Э. Л. РАДЛОВЪ.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ.

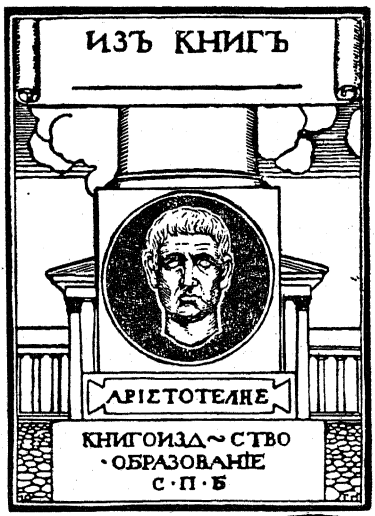
ЖИЗНЬ и УЧЕНІЕ.

А 298

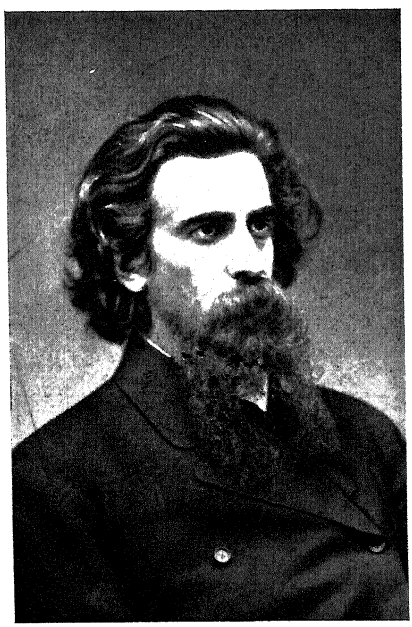
БИБЛІОТЕКА В. А. СТАНЕВИЧА

Изд-ство „Образованіе“. СПБ
1913.

„Пров 38"
Пр.
B4235
Сол I
БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.
036
32



МОСКВА.
Типографія и цинкографія Торг. Дома „МЫСЛЬ", Петровка, 17.





БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

БИБЛІОТЕКА
В. А.
СТАНЕВИЧА

Предисловіе.

Въ настоящей книгѣ мною собраны статьи, напечатанныя въ разное время и въ разныхъ изданіяхъ. Чтобы придать хоть нѣкоторую цѣльность книгѣ, я включилъ въ нее нѣсколько главъ, спеціально для нея написанныхъ. Думаю, что съ существеннымъ содержаніемъ жизни и дѣятельности Вл. Соловьева можно познакомиться изъ предлагаемой книги, хотя, конечно, нѣкоторыя стороны дѣятельности Соловьева,—напр., богословская—и не получили достаточнаго освѣщенія. Трудно было избѣжать нѣкоторыхъ повтореній, объясняющихся тѣмъ, какъ эта книга возникла. Цѣль моя заключалась въ изложеніи существеннѣйшихъ взглядовъ русскаго философа. Отъ критики я, по возможности, воздерживался по двумъ причинамъ, во-первыхъ, потому, что философскій обликъ Вл. Соловьева еще далеко не выясненъ, поэтому и критика преждевременна; во всякомъ случаѣ, сначала нужно понять философа—а это еще далеко не сдѣлано,—а потомъ ужъ можно и подвергать его идеи критикѣ; во-вторыхъ, критика въ примѣненіи къ мыслямъ Вл. Соловьева вообще поставлена въ весьма затруднительное положеніе: вѣдь вся его философія покоится на вѣрѣ въ божественную природу Христа и представляетъ собой простой выводъ изъ христіанскаго вѣроученія. Кто отвергаетъ божественность Христа и его воскресеніе,

для того все ученіе Вл. Соловьева должно казаться висящимъ на воздухѣ, необоснованнымъ; напротивъ, для вѣрующихъ его философія должна представлять большой интересъ. Можетъ на первый взглядъ показаться, что именно вѣрующимъ философія Вл. Соловьева ничего дать не можетъ, ибо вѣра содержитъ въ себѣ въ гораздо болѣе сильной и глубокой мѣрѣ все то, что пытается дать отвлеченное мышленіе, но дѣло въ томъ, что вѣра не мыслима безъ размышленія о ней и, во-вторыхъ, вѣра не даетъ отвѣта на многіе запросы жизни, или даетъ ихъ неполно и недостаточно опредѣленно; такъ, напр., христіанская этика, какъ это неоднократно указывали, представляетъ по преимуществу индивидуальный путь спасенія, и множество вопросовъ, возникшихъ благодаря осложненію жизни, рѣшенія не находятъ. Вотъ въ этихъ двухъ отношеніяхъ религіозная философія Вл. Соловьева можетъ имѣть большое значеніе для тѣхъ, кто не удовлетворяется слѣпой вѣрою, а считаетъ размышленіе о предметахъ вѣры не только допустимымъ, но и необходимымъ, а также и для тѣхъ, кто ищетъ надежнаго руководства въ рѣшеніи съ христіанской точки зрѣнія сложныхъ нравственныхъ вопросовъ, которые ставятся соціальными условіями.

Можетъ быть, еще не наступило время не только для критической оцѣнки философіи Вл. Соловьева, но даже и для изложенія ея въ законченномъ видѣ. Дѣло въ томъ, что мысль философа не изложена имъ самимъ во всѣхъ деталяхъ,—многія части системы только намѣчены и не завершены—поэтому необходимо монографическое разсмотрѣніе различныхъ сторонъ его дѣятельности, а этого пока еще не сдѣлано: въ литературѣ мы встрѣчаемъ множество болѣе или менѣе удачныхъ общихъ характеристикъ и оцѣнокъ, но нѣтъ аналитическаго разсмотрѣнія отдѣльныхъ вопросовъ; въ этомъ я нахожу нѣкоторое оправданіе тѣхъ недостатковъ моей книги, которые чита-

тель легко замѣтитъ. Я не дѣлалъ почти никакихъ ссылокъ на существующую литературу; это, конечно, не значитъ, чтобъ она не была мнѣ извѣстна, или чтобъ я ее не цѣнилъ,—напротивъ, работы А. Никольскаго „Русскій Оригенъ“, «Michel d'Herbigny Un Newman russe» Маріана Здѣховскаго и др. освѣтили философію Вл. Соловьева съ разныхъ сторонъ и имѣютъ несомнѣнное значеніе.

БИБЛІОТЕКА В. А. СТАНЕВИЧА

Біографическій очеркъ.

