающій человѣку высшія начала познанія и жизни, и ученый, опытнымъ путемъ изслѣдующій законы природы, и государственный человѣкъ, совершающій преобразованія въ гражданской сферѣ, и промышленникъ, покоряющій природу и заставляющій ее служить цѣлямъ человѣка Духъ живетъ внутри насъ и является во всемъ. Чтобы получить его откровеніе, нужно не ожидать внѣшняго наитія, а только оглянуться кругомъ себя и понять то, что дѣлается теперь, что дѣлалось вчера, что дѣлалось съ самаго начала исторіи человѣчества. Это пониманіе не всегда возможно; оно дается только на извѣстной ступени развитія; человѣкъ долженъ къ нему приготовиться собственною работою и собственною дѣятельностью. Ибо, хотя Духъ живетъ и дѣйствуетъ всегда и вездѣ, но не всегда онъ понятенъ для собственныхъ своихъ органовъ. Каждый изъ нихъ преслѣдуетъ свои частныя цѣли, не сознавая того общаго закона, который связываетъ эти цѣли и дѣлаетъ изъ нихъ одно цѣлое. Сознаніе этого закона составляетъ необходимое условіе для откро-

венія Духа, а это сознаніе вырабатывается именно тѣми отвлеченными началами, противъ которыхъ ратуетъ г. Соловьевъ, раціональною философіею, опытною наукою, и наконецъ, сочетаніемъ обѣихъ, что̀ составляетъ высшую ступень человѣческаго разумѣнія. Здѣсь поэтому лежитъ истинное поприще для дѣятельности мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ истинное приготовленіе для высшаго религіознаго синтеза, который долженъ свести къ конечному единству всѣ отдѣльныя сферы и элементы человѣческой жизни. Кто хочетъ понять существо Духа и управляющіе имъ законы, тотъ долженъ прежде всего обратиться къ идеалистической философіи новаго времени, которая бросила въ эту область такіе глубокіе взгляды, съ которыми ничто не можетъ сравниться. Тотъ же, кто раціональную философію считаетъ пустымъ призракомъ, кто во всемъ развитіи новаго времени не видитъ ничего, кромѣ ничтожества, и ожидаетъ новой жизни отъ внѣшняго напитія, тотъ навѣрное ничего не пойметъ ни въ природѣ Духа, ни въ его проявленіяхъ. Вмѣсто работы и дѣятельности, онъ будетъ указывать на покой, вмѣсто яснаго сознанія, онъ будетъ проповѣдывать мистицизмъ; всѣ свѣтскія сферы потеряютъ свою самостоятельность, и свобода превратится въ пустой звукъ, подъ которымъ будетъ скрываться порабощеніе.

Русскій человѣкъ не безъ нѣкоторой грусти увидитъ, что эту роль страдательнаго посредника г. Соловьевъ предназначаетъ именно русскому народу. Когда говорится о внутреннемъ единствѣ всѣхъ элементовъ, выработанныхъ исторіею человѣчества, то казалось бы, что это начало должно быть одинаково присуще всѣмъ. Откровеніе Духа всеединства не можетъ быть спеціальнымъ дѣломъ какого нибудь особеннаго народа, оно можетъ проявляться только въ общеніи всѣхъ народовъ, призванныхъ къ осуществленію совокупными силами общихъ задачъ человѣчества. Но г. Соловьевъ, который такъ рѣшительно возстаетъ противъ всякаго обособленія, почему то на-

ходитъ необходимымъ, чтобы именно всеединство открылось особому народу и черезъ него сообщилось бы уже всѣмъ другимъ. Въ добавокъ, этотъ народъ не долженъ имѣть никакихъ качествъ, которыя дѣлали бы его достойнымъ такого высокаго призванія. Онъ «не нуждается ни въ какихъ особенныхъ преимуществахъ, говоритъ г Соловьевъ, ни въ какихъ специальныхъ силахъ и внѣшнихъ дарованіяхъ, ибо онъ дѣйствуетъ не отъ себя и осуществляетъ не свое» Отъ него «требуется только свобода отъ всякой исключительности и односторонности, возвышеніе надъ узкими специальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительною энергіей къ какой нибудь частной, низшей сферѣ жизни и дѣятельности, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго міра и пассивное къ нему отношеніе» Именно эти свойства, по мнѣнію г Соловьева, принадлежатъ славянскому племени и въ особенности русскому народу. Г. Соловьевъ утверждаетъ даже, что самыя историческія условія не позволяютъ искать инаго посредника, носителя третьей божественной силы Востокъ всецѣло преданъ уже первой силѣ, первобытному единству, Западъ—второй, дробленію и множеству, свободнымъ отъ обоихъ началъ осталось только Славянство, и въ особенности Россія, которая такимъ образомъ одна можетъ стать историческимъ проводникомъ третьяго начала. Но двѣ первыя силы совершили уже свое дѣло и привели подвластные имъ народы къ смерти и разложенію Нужно вдохнуть въ нихъ новую жизнь, а на это способна одна Россія, которая доселѣ «могла только инстинктивно, безъ ясной сознательности, ждать своего призванія» (стр. 431—432, 435). Г. Соловьевъ видитъ подтвержденіе своей мысли даже въ наружномъ образѣ раба, который будто бы доселѣ лежитъ на нашемъ народѣ, а равно и въ неудовлетворительномъ положеніи Россіи въ экономическомъ и