Прошло двѣнадцать лѣтъ со смерти Вл. Соловьева, но еще не настало время для всесторонней оцѣнки его дѣятельности и трудовъ. Онъ еще слишкомъ близокъ къ намъ; еще не наступило то отдаленіе, которое дозволяетъ видѣть всего человѣка: интересы дня и временныя теченія, въ которыхъ покойный философъ принималъ такое живое участіе и результаты которыхъ онъ умѣлъ предвидѣть съ поразительной прозорливостью, еще заслоняютъ отъ насъ то вѣчное, что направляетъ исторію и придаетъ ей смыслъ. Чтобы возсоздать жизнь В. С. Соловьева, для этого опубликовано еще слишкомъ мало матеріаловъ; съ другой стороны, и разнообразныя произведенія его еще недостаточно объяснены и не поставлены въ связь какъ съ основными его идеями, такъ и съ вызвавшими ихъ теченіями мысли. Однако, слѣдуетъ съ благодарностью признать, что кое-что уже и сдѣлано: Въ некрологахъ и воспоминаніяхъ, написанныхъ кн. С. Н. Трубецкимъ, В. Д. Кузьминымъ-Караваевымъ, Л. Слонимскимъ, наконецъ, В. Л. Величко и др., содержится цѣнный въ біографическомъ отношеніи матеріалъ, а для выясненія круга и характера идей В. С. Соловьева большое значеніе имѣютъ статьи гг. Никольскаго и И. Сперанскаго, помѣщенныя въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1901—02 г., а также рѣчи А. Ѳ. Кони, С. М. Лукьянова, прот. Рожествен-

скаго и статьи проф. С. Н. Булгакова, въ особенности же выпускъ „Вопросовъ философіи", посвященный памяти Соловьева. Появились даже труды, посвященные общей характеристикѣ его философіи, напр., на французскомъ языкѣ труды Michel d'Herbigny и Severac'a, а на нѣмецкомъ—F. Stepphuna и Usnadse. Однако, исчерпывающаго изображенія жизни и трудовъ основателя русской философіи до сихъ поръ нѣтъ и быть не можетъ. Можно даже сказать, что внѣшнія рамки жизни философа не установлены. Соловьевъ, подобно метеору, блисталъ и исчезалъ со столичныхъ горизонтовъ Петербурга и Москвы, часто бывалъ за границей, часто уединялся въ глухой деревнѣ, и біографу, безъ сомнѣнія, необходимо установить точныя даты, т.-е. дать точныя указанія времени и мѣста, а это не такъ легко. Первое изданіе стихотвореній Соловьева въ этомъ отношеніи представляетъ нѣкоторый интересъ, ибо время и мѣсто написанія стихотворенія въ немъ обозначены: такъ, наприм., одно стихотвореніе помѣчено „Гапсаль"—городъ, знакомство съ которымъ никто безъ этой помѣтки не предположилъ бы въ Соловьевѣ. Причина частыхъ перемѣщеній философа иногда совершенно понятна: такъ, онъ поѣхалъ въ Загребъ, чтобы напечатать свою „Исторію и будущность теократіи", которая не могла по цензурнымъ условіямъ появиться въ Россіи; въ другихъ случаяхъ эту причину не такъ то легко найти. Въ жизни Соловьева, какъ въ жизни всякаго человѣка, чувства играли значительную роль,—ими, безъ сомнѣнія, объясняется весьма многое; самъ философъ это признаетъ, указывая на автобіографическій элементъ стихотворенія „Три свиданія"; но именно этой аффективной стороны, по весьма понятнымъ причинамъ, еще нельзя касаться. Если, такимъ образомъ, жизнеописаніе философа теперь не можетъ еще быть полнымъ, то, съ другой стороны, и нѣкоторые идейные вопросы не могутъ быть еще выяснены: мы

для примѣра укажемъ на отношеніе Соловьева къ католицизму. Въ его сочиненіяхъ имѣются, конечно, данныя для сужденія объ этомъ вопросѣ; очень цѣнные также три тома писемъ, мною опубликованныхъ; но у насъ нѣтъ еще писемъ Соловьева къ Гезену, съ которымъ Вл. Соловьевъ былъ близокъ въ 80-хъ годахъ, и писемъ къ отцу Остромому, которыя все еще находятся въ рукахъ г. Манасевича-Мануйлова. Есть также пробѣлъ, который никогда не будетъ заполненъ: я имѣю въ виду отсутствіе гносеологіи въ системѣ Соловьева. Нашъ философъ—представитель мистической философіи въ Россіи; съ результатами его мистики мы знакомы: онъ ихъ изложилъ дважды,—разъ на русскомъ языкѣ въ чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ и разъ на французскомъ въ его La Russie et l'église universelle; но путь, которымъ онъ пришелъ къ этимъ результатамъ, не вполнѣ ясенъ. Въ раннихъ произведеніяхъ есть намеки, выясняющіе характеръ мистицизма Соловьева; но смерть помѣшала полному выясненію этого пути. Это тѣмъ болѣе прискорбно, что было высказано утвержденіе (проф. А. И. Введенскимъ), будто бы Соловьевъ измѣнилъ свой взглядъ на мистицизмъ подъ конецъ своей жизни, утвержденіе, которое мы считаемъ неправильнымъ [1]).

Послѣдующія страницы вовсе не имѣютъ цѣлью дать полную біографію и полное изображеніе системы философа; задача ихъ гораздо болѣе скромная. Онѣ имѣютъ въ виду установить внѣшнія рамки біографіи философа, дать посильную характеристику его душевнаго склада и, наконецъ, познакомить съ главными чертами его міросозерцанія.

---

[1]) См. статью Э. Л. Радлова. „О мистицизмѣ Соловьева". „Вѣстникъ Европы" 1905.

I.

В. С. Соловьевъ родился 16 января 1853 г. и росъ при чрезвычайно благопріятныхъ какъ духовныхъ, такъ и матеріальныхъ условіяхъ. Знаменитый историкъ Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ, отецъ философа, былъ человѣкъ весьма разносторонникъ интересовъ: религіозныхъ, научныхъ, политическихъ. „Ни одинъ изъ этихъ интересовъ не преобладалъ исключительно, да они и не боролись за преобладаніе въ его душѣ, будучи внутренне между собою связаны, а потому поддерживали, а не отрицали другъ друга“ [1]). Богатую духовную одаренность нашъ философъ могъ по наслѣдству получить не только отъ отца, но и отъ матери, которая происходила изъ старинной и даровитой малорусской семьи, имѣвшей въ числѣ своихъ членовъ украинскаго философа Григорія Саввича Сковороду. В. С. Соловьевъ любилъ указывать на то, что его семья происходила изъ духовнаго сословія. Свое „Оправданіе добра“ онъ посвятилъ памяти отца и памяти дѣда, священника Михаила Сергѣевича Соловьева. Вся семья была щедро одарена природою: одинъ изъ братьевъ философа пріобрѣлъ себѣ извѣстность своими историческими романами, одна изъ сестеръ, Поликсена Сергѣевна, проявила выдающійся талантъ въ поэзіи.

Ранніе годы философа протекали подъ заботливымъ наблюденіемъ родителей въ прекрасной духовной атмосферѣ. Соловьевъ могъ сказать, подобно Альфреду де-Виньи: Mon père et ma mère vivaient dans le sublime comme dans leur atmosphère naturelle». Въ 1864 г. онъ поступилъ въ 5-ю московскую гимназію. Эта гимназія

---

[1]) См. Собр. Соч., томъ 6-й, стр. 644. Всѣ ссылки дѣлаются по первому изданію сочиненій.

считалась одною изъ лучшихъ въ Москвѣ, какъ по составу преподавателей, такъ и по воспитательному своему вліянію, поэтому и подборъ учениковъ въ ней былъ особенно хорошимъ. Мы знаемъ, что въ числѣ товарищей Соловьева было много такихъ, которые пріобрѣли себѣ впослѣдствіи на разныхъ поприщахъ дѣятельности почетное имя: назовемъ здѣсь историка Н. И. Карѣева, экономиста А. А. Исаева, зоолога А. А. Коротнева и философа-поэта князя Д. Н. Цертелева,—послѣдній, впрочемъ, былъ однимъ классомъ моложе, что, однако, не помѣшало его дружбѣ съ Соловьевымъ, длившейся до конца его жизни, несмотря на различіе политическихъ убѣжденій. Особенно выдающимся ученикомъ въ классѣ, въ которомъ находился нашъ философъ, былъ младшій сынъ А. Ѳ. Писемскаго; онъ имѣлъ большое вліяніе на товарищей даже и въ университетѣ, но, къ сожалѣнію, умеръ весьма рано, вскорѣ по окончаніи университета. Въ гимназіи Соловьевъ шелъ весьма хорошо; уже здѣсь проявилась его склонность къ естественнымъ и историческимъ наукамъ и нѣкоторое отвращеніе къ математикѣ. Нѣкоторыя свѣдѣнія о нравственномъ обликѣ всего класса и о Соловьевѣ въ частности можно найти въ недавно вышедшихъ „Воспоминаніяхъ“ Е. В. Бѣлявскаго [1]), бывшаго преподавателемъ русской словесности въ 5-й гимназіи (стр. 56 — 57). Окончивъ блестяще гимназію, В. С. Соловьевъ поступилъ въ Московскій университетъ на физико-математическій факультетъ, на которомъ и пробылъ два года.

Величайшимъ предметомъ его любви въ это время были плезіозавры и мастодонты [2]), и онъ впослѣдствіи съ благодарностью вспоминалъ о пережитомъ увлеченіи,

---

[1]) См. Бѣлявскій. „Педагогическія воспоминанія“, Москва, 1905, стр. 57 и слѣд.

[2]) Собр. соч. Вл. Соловьева, т. VIII, стр. 310.

хотя „гистологическія упражненія и оказались болѣе пагубными для казеннаго микроскопа, нежели назидательными для него самого". Съ физико-математическаго факультета В. С. Соловьевъ перешелъ на 3-й курсъ историко-филологическаго и въ то же время, въ качествѣ вольнослушателя, усердно посѣщалъ лекціи Московской духовной академіи, въ особенности профессора Кудрявцева-Платонова. Спиноза былъ первою любовью Соловьева въ области философіи, и эту любовь онъ сохранилъ на всю жизнь, считая себя обязаннымъ Спинозѣ „не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи" [3]). Серьезное чтеніе философскихъ произведеній и слушаніе лекцій талантливыхъ профессоровъ, напр., П. Д. Юркевича, помогли Соловьеву справиться съ охватившимъ его атеизмомъ и матеріализмомъ. Періодъ отрицанія былъ имъ пережитъ весьма быстро и благополучно, несмотря на то, что этотъ періодъ совпалъ какъ разъ „съ эпохою смѣны двухъ катехизисовъ, когда обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера". „Будучи съ дѣтства занятъ религіозными предметами, я въ возрастѣ отъ 14 до 18 лѣтъ прошелъ черезъ различныя фазы теоретическаго и практическаго отрицанія", говоритъ о себѣ нашъ философъ [1]). Во внутренней жизни Вл. Соловьева былъ еще одинъ, можетъ быть, столь же глубокій переломъ, какъ только что указанный; онъ произошелъ незадолго до смерти, приблизительно, въ 1897 или 1898 году. Объ этомъ свидѣтельствуютъ нѣкоторыя стихотворенія философа, какъ напр., „нѣтъ, силой не поднять тяжелаго покрова сѣдыхъ небесъ", стихотворенія, полнаго отчаянія; объ этомъ говоритъ совершенно опредѣленно и самъ философъ въ пре-

---

[1]) Собр. соч. Вл. Соловьева, т. VIII, стр. 26.

[2]) Собр. соч. Вл. Соловьева, т. VI, стр. 645.

дисловіи къ тремъ разговорамъ. Что вызвало этотъ переломъ—это весьма трудно сказать; я могу лишь высказать свое мнѣніе, что поводомъ къ нему послужили не политическія обстоятельства, какъ думали нѣкоторые изслѣдователи, и не внѣшнія событія вообще, а чаяніе близкой смерти и чувство безполезности борьбы съ нею. Приближеніе смерти переживалось философомъ съ большой интенсивностью, о чемъ свидѣтельствуютъ и его письма, и его стихотворенія.

По окончаніи университета въ 1873 г. Соловьевъ оставался лѣто въ Москвѣ и готовился къ кандидатскому экзамену. Тутъ онъ особенно сблизился съ П. Д. Юркевичемъ, котораго цѣнилъ не только за его взгляды, но любилъ и за его характеръ и неподдѣльный юморъ. Въ это время взгляды Соловьева въ общемъ уже совершенно сложились, и хотя они впослѣдствіи подверглись значительнымъ измѣненіямъ, но эти измѣненія не коснулись коренныхъ основъ. Объ этихъ взглядахъ даетъ нѣкоторое представленіе первая статья Соловьева, появившаяся въ 1873 году и написанная еще на университетской скамьѣ: „Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“; эта статья носитъ на себѣ явные слѣды вліянія Шеллинга и Хомякова.

8-го іюня 1873 г. В. С. Соловьевъ былъ утвержденъ въ званіи кандидата Московскаго университета по историко-филологическому факультету и, согласно ходатайству этого университета, оставленъ при немъ для дальнѣйшаго усовершенствованія по предмету философіи и для приготовленія къ профессорскому званію. Такимъ образомъ, первый подготовительный періодъ жизни Соловьева окончился, и онъ вступилъ въ періодъ научной дѣятельности, которая на первыхъ порахъ поражаетъ своей интенсивностью. Съ 1874 по 1882 г. длился періодъ Lehrjahre Соловьева, его связи съ университетомъ и вообще служебной дѣятельности, періодъ, въ которомъ

онъ выступалъ въ качествѣ профессора и въ которомъ онъ накоплялъ поразительно обширную эрудицію въ области философіи, исторіи церкви и церковной догматики.

Соловьевъ выступилъ на научномъ и литературномъ поприщѣ, когда въ русской наукѣ и обществѣ господствовали два теченія: съ одной стороны—позитивизмъ, съ другой—ученіе славянофиловъ. Позитивизмъ былъ въ полномъ расцвѣтѣ; славянофильское же направленіе клонилось уже къ упадку, ибо старые славянофилы сошли уже по большей части со сцены, младшее же поколѣніе славянофиловъ перемѣстило центръ тяжести ученія, перенеся его съ почвы церковной и религіозной на почву государственную и историческую. Соловьевъ былъ увлеченъ основными идеями старо-славянофильскаго ученія[1]) и до конца жизни остался ему вѣренъ, несмотря на то, что самъ весьма рѣзко критиковалъ младо-славянофильскую школу, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и Хомякова. Съ позитивизмомъ же онъ порвалъ всякую живую связь еще на университетской скамьѣ и въ своей магистерской диссертаціи выступилъ съ рѣзкой противъ него критикой; лишь гораздо позднѣе онъ не только призналъ, но даже преувеличилъ заслуги Конта въ той области, въ которой обыкновенно менѣе всего ищутъ значеніе Конта, а именно, въ религіозной.

24-го ноября 1874 г. В. С. Соловьевъ защитилъ въ Петербургѣ магистерскую диссертацію, подъ заглавіемъ „Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ“. Въ этой книгѣ совершенно ясно выражены симпатіи Соловьева къ славянофильству, безъ всякой критики этого ученія; цѣль книги заключается въ томъ,

---

[1]) Насколько сильно было увлеченіе Соловьева славянофилами, показываетъ, напр., мысль, которую мы встрѣчаемъ у него (I т. ст. 58), что „даже мусульманскій востокъ выше западной цивилизаціи“.

чтобы показать, что развитіе философіи никоимъ образомъ на позитивизмѣ остановиться не можетъ, что значеніе метафизики совершенно ясно въ томъ признаніи, которое получило ученіе Шопенгауэра и Гартмана, несмотря на весьма существенные недостатки этихъ системъ. Защита диссертаціи и самая книга вызвали значительный интересъ и оживленныя пренія.