другихъ отношеніяхъ, ибо, говоритъ онъ, «та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не могутъ имѣть никакого значенія» (стр. 432, прим).

Читатель, безъ сомнѣнія, съ нѣкоторымъ удивленіемъ увидитъ эти строки, подписанныя именемъ Соловьева. Неужели же въ самомъ дѣлѣ русскій народъ, въ теченіи тысячелѣтняго своего существованія, ограничивался тѣмъ, что безсознательно ждалъ своего будущаго призванія, оставаясь равнодушнымъ къ дѣламъ міра сего? Вѣдь русская исторія представляетъ бѣлый листъ только для неумѣющихъ читать. Кто носитъ имя Соловьева, тотъ долженъ бы знать это лучше другихъ. На каждой страницѣ этой исторіи, онъ можетъ прочесть, въ чемъ состояла та великая задача, которую въ теченіи тысячи лѣтъ исполнялъ русскій народъ. Всѣ свои великія, дарованныя ему Богомъ силы, всю свою несокрушимую энергію, всю свою способность выносить всякаго рода тяжести и невзгоды въ виду указанной цѣли, онъ посвятилъ одному дѣлу, составляющему его историческій подвигъ, именно тому, которое г. Соловьеву представляется пустою и формальною отвлеченностью—созданію русскаго государства. Медленно, шагъ за шагомъ, но съ неуклонною послѣдовательностью и упорствомъ воздвигается это колоссальное зданіе. Оно начинается съ незамѣтныхъ почти зачатковъ небольшое княжество, на берегахъ Москвы-рѣки, состоящее изъ нѣсколькихъ селъ и обгороженныхъ городковъ, подвластное Татарамъ и внутри себя дробящееся, какъ помѣстье — вотъ начало русскаго государства. Но князья этого ничтожнаго владѣнія сознаютъ свое призваніе; они начинаютъ собирать земли, покоряютъ сосѣднихъ владѣльцевъ, свергаютъ наконецъ иго Татаръ, расширяютъ свои границы во всѣ стороны. И всѣ члены этого союза, отъ мала до велика, отъ перваго боярина до послѣдняго крестьянина,

становятся крѣпостными государству, посвящаютъ себя всецѣло служенію отечеству Наконецъ, окрѣпшая Россія, одолѣвши внутреннихъ враговъ, побѣдивши сосѣдей, выдвигаетъ изъ себя богатыря, открываетъ себѣ путь въ Европу, становится членомъ европейской семьи. Новые подвиги знаменуютъ этотъ новый періодъ ея жизни разбивается на голову Карлъ XII, побѣждается Фридрихъ Великій, сокрушается сила Турецкой Имперіи, низвергается Наполеонъ. Все ростетъ это исполинское тѣло, занимающее седьмую часть земнаго шара, заключающее въ своихъ нѣдрахъ и безконечные сѣверные льды, и всю роскошь юга, и необозримыя тучныя поля и горы съ несмѣтными богатствами. Сотни разнообразнѣйшихъ племенъ преклоняются передъ русскою державою,

И семь морей немолчнымъ плескомъ
Тебѣ поютъ хвалебный хоръ

И донынѣ еще, послѣ тысячелѣтняго существованія, продолжается этотъ величавый ростъ русскаго государства и проявляется мощь его сыновъ. На нашихъ глазахъ, русскій штыкъ проникаетъ въ самую глубь Азіи и доходитъ до подножія Гималайи Совершая чудеса упорства и отваги, онъ среди снѣговъ переходитъ Балканы и воздружаетъ русское знамя у воротъ Константинополя. А рядомъ съ доблестью штыка является и подвигъ гражданскій. Гдѣ было крѣпостное право, водворяется общая свобода Тяжелое служеніе отечеству сдѣлалось не нужнымъ, отечество окрѣпло и открываетъ всѣмъ сынамъ своимъ новое, широкое поприще для дѣятельности и развитія На нашихъ глазахъ, мирнымъ, гражданскимъ путемъ, совершаются преобразованія, для которыхъ въ другихъ странахъ требовались вѣка и потоки крови. Россія въ два десятка лѣтъ, по державному мановенію, вся обновилась, покончила расчеты съ старымъ и готова зажить новою гражданскою жизнью