Оффиціальный оппонентъ профессоръ М. И. Владиславлевъ призналъ въ рецензіи, помѣщенной въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“, большой талантъ автора; въ томъ же духѣ и въ томъ же журналѣ высказался и Н. Н. Страховъ. Совершенно иначе отнеслись къ книгѣ защитники позитивизма. На самомъ диспутѣ Соловьеву возражалъ г. Вольфсонъ, переводчикъ книги Льюиса „Исторія философіи“. Вольфсонъ позднѣе свои замѣчанія выпустилъ въ свѣтъ отдѣльной брошюрой. Столь же отрицательно отнесся къ „Кризису западной философіи“ и г. Лесевичъ, который въ статьѣ „Какъ иногда пишутся диссертаціи“ („Отечественныя Записки“ 1875. № 1) не призналъ за книгою Соловьева никакихъ достоинствъ. Критика представителей позитивизма не могла быть безпристрастною и имманентною, поэтому Соловьевъ могъ совершенно спокойно отнестись къ ней, выяснивъ въ своемъ отвѣтѣ [1]) нѣкоторыя недоразумѣнія г. Лесевича. Въ ученыхъ сферахъ защита диссертаціи произвела самое благопріятное впечатлѣніе. 19-го декабря Соловьевъ былъ избранъ и утвержденъ доцентомъ въ Московскій университетъ по каѳедрѣ философіи. О переводѣ въ Москву хлопоталъ въ то время М. М. Троицкій, бывшій тогда доцентомъ въ Варшавѣ, но попечитель округа нашелъ совмѣстное преподаваніе двухъ лицъ, столь различныхъ по направленію, неудобнымъ, и Троицкій попалъ въ Москву гораздо позднѣе. 27-го января 1875 г. молодой философъ прочелъ свою

[1]) „Странное недоразумѣніе“ I-й т. Соб. соч. стр. 195 и слѣд.

первую лекцію въ Московскомъ университетѣ, посвященную защитѣ метафизики. Лекціи въ Москвѣ Соловьевъ читалъ лишь полгода, ибо уже 31-го мая 1875 г. состоялась командировка его за границу на одинъ годъ и три мѣсяца, съ ученою цѣлью. Цѣль командировки Соловьевъ въ заявленіи на имя историко-филологическаго факультета Московскаго университета опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: „изученіе индійской, гностической и средневѣковой философіи“ и находитъ, что самымъ удобнымъ мѣстомъ для этого можетъ быть Лондонъ съ его богатѣйшимъ Британскимъ музеемъ. Во время этой командировки Соловьевъ посѣтилъ не только Лондонъ, но и Парижъ, Ниццу и Египетъ. Въ „Трехъ свиданіяхъ“ онъ разсказываетъ о нѣкоторыхъ бывшихъ съ нимъ происшествіяхъ. Кое-что о его пребываніи въ Лондонѣ и Каирѣ мы узнаемъ и изъ писемъ Вл. Соловьева къ своей матери и къ князю Д. Н. Цертелеву. Въ Лондонѣ Вл. Соловьевъ познакомился, между прочимъ, съ М. М. Ковалевскимъ и присутствовалъ на спиритическомъ сеансѣ, который на него произвелъ неблагопріятное впечатлѣніе [1]). По возвращеніи изъ командировки Соловьевъ приступилъ къ чтенію лекцій въ Московскомъ университетѣ, но уже 14 февраля 1877 г. онъ вышелъ въ отставку. Поводомъ къ этому послужила распря среди профессоровъ Московскаго университета изъ-за „мнѣнія“ проф. Любимова о необходимости измѣненія университетскаго устава. Мнѣніе это было поддержано М. Н. Катковымъ. Однако, не слѣдуетъ думать, что существовали близкія отношенія Соловьева къ Любимову. Впослѣдствіи, когда вышла книга Н. А. Любимова о Катковѣ, Соловьевъ изъ нея сдѣлалъ выводы, весьма неблагопріятные для славянофиловъ [2]). Н. А. Любимовъ былъ такъ

---

[1]) См. письма, т. II, стр. 225, а также Собр. Соч. III, 253.

[2]) См. собр. соч., V т., стр. 177 и слѣд.

раздражен разсужденіями философа, что намѣревался выступить съ рѣзкимъ обличеніемъ Соловьева, но своего намѣренія онъ не выполнилъ. Отецъ Соловьева былъ въ лагерѣ противниковъ Любимова; нашъ философъ, увлекавшійся въ то время славянофильствомъ и находившійся въ нѣкоторой близости съ Катковымъ,—работы Соловьева въ это время печатались въ «Русскомъ Вѣстникѣ»,—не одобрялъ того остракизма, которому подвергался Н. А. Любимовъ со стороны большинства профессоровъ Московскаго университета. Соловьевъ пробылъ въ отставкѣ 18 дней. 4-го марта 1877 г. онъ былъ назначенъ членомъ Ученаго комитета при Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія по представленію предсѣдателя его, А. И. Георгіевскаго. Съ этого момента начинается Петербургскій періодъ жизни Соловьева, первые годы котораго чрезвычайно богаты научными работами и педагогическою дѣятельностью. Но научная дѣятельность Соловьева въ Петербургѣ едва не прекратилась на время и самымъ неожиданнымъ образомъ. Началась турецкая война, столь популярная въ славянофильскихъ кружкахъ, и Соловьевъ задумалъ отправиться на театръ военныхъ дѣйствій въ качествѣ корреспондента „Московскихъ Вѣдомостей“. Въ дѣлахъ Министерства Народнаго Просвѣщенія хранятся двѣ телеграммы слѣдующаго содержанія: „Убѣдительно прошу прислать скорѣе отпускной билетъ заказнымъ письмомъ. Москву. Нескучное Александрійскій дворецъ. Необходимо для заграничнаго паспорта. Ѣду на Дунай. Соловьевъ“. Другая—отъ кишиневскаго губернатора на имя министра народнаго просвѣщенія отъ 18 іюня: „Испрашиваю разрѣшенія выдать паспортъ на выѣздъ заграницу Надворному Совѣтнику В. С. Соловьеву“. Однако, несмотря на разрѣшеніе министра, къ счастью для русской философіи, Соловьевъ не попалъ на театръ военныхъ дѣйствій, такъ что содержаніе аттестата, выданнаго ему 16-го мая

1877 г. изъ канцеляріи Московскаго университета, продолжало согласоваться съ дѣйствительностью; въ аттестатѣ значилось: „въ походахъ противъ непріятеля и въ самихъ сраженіяхъ, въ штрафахъ подъ слѣдствіемъ и судомъ не былъ, во время службы никакимъ случаямъ, которые могли бы служить препятствіемъ къ полученію имъ слѣдующаго чина и знака отличія безпорочной службы не подвергался". Почти четыре года Соловьевъ провелъ, главнымъ образомъ, въ Петербургѣ, занимаясь чтеніемъ публичныхъ лекцій, чтеніемъ лекцій въ университетѣ и на Высшихъ женскихъ курсахъ и печатаніемъ трехъ весьма важныхъ произведеній: „Чтеній о Богочеловѣчествѣ" (Правосл. Обозр. 1878—1881), „Философскихъ основъ цѣльнаго знанія" (Ж. М. Н. П. 1877) и „Критики отвлеченныхъ началъ" (Русскій Вѣстн. 1877—1880). Лекціи „о Богочеловѣчествѣ" были прочитаны въ Соляномъ городкѣ передъ избранною публикою, впервые познакомившеюся съ талантливымъ лекторомъ, сумѣвшимъ заинтересовать ее богословскими вопросами. „Философскія основы цѣльнаго знанія"—произведеніе, на которое діалектика Гегеля имѣла значительное вліяніе, предназначалось Соловьевымъ для докторской диссертаціи, но по совѣту М. П. Владиславлева Соловьевъ представилъ въ качествѣ диссертаціи другое свое произведеніе—„Критику отвлеченныхъ началъ", которое онъ и защитилъ 6-го апрѣля 1880 года [1]). Казалось, двери университета должны были открываться передъ Соловьевымъ, но Владиславлевъ не поддержалъ его, и онъ выступилъ въ университетѣ лишь въ качествѣ приватъ-доцента. Каковы были мотивы Владиславлева,

---

[1]) Подробный и не вполнѣ благопріятный разборъ диссертаціи Соловьева мы находимъ въ книгѣ Б. Н. Чичерина „Мистицизмъ въ наукѣ" Москва. 1800. Этическое ученіе Соловьева разобрано Н. Г. Дебол скимъ въ его книгѣ „Высшее благо" СПБ. 1886.

это трудно сказать. Иначе отнесся къ Соловьеву К. Н. Бестужевъ-Рюминъ: онъ привлекъ его на Высшіе женскіе курсы, поручивъ ему чтеніе лекцій по исторіи философіи. К. Н. Бестужевъ былъ на первыхъ порахъ совершенно очарованъ Вл. Соловьевымъ и видѣлъ въ немъ генія, но очень быстро это очарованіе прошло и уступило мѣсто весьма отрицательному отношенію. Причина, конечно, заключалась въ «измѣнѣ» Вл. Соловьева славянофильскимъ началамъ и въ симпатіи къ католичеству. Разочарованіе было обоюдное, ибо Соловьевъ убѣдился, какъ онъ выражался, въ „двоедушіи" К. Н. Бестужева-Рюмина. (Объ этомъ см. книгу Ев. Ф. Шмурло, „К. Н. Бестужевъ-Рюминъ"). Однако, педагогическая дѣятельность Соловьева была и въ Петербургѣ непродолжительна. 28-го марта 1881 г. Соловьевъ произнесъ въ залѣ Кредитнаго общества рѣчь [1]), закончившуюся, неожиданно для слушателей, смѣлыми словами о томъ, что царю, въ силу высшей правды, слѣдуетъ простить пареубійцъ, словами, вызвавшими недоумѣніе у однихъ слушателей и восторгъ—въ другихъ. Сказанное Соловьевымъ поставило его въ неудобное положеніе по отношенію къ оффиціальнымъ сферамъ, и хотя на Соловьева не было оказано никакого давленія ни со стороны непосредственнаго его начальства, ни со стороны центральнаго вѣдомства, но онъ счелъ все-таки для себя болѣе удобнымъ подать въ отставку для того, чтобы пріобрѣсти полную свободу и возможность высказывать свои мнѣнія безъ стѣсненія [2]). 6-го ноября Соловьевъ лично передалъ министру прошеніе объ отставкѣ, причемъ министръ, баронъ Николаи, сказалъ ему: „я этого не требовалъ"; прошеніе,

[1]) См. „Былое". Мартъ 1906 г., стр. 48 и слѣд.

[2]) Нѣкоторыя лица, впрочемъ, требовали отъ А. И. Георгіевскаго, предсѣдателя ученаго комитета М. Н. П., чтобы онъ уволилъ Вл. Соловьева изъ комитета, но А. И. Георгіевскій отвѣчалъ имъ, что „философъ говорилъ не въ качествѣ члена ученаго комитета".

однако, 11-го ноября 1881 г. было принято. Въ слѣдующемъ году Соловьевъ прочелъ еще нѣсколько лекцій въ университетѣ и этимъ закончилась его педагогическая дѣятельность. Въ теченіе 17 лѣтъ онъ не выступалъ въ качествѣ публичнаго лектора и вновь выступилъ передъ публикою лишь когда открылось С.-Петербургское философское общество. Гораздо позднѣе, за годъ до смерти, В. С. Соловьевъ получилъ отъ варшавскаго попечителя Г. Э. Зенгера приглашеніе въ Варшавскій университетъ, но было уже слишкомъ поздно,—Соловьевъ чувствовалъ, что вернуться на каѳедру онъ не можетъ.

Итакъ, профессорская дѣятельность В. С. Соловьева была весьма кратковременною, и это отчасти по причинамъ внутреннимъ, ибо Соловьевъ не былъ ученымъ въ узкомъ значеніи этого слова и не могъ удовлетвориться преподаваніемъ философіи въ теченіе долгаго времени; но были, какъ мы видѣли, для этого и внѣшнія причины: въ Москвѣ онъ разошелся съ той группой профессоровъ, которая поддерживала его выборы, а въ Петербургѣ онъ не встрѣтилъ въ Владиславлевѣ того сочувствія, на которое въ правѣ былъ разсчитывать. Вообще въ оффиціальныхъ сферахъ Соловьева недостаточно оцѣнили и не поняли важности привлеченія его къ университету; въ этомъ отношеніи весьма характерно изреченіе гр. Делянова, приведенное въ некрологѣ Соловьева, написанномъ Н. Н. Бакстомъ. Гр. Деляновъ отклонилъ предложеніе назначить Соловьева профессоромъ, мотивируя свой отказъ словами: „онъ—человѣкъ съ идеями“. Мы не думаемъ, чтобы Соловьевъ помирился въ теченіе долгаго времени со скромною ролью профессора университета; но нѣсколько лѣтъ спокойнаго и обезпеченнаго труда дали бы ему, безъ сомнѣнія, возможность закончить его философскую систему, которая, отчасти по внѣшнимъ причинамъ, не доведена имъ до конца. Съ 1882 года начинаются Wanderjahre Соловьева; онъ выходитъ на арену

публицистики и съ нея болѣе уже не сходитъ. Если разсмотрѣть идейное содержаніе написаннаго Соловьевымъ за четырехлѣтній періодъ, то придется сказать, что объ его диссертаціи обнаружили въ немъ критика громаднаго дарованія, но положительные взгляды его содержатся не въ нихъ, а въ лекціяхъ „О Богочеловѣчествѣ“ и въ „Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія“; это положительное содержаніе имъ было впослѣдствіи повторено въ третьемъ отдѣлѣ его французскаго сочиненія „La Russie et l'église universelle“.

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности Соловьева (съ 1882 по 1900 г.) могутъ быть раздѣлены на три періода. Въ первомъ періодѣ (1882 по 1888 г.) Соловьева интересовали, главнымъ образомъ, религіозные и церковные вопросы. Такъ какъ философія Соловьева зиждется на религіозной почвѣ, то весьма естественно, что онъ пожелалъ выяснить съ большею отчетливостью именно эту сторону дѣла. Будучи въ основныхъ взглядахъ сторонникомъ старо-славянофильскаго ученія, Соловьевъ пришелъ, однако, благодаря своимъ занятіямъ по церковной исторіи, къ заключенію, что славянофилы (Хомяковъ) ошибочно смотрѣли на фактъ раздѣленія церквей, возводя его въ принципъ. Это заключеніе должно было нѣсколько сблизить Соловьева съ католицизмомъ и отдалить отъ православія, какъ оно понималось нѣкоторыми его представителями, въ особенности по вопросу о догматическомъ развитіи церкви. Въ это время написаны Соловьевымъ „Религіозныя основы жизни“, „Исторія и будущность теократіи“ (Загребъ, 1886 г.) и „La Russie et l'église universelle“ (Paris 1889 г.).