А г Соловьевъ призываетъ ее къ аскетическому отрѣшенію

отъ всего земнаго, къ страдательному ожиданію какого то будущаго наитія! Право, вся наша предъидущая исторія вовсе не означаетъ такого равнодушія къ дѣламъ и благамъ міра сего, какое требуется для подобнаго призванія! Если Россія — великая страна, если она играла и играетъ роль въ исторіи человѣчества, то она обязана этимъ именно тому, что она никогда не пренебрегала мірскими дѣлами, а всегда упорно преслѣдовала практическія цѣли. И если есть въ ней коренной недостатокъ, о которомъ не можетъ не сокрушаться всякій истинно-русскій человѣкъ, такъ это именно то, что ея цѣли всегда были исключительно практическія. Подвигами военными и гражданскими наполнена русская исторія; но работа ума, интересы знанія, обозначены въ ней лишь въ скудныхъ чертахъ А потому самымъ пламеннымъ желаніемъ русскаго сердца можетъ быть только восполненіе этого недостатка Что русскій человѣкъ способенъ на такое дѣло, мы это знаемъ: достаточно указать на работы по русской исторіи. Но доселѣ государственныя требованія стѣсняли свободу умственнаго труда. Нынѣ это препятствіе устранено; свободное поприще открылось, и мы должны доказать свою способность дѣломъ. Въ этомъ, а не въ мистическомъ ожиданіи будущаго наитія состоитъ наша ближайшая задача.

Но для того чтобы исполнить эту задачу, необходимо усвоить себѣ плоды всей предшествующей работы человѣчества, ибо только опираясь на предшественниковъ, можно идти впередъ. Эти плоды даются намъ европейскимъ просвѣщеніемъ. Если же мы въ европейскомъ просвѣщеніи будемъ видѣть ничтожество и мертвечину, если, отвернувшись отъ него, мы будемъ искать чего то новаго, невѣдомаго доселѣ міру, то мы не только не пойдемъ впередъ, а глубже и глубже потонемъ въ невѣжествѣ и мракѣ, въ которые мы и безъ того довольно долго были погружены.

Конечно, усвоеніе плодовъ европейскаго просвѣщенія не озна-

чаетъ погони за всякою новою, и преимущественно передовою идейкою, появляющеюся въ европейской печати, какъ будто этотъ мимолетный цвѣтъ представляетъ собою послѣднее слово науки и жизни. Это легкомысленное скаканіе, которое прикрываетъ себя либеральнымъ знаменемъ, но всегда готово отдать свободу на жертву радикализму и соціализму, можно предоставить многочисленному полчищу извѣстнаго направленія русскихъ журналистовъ и тѣхъ ученыхъ, которые не умѣютъ возвыситься надъ уровнемъ журналистовъ. Пускай они единственно истиннымъ признаютъ то, что родилось сегодня; пускай они религію и философію считаютъ отжившими свой вѣкъ, а доведенный до уродливости реализмъ высшимъ плодомъ человѣческой мудрости; пусть они въ самыхъ крайнихъ и поверхностныхъ мыслителяхъ видятъ руководителей европейскаго просвѣщенія, а на всякое возраженіе противъ такъ называемыхъ передовыхъ идей смотрятъ какъ на проявленіе подлежащихъ уничтоженію реакціонныхъ взглядовъ; пускай корифеи соціализма представляются имъ какою то святынею, которой непозволительно касаться; пускай они, съ высоты своего изъ вѣтра сотканнаго величія, торжественно поучаютъ русское общество на счетъ всякихъ научныхъ, литературныхъ и общественныхъ вопросовъ, вселяя въ него ту пустоту, которая господствуетъ въ нихъ самихъ; пусть они невѣжество принимаютъ за ученость, а науку за невѣжество. все это составляетъ неизбѣжное проявленіе той умственной пошлости, которая въ значительной степени имѣетъ силу всегда и вездѣ, а въ мало образованномъ обществѣ болѣе, нежели гдѣ либо. Противъ этого зла существуетъ только одно лѣкарство. основательное образованіе, то есть, таже европейская наука. Истинно образованный человѣкъ не приметъ пѣну просвѣщенія за самое просвѣщеніе. Онъ истину видитъ не въ томъ, что появляется сегодня, съ тѣмъ чтобы исчезнуть завтра, а въ томъ, что составляетъ общую связь явленій, что заключаетъ въ себѣ