Съ 1888 по 1895 г. Соловьевъ занимается по преимуществу вопросами политики, въ особенности—національными. Переходъ отъ вопросовъ церковныхъ къ вопросамъ политики былъ вполнѣ естественнымъ и необхо-

димымъ для Соловьева [1]). Въ сущности, здѣсь никакого перехода не было; это то же служеніе одной идеѣ, но въ иной ея формѣ. Для Соловьева не существовало философіи какъ абстрактнаго ученія; точно также и религія не была для него только догмою, а самою жизнью. Христіанство имѣло для него значеніе, когда оно проводилось въ жизнь; поэтому, понявъ сущность христіанства, убѣдившись, что религія и философія по существу одно и то же, онъ, естественно, обратился къ вопросу о томъ, какъ проводятся въ жизнь христіанскіе принципы вообще и въ особенности тѣми людьми, которые не отвергаютъ связи съ церковью: итакъ, весьма естественно, что Соловьеву пришлось обратиться къ критикѣ политической программы младшаго поколѣнія славянофиловъ. Если онъ разошелся съ славянофилами въ нѣкоторыхъ взглядахъ на вопросы церковной и религіозной жизни, то нечего удивляться, что онъ разошелся въ гораздо большей степени со взглядами историко-государственными младославянофиловъ. Внѣшнимъ поводомъ къ тому, что Соловьевъ обратился къ вопросамъ политическимъ отъ вопросовъ церковныхъ, послужило запрещеніе Соловьеву со стороны духовной цензуры писать по вопросамъ церкви.

Наконецъ, третій періодъ дѣятельности Соловьева (съ 1895 по 1900 г.) характеризуется возвращеніемъ Соловьева къ занятіямъ научнымъ и философскимъ. Соловьевъ существенно дополняетъ свои положительные взгляды, высказанные въ лекціяхъ „о Богочеловѣчествѣ“, въ „Основахъ цѣльнаго знанія“ и въ „La Russie et

---

[1]) „Я сталъ публицистомъ, какъ разъ въ то время, когда въ нашей общественной жизни явились особые поводы вступиться за этотъ элементарный принципъ (свободу совѣсти), безъ упроченія котораго невозможенъ дѣйствительный прогрессъ ни христіанской общественности, ни христіанской науки, ни достойнаго человѣческаго существованія вообще“. Сбор. соч., VII, стр. 634.

l'église universelle", блестящимъ изложеніемъ системы этики («Оправданіе добра»), попыткою, къ сожалѣнію, не оконченной, изложить свою гносеологію, наконецъ, въ популярной формѣ даетъ рѣшеніе проблемы зла (Три разговора); сверхъ всего этого, Соловьевъ принимается за переводъ сочиненій Платона и успѣваетъ издать первый томъ этого перевода.

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности принесли Соловьеву много радости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и много огорченій. Тѣ люди, которые встрѣтили съ восторгомъ его первые шаги на научномъ и литературномъ поприщѣ, постепенно отъ него отдалились. Н. Н. Страховъ, К. Н. Бестужевъ-Рюминъ и другіе стали относиться къ нему враждебно, зато Соловьевъ пріобрѣлъ новыхъ друзей въ либеральномъ лагерѣ [1]). Изъ сотрудника „Рускаго Вѣстника» и «Православнаго Обозрѣнія» Соловьевъ сдѣлался сотрудникомъ „Вѣстника Европы" и „Недѣли"; но союзъ его съ либералами былъ въ сущности такимъ же неполнымъ, какимъ ранѣе того союзъ съ славянофилами; съ первыми у Соловьева оказались общіе враги, общія антипатіи, съ послѣдними же—общія симпатіи. Дѣйствительно, въ самомъ коренномъ пунктѣ Соловьевъ всегда оставался вѣрнымъ или, лучше сказать, всегда сходился съ славянофилами; именно въ томъ, что религіозной жизни и тотъ и другіе придавали первенствующее

---

[1]) Довольно сложны идейныя отношенія были у Соловьева къ Л. Н. Толстому. Оба въ религіозномъ интересѣ видятъ центральную жизненную задачу, но религію Л. Толстой понимаетъ совершенно иначе, чѣмъ Соловьевъ: Соловьевъ стоитъ на почвѣ исторіи и догматики, Толстой отвергаетъ исторію и хочетъ раціонализировать христіанство. Пути обоихъ мыслителей должны были разойтись, и въ „Оправданіи добра" и „Трехъ разговорахъ" разрывъ окончательно провозглашенъ Соловьевымъ. Очень важное значеніе для опредѣленія отношеній Соловьева къ Л. Толстому имѣетъ письмо Соловьева, опубликованное въ „Вопросахъ философіи" въ 1905 г., № 79.

значеніе, въ то время, какъ въ лагерѣ западниковъ религіозный интересъ стоялъ чуть ли не на послѣднемъ планѣ. Кромѣ того, что вопросу о соединеніи церквей западники не придавали никакого значенія. Соловьевъ не могъ и во многихъ иныхъ пунктахъ присоединиться къ либеральной программѣ. Либералы не могли простить Соловьеву ни его стихотворенія на чудесное спасеніе въ Боркахъ, ни стихотворенія къ Зигфриду. Защита войны вообще и въ частности англичанъ въ ихъ борьбѣ съ бурами, критика ученія Толстого, вѣра Соловьева въ антихриста — все это было непріемлемымъ для сухой, хотя, можетъ быть, и практической программы западниковъ. Слова Ферри о франко-русскомъ союзѣ вполнѣ примѣнимы и къ союзу Соловьева съ западниками: у нихъ не было общихъ симпатій, а лишь общія антипатіи. Въ концѣ-концовъ, тягость этого союза должна была дать себя почувствовать, и поэтому Соловьевъ долженъ былъ перейти вновь къ служенію вѣчнымъ идеямъ, послѣ того, какъ онъ много лѣтъ несъ полезную, безъ сомнѣнія, но непріятную службу, которую онъ самъ называетъ „послушаніемъ“, состоявшую въ вымететніи печатнаго „сора и мусора, которымъ наши лжеправославные лжепатріоты старались завалить общественное сознаніе“.

Соловьевъ началъ свою дѣятельность съ служенія наукѣ,—въ это время онъ съ нѣкоторымъ недовѣріемъ смотрѣлъ на публицистику. Страхова онъ упрекалъ въ томъ, что въ немъ „литераторъ заѣлъ человѣка“; но вскорѣ самъ Соловьевъ становится литераторомъ и находитъ, что среда литераторовъ—болѣе чуткая и живая, чѣмъ среда кабинетныхъ ученыхъ; однако, подъ конецъ жизни Соловьевъ на свою дѣятельность, какъ публициста, сталъ смотрѣть какъ на послушаніе, и сталъ вновь стремиться къ научнымъ занятіямъ. Дѣйствительно, розни литературы и науки, переходящая въ Россіи иногда

во вражду, есть нѣчто неестественное и тягостное, и Соловьевъ этого не могъ не чувствовать. Публицистика, однако, была для Соловьева не только послушаніемъ, но и источникомъ средствъ для жизни. Въ связи съ этимъ одно обстоятельство его жизни заслуживаетъ упоминанія: его приглашеніе въ 1891 г. редакторомъ отдѣла философіи въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Эфрона, давшее ему нѣкоторое, хотя и небольшое обезпеченіе и независимость отъ ежемѣсячной литературной работы Избраніе во вновь учрежденную въ 1899 г. Пушкинскую Академію было Соловьеву весьма пріятно; въ этомъ онъ видѣлъ признаніе своихъ литературныхъ заслугъ, а отчасти и шагъ къ избранію во второе отдѣленіе Академіи Наукъ. Соловьеву было бы весьма нетрудно пріобрѣсть себѣ необходимыя средства чтеніемъ публичныхъ лекцій, которыя посѣщались весьма ревностно; успѣху его лекцій способствовали вдохновенная наружность лектора и его чарующій голосъ; однако, онъ къ этому средству прибѣгалъ лишь ради цѣлей благотворительныхъ или же выступалъ въ научныхъ обществахъ: такъ, въ С.-Петербургскомъ философскомъ обществѣ онъ читалъ объ этикѣ Платона, о Контѣ, о Лермонтовѣ и о Бѣлинскомъ, наконецъ, о Пратогорѣ (въ закрытомъ засѣданіи). Чтеніе публичныхъ лекцій было всегда большою тягостью для Соловьева; онѣ утомляли и разстраивали его болѣе, чѣмъ всякій другой трудъ.

Непрерывная и весьма нервная умственная работа истощили физическія силы Соловьева, избыткомъ коихъ онъ никогда не отличался. Болѣе правильная работа и, вообще, болѣе правильный образъ жизни, по всей вѣроятности, продлили бы жизнь Соловьева; но упорядочить образъ жизни онъ не былъ въ состояніи: работа за письменнымъ столомъ по ночамъ и, вслѣдствіе этого, недостатокъ сна, а можетъ быть, и недостаточное питаніе—такъ какъ Соловьевъ былъ полувегетаріанцемъ, т.-е.

не ѣлъ мяса, хотя ѣлъ рыбу—быстро истощили силы его и привели къ преждевременной смерти. Соловьевъ иногда дѣлалъ попытки внести нѣкоторый порядокъ въ свою работу; для этой цѣли онъ уединялся, напримѣръ, жилъ въ Лѣсномъ (въ 1880 г.), въ Царскомъ селѣ (въ 1896 г.), у Троицы въ Москвѣ (въ 1887 г.), въ Раухѣ около Иматры, въ Выборгѣ (въ гостиницѣ «Бельведеръ»), въ Пустынкѣ, имѣніи, принадлежавшемъ С. П. Хитрово, около станціи Саблино, но онъ самъ былъ человѣкомъ слишкомъ общительнымъ, чтобы лишать своихъ многочисленныхъ друзей удовольствія бесѣды съ нимъ; а попавъ въ Петербургъ или Москву, онъ вновь подпадалъ поневолѣ этому нездоровому режиму, который подтачивалъ его силы. Частыя поѣздки за границу не всегда служили цѣлямъ возстановленія здоровья. Такъ, продолжительное пребываніе его въ 1886 г. за границей въ Загребѣ было использовано имъ для написанія „Исторіи теократіи"; только въ 1893 г., когда онъ получилъ довольно значительную сумму за изданіе сочиненій отца, онъ путешествовалъ по Европѣ съ цѣлью отдыха, побывалъ въ Эдинбургѣ, который считалъ самымъ красивымъ городомъ въ Европѣ; да еще въ 1899 г. съ тою же цѣлью онъ поѣхалъ вторично въ Египетъ [1]) и хотѣлъ побывать въ Палестинѣ, но на это не хватило средствъ.

Послѣдніе годы жизни Соловьевъ физически весьма измѣнился, его мучила экзема, появившаяся на рукахъ, и весьма безпокоила болѣзнь глазъ; однако, никому изъ близкихъ его не приходило въ голову, что это—признаки близкаго конца. Смерть послѣдовала послѣ непродолжительной болѣзни 30-го іюля 1900 г. совершенно неожиданно для всего русскаго общества. Послѣдніе дни

---

[1]) Объ этомъ путешествіи есть нѣкоторыя, хотя неточныя, свѣдѣнія въ фельетонѣ г. Ельца въ „С.-Петербургскихъ Вѣд." 1902. № 205, а также въ письмахъ Вл. Соловьева къ М. М. Стасюлевичу. См. томъ I.

описаны весьма трогательно въ превосходныхъ страницахъ кн. С. Трубецкого, помѣщенныхъ въ „Вѣстникѣ Европы“ въ сентябрьской книжкѣ за 1900 г. Кто могъ тогда думать, что и этотъ блестящій писатель, столь родственный по духу Соловьеву, такъ скоро послѣдуетъ за своимъ учителемъ!

II.

Вслѣдствіе общительности и широты интересовъ Вл. Соловьева, у него былъ чрезвычайно обширный кругъ знакомства и друзей, причемъ изъ столь разнообразныхъ слоевъ общества и столь различныхъ какъ по своей профессіи, такъ и по характеру, что одинъ остроумецъ, не безъ нѣкотораго внѣшняго основанія, сравнивалъ сердце философа съ Ноевымъ ковчегомъ, но если Ноевъ ковчегъ служилъ только *для сохраненія* различнаго рода живыхъ существъ, въ томъ числѣ и гадовъ, то общеніе съ сердцемъ философа *служило моральной* и *умственной культурѣ;* дѣйствительно, Соловьевъ производилъ освѣжающее и облагораживающее вліяніе на всѣхъ, кому приходилось встрѣчаться съ нимъ. Къ Соловьеву влекли съ одной стороны прекрасныя качества его характера, съ другой—его духовный обликъ, т.-е. его ученіе, въ которомъ многіе находили удовлетвореніе своихъ метафизическихъ и религіозныхъ потребностей. Обаяніе его личности и его ученія сказывалось, въ особенности, на слабой половинѣ человѣческаго рода; женщины желали видѣть въ Соловьевѣ существо высшаго порядка, сверхчеловѣка и пророка, и поэтому относились къ нему съ чувствомъ какого-то благоговѣнія. Соловьевъ находилъ, что слѣпая вѣра недостаточна, что слѣдуетъ размышлять о предметахъ вѣры, и такъ какъ его размышленія приводили къ укрѣпленію вѣры, то вполнѣ естественно, что къ Соловьеву шли всѣ колеблющіеся, сомнѣвающіеся, но еще

не отпавшіе отъ вѣры; въ такомъ положеніи находились весьма многіе, и они получали у философа разрѣшеніе своихъ сомнѣній. При этомъ дѣйствіе оказывали не столько раціональные доводы философскаго характера, сколько примѣръ живой вѣры, который они встрѣчали въ человѣкѣ, стоящемъ столь высоко въ умственномъ отношеніи. Къ числу такихъ людей, испытавшихъ положительное вліяніе В. Соловьева, относится (на ряду съ многими другими) И. Дейбнеръ, опубликовавшій лѣтомъ 1911-го года въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ свои воспоминанія о Соловьевѣ. Само собой разумѣется, что не всѣ приходили къ философу исключительно съ идеальными запросами; если для однихъ нашъ философъ казался пророкомъ, то для другихъ онъ былъ сильнымъ и талантливымъ защитникомъ чисто земныхъ интересовъ, напр., политическихъ. Такъ, борьба Вл. Соловьева противъ націонализма естественно должна была привлечь къ Соловьеву всѣ элементы, которые такъ или иначе страдали отъ націоналистической политики; это въ особенности относится къ полякамъ и евреямъ. На евреевъ Соловьевъ смотрѣлъ глазами вѣрующаго христіанина, т.-е. онъ не забывалъ о томъ, что это народъ избранный и предназначенный для богорожденія. Къ числу евреевъ, съ которыми философъ поддерживалъ близкія отношенія, слѣдуетъ отнести семью барона О. Гинцбурга; въ особенности,—гебраиста бар. Давида Гораціевича Гинцбурга. Еврейскому языку Соловьевъ учился у Файвиль Бенциловича Геца [1]), который послѣ смерти философа напечаталъ о немъ нѣсколько статей въ „Вопросахъ философіи“ и „Спб. Вѣдомостяхъ“. Соловьевъ нисколько не старался прикрывать непріятныя черты характера еврейскаго народа; онъ самъ неоднократно страдалъ отъ нихъ и, ко-

[1]) См. Письма Вл. Соловьева къ Гецу; томъ II-й.