залогъ будущаго, потому что имѣетъ корни въ прошедшемъ. Плоды просвѣщенія даются только всѣмъ предшествующимъ развитіемъ мысли, и только въ совокупности этого развитія можно обрѣсти твердую почву для дальнѣйшаго движенія впередъ

Но если мы станемъ отвергать весь этотъ предшествующій ходъ и видѣть въ немъ только ничтожество и тлѣніе, то мы потеряемъ уже всякую почву и впадемъ въ еще большее легкомысліе, нежели то, противъ котораго мы ополчаемся. Тогда намъ останется только предаваться безграничному разгулу фантазіи, презирать непонятую нами дѣйствительность и услаждаться мечтами о собственномъ превосходствѣ, основанными единственно на томъ, что мы доселѣ ничего не дѣлали, то есть, опять же на совершенной пустотѣ. Этимъ нѣкогда занимались славянофилы, въ тѣ блаженныя времена, когда Хомяковъ писалъ Семирамиду, а Кирѣевскій фантазировалъ о всемірной исторіи. Но и тогда серіозные умы, прошедшіе черезъ научную школу, враждебно относились къ такого рода направленію У Хомякова, въ одномъ изъ его писемъ, какъ то разъ невольно вырвалось признаніе «досадно видѣть, что за насъ одни инстинкты, а мысль и знаніе не хотятъ съ нами мириться». И точно, въ научномъ отношеніи результаты славянофильскихъ мечтаній оказались равными нулю, не смотря на то, что они исходили отъ весьма умныхъ и даровитыхъ людей. Но въ то время позволительно было мечтать, ибо пути для науки были закрыты; это былъ запрещенный товаръ, который тайкомъ только провозился въ Россію. Теперь же двери растворились и настала пора для серіозной ученой работы, которая одна можетъ вывести русскую мысль на твердую дорогу, освободить общество отъ владычества журнальнаго верхоглядства и положить прочное основаніе будущему зданію русскаго просвѣщенія. Отъ крѣпости этого фундамента, отъ качества положеннаго въ него труда, зависитъ вся будущность Россіи, какъ образованнаго

государства А потому, въ настоящее время, не можетъ быть ничего вреднѣе этого презрительнаго отношенія къ умственной работѣ человѣчества и прославленія страдательнаго ничего недѣланія, какъ признака высшаго призванія народа. Съ какимъ горькимъ чувствомъ долженъ просвѣщенный русскій человѣкъ, принимающій къ сердцу высшіе интересы и нравственное достоинство своего отечества, смотрѣть на молодаго русскаго ученаго, который, превозносясь своимъ только что вчера зародившимся научнымъ сознаніемъ, обращается къ старымъ западнымъ народамъ съ высокомѣрною рѣчью. «вы въ теченіи многихъ вѣковъ работали неутомимо, стараясь пробивать для мысли новые пути; вы извѣдали вдоль и поперекъ законы неба и земли; вы сдѣлали изумительныя открытія и покорили природу цѣлямъ человѣка; вы углублялись мыслью въ высочайшіе вопросы, какіе могутъ представляться человѣческому уму, изслѣдуя ихъ со всѣхъ сторонъ, совершая исполинскіе подвиги логическаго построенія такъ я же скажу вамъ, что все это дрянь и ничтожество! А вотъ мы въ теченіи тысячелѣтія сидѣли, сложа руки; нашъ умъ былъ празденъ; наши таланты были зарыты въ землю; не заботясь о своихъ собственныхъ дѣлахъ, мы прозябали въ безсознательномъ ожиданіи будущаго призванія Но именно поэтому-то мы и считаемъ себя избранниками Божьими. Насъ непремѣнно постигнетъ высшее наитіе, и мы укажемъ вамъ новыя начала и вдохнемъ въ васъ новую жизнь». Какое назидательное поученіе и какой нравственный примѣръ, и для Европы, и для русскаго юношества, жаждущаго слова истины, ожидающаго указанія цѣли для своихъ стремленій и надеждъ!

Въ чтеніи, изданномъ подъ заглавіемъ Три Силы, г. Соловьевъ, нападая на такъ называемыхъ западниковъ, поклоняющихся европейскому просвѣщенію, говоритъ, что до сихъ поръ руская интеллигенція, вмѣсто образа и подобія Божьяго, продолжаетъ носить образъ и подобіе обезьяны. Если это

относится къ нѣкоторой части нашего общества, которая въ настоящее время спеціально величаетъ себя интеллигенціею, потому что пишетъ въ журналахъ, то это, можетъ быть, недалеко отъ истины. Но нельзя не опасаться, чтобы русскій человѣкъ, въ черезъ-чуръ усердномъ стараніи совлечь съ себя образъ обезьяны, не надѣлъ на себя образъ другаго животнаго, которому нашъ баснописецъ влагаетъ въ уста извѣстные стихи:

Ну право, порютъ вздоръ!
Я не примѣтила богатства никакого;
Все только лишь навозъ да соръ

Носить образъ и подобіе Божіе значитъ быть въ истинномъ смыслѣ человѣкомъ. Но человѣкъ въ истинномъ смыслѣ тотъ, кто слѣдуетъ извѣстному изреченію: «я человѣкъ и ничего человѣческаго не считаю себѣ чуждымъ». Для человѣка въ истинномъ смыслѣ, такъже какъ и для истиннаго христіанина, «нѣсть Еллинъ ни Іудей», нѣтъ Востока, ни Запада. Принадлежа къ извѣстной народности, онъ живетъ общею жизнью человѣчества. Съ этой точки зрѣнія, вся прошедшая исторія міра есть наше собственное прошлое. Не отталкивать его отъ себя съ отрицаніемъ и презрѣніемъ, а усвоить его себѣ, понять его смыслъ, радоваться его радостями и скорбѣть его скорбью, такова великая задача, которая предстоитъ русской наукѣ, если она хочетъ стать на высоту своего человѣческаго призванія Объ этомъ мы мечтаемъ и къ этому мы стремимся, не презирая свой народъ, а напротивъ, пламенно любя свой народъ и считая его способнымъ совмѣстить въ себѣ все человѣческое. Это тотъ идеалъ, который завѣщанъ намъ нашими предшественниками на поприщѣ труда и науки. Его носили въ душѣ своей просвѣщеннѣйшіе русскіе люди, которыхъ ряды, къ сожалѣнію, становятся болѣе и болѣе рѣдки.

Но призваніе должно быть доказано не словами, а дѣ-

ломъ, не пустымъ самопревознесеніемъ и презрительнымъ отношеніемъ къ старѣйшимъ работникамъ, а серіозною и упорною работою, соревнованіемъ на поприщѣ умственнаго развитія человѣчества. Мы не должны забывать, что Россіи далеко еще до поученія другихъ; она должна сначала доказать, что она въ дѣлѣ мысли и науки способна стать въ уровень съ образованными народами, чего мы до сихъ поръ, къ нашему прискорбію, не видимъ. На эту цѣль должны быть направлены всѣ лучшія силы русскаго общества Превозноситься же, ничего не сдѣлавши, передъ тѣми, кто думалъ и работалъ, трубить на весь міръ о своемъ будущемъ призваніи, когда въ прошедшемъ оно не оправдывается ничѣмъ, это такого рода пріемъ, который оскорбителенъ для нравственнаго достоинства русскаго народа Во имя этого нравственнаго достоинства, мы считаемъ своею обязанностью протестовать противъ него всѣми силами.

Нельзя не пожалѣть объ томъ, что г Соловьевъ, увлекшись славянофильскими фантазіями, счелъ нужнымъ исказить этимъ вовсе не научнымъ придаткомъ книгу, которая, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, представляетъ все таки оригинальное философское изслѣдованіе, а потому составляетъ вкладъ въ скудную сокровищницу русской ученой литературы. Основная точка зрѣнія г. Соловьева, сведеніе односторонніхъ элементовъ къ единству первоначальнаго ихъ источника, имѣетъ и всегда будетъ имѣть извѣстное значеніе въ развитіи философской мысли. Поэтому мы никакъ не надѣемся, что г. Соловьевъ, убѣжденный нашими доводами, когда нибудь перейдетъ къ нашей собственной точкѣ зрѣнія, то есть, къ сведенію тѣхъ же противоположностей къ единству конечному, составляющему высшую цѣль развитія Но имѣя въ виду и умъ и талантъ г Соловьева, мы вполнѣ надѣемся, что когда нибудь его собственная точка зрѣнія явится передъ русскою публикою въ болѣе тщательной и послѣдовательной обработкѣ, съ большею точностью понятій, очищенная отъ ненаучныхъ примѣсей и про-

веденная черезъ явленія, основательно изученныя и представленныя въ настоящемъ, а не въ искаженномъ видѣ. Тогда мы поздравимъ русское общество съ самобытнымъ мыслителемъ.

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.