нечно, въ гораздо большей степени, чѣмъ тѣ лица, которыя въ печати стараются объяснить всѣ бѣды Россіи „засильемъ“ евреевъ. Съ поляками связывала Вл. Соловьева, во-первыхъ, его склонность къ католичеству, а во-вторыхъ, отрицательное отношеніе къ русской внутренней политикѣ въ польскомъ вопросѣ. На одномъ изъ университетскихъ обѣдовъ философъ произнесъ тостъ за „автономію Польши“, и тѣмъ вызвалъ не малое возбужденіе — гнѣвъ націоналистовъ и ликованіе поляковъ. Соловьевъ высоко цѣнилъ идеализмъ польскаго духа, способность поляковъ къ энтузіазму [2]); въ особенности цѣнилъ онъ поэзію Мицкевича, которому и воздалъ похвалу въ прекрасной рѣчи. Еврейскихъ и польскихъ друзей Вл. Соловьева можно назвать политическими по преимуществу, ибо сближеніе ихъ съ философомъ первоначально происходило на почвѣ политической; къ этой же группѣ слѣдуетъ отнести и русскихъ либераловъ, которые цѣнили философа, какъ талантливаго защитника свободы совѣсти и слова.—По мѣрѣ расширенія круга ученыхъ и литературныхъ интересовъ Вл. Соловьева, расширялся и кругъ его знакомыхъ и друзей. Спеціальныя занятія философіей должны были связать нашего философа какъ съ московскими, такъ и съ петербургскими профессорами. Сходный кругъ занятій прежде всего сблизилъ Соловьева съ кн. Д. Н. Цертелевымъ, съ которымъ онъ былъ знакомъ еще со школьной скамьи; покойный князь Д. Н Цертелевъ имѣлъ тѣ же интересы, что и Соловьевъ; онъ былъ поэтъ, философъ и политикъ; но религіозный интересъ не былъ столь всепоглощающимъ у князя Дмитрія Николаевича; въ политическихъ взглядахъ оба философа весьма расходились, но это не мѣшало ихъ дружбѣ; въ Петербургѣ они жили въ 80-хъ годахъ на

---

[2]) См. Соб. соч. VII, стр. 307.

одной квартирѣ и вращались въ одномъ обществѣ, центромъ котораго была вдова поэта графа А. Толстого. Когда въ концѣ 80-хъ годовъ кн. Цертелевъ сталъ издавать консервативный органъ въ Москвѣ — „Русское Обозрѣніе“,—то Соловьевъ принялъ въ немъ дѣятельное участіе и продолжалъ сотрудничать все время, пока кн. Цертелевъ оставался редакторомъ, несмотря на то, что отдѣлъ внѣшней политики въ этомъ журналѣ велъ Spectator (В. А. Грингмутъ). — Въ Москвѣ Соловьевъ поддерживалъ дружественныя отношенія съ Л. М. Лопатинымъ, Н. Я. Гротомъ и братьями князьями Сергѣемъ и Евгеніемъ Трубецкими. Переписка съ Н. Я. Гротомъ живо рисуетъ кружокъ московскихъ философовъ, объединенныхъ „Психологическомъ обществомъ“ и журналомъ „Вопросы философіи“, въ которомъ принимали участіе проф. Н. А. Звѣревъ, П. Астафьевъ, В. Преображенскій и многіе др. Въ этомъ обществѣ Соловьевъ прочелъ свой докладъ о „Причинахъ упадка средневѣкового міросозерцанія“, вызвавшій такое же возбужденіе въ Москвѣ, какое въ свое время вызвала его рѣчь въ Петербургѣ въ залѣ кредитнаго общества. Объ этомъ возбужденіи свидѣтельствуетъ полемика, возгорѣвшаяся на страницахъ „Московскихъ Вѣдомостей“, въ которой приняли участіе Ю. Николаевъ, Аѳанасьевъ и В. А. Грингмутъ [1]). Въ Петербургѣ Вл. Соловьевъ былъ первое время особенно близокъ съ М. И. Каринскимъ, Н. Н. Страховымъ и съ А. А. Кирѣевымъ, съ которымъ онъ поддерживалъ сношенія до самой смерти, хотя и разошелся съ славянофильскимъ кружкомъ и съ „Извѣстіями Славянскаго Общества“. Съ университетскимъ профессоромъ философіи М. И. Владиславлевымъ отношенія не налаживались; Владиславлевъ, между прочимъ, былъ недоволенъ тѣмъ, что Вл. Соловьевъ, въ качествѣ

[1]). См. письма III томъ.



В. С. Соловьевъ, Кн. С. Н. Трубецкой, Н. Я. Гротъ и Л. М. Лопатинъ.



члена ученаго комитета, лишь «допустилъ» краткій учебникъ логики Владиславлева, а не одобрилъ или рекомендовалъ его. Впослѣдствіи, когда въ Петербургѣ возникло философское общество, Вл. Соловьевъ принялъ въ немъ дѣятельное участіе и прочелъ въ немъ цѣлый рядъ публичныхъ лекцій; одна изъ нихъ, а именно, о Бѣлинскомъ, не попала въ собраніе сочиненій и до сихъ поръ рукопись автора не найдена. Мы уже упомянули, что и въ первоначальной попыткѣ образовать философское общество (въ 1880 г.) нашъ философъ принялъ участіе и далъ въ ученомъ комитетѣ интересный отзывъ о проектѣ устава, не получившемъ, впрочемъ, дальнѣйшаго движенія [1]). Этотъ отзывъ имѣетъ значеніе, ибо въ немъ содержится взглядъ философа на классическую систему образованія. Петербургъ представлялъ для Соловьева интересъ не только какъ центръ ученый и литературный, но и какъ центръ административный. Въ Соловьевѣ отвлеченные умственные интересы тѣсно связывались съ жизненными интересами дня; онъ не только мечталъ о соединеніи церквей, о христіанской политикѣ и т. д., но стремился къ тому, чтобы его идеи получили силу и значеніе, а для этого необходимо было воздѣйствовать на лицъ, въ рукахъ которыхъ сосредоточивалась власть. Хотя Соловьевъ и не одобрялъ направленія политики, главнымъ образомъ, внутренней, въ царствованіе императора Александра III, но это нисколько не мѣшало ему вступать въ сношенія и обращаться съ разнаго рода ходатайствами къ Т. И. Филиппову [2]), къ гр. Делянову, къ Островскому и Вышнеградскому, и эти лица хотя съ своей стороны и не сочувствовали идеямъ философа и смотрѣли на него, какъ на чудака, но высоко цѣнили его талантъ и

---

[1]) См. письма В. Соловьева томъ III.

[2]) См. письма, томъ II.

старались исполнять его ходатайства, если они имѣли не принципіальный, а личный характеръ. Главный идейный противникъ Вл. Соловьева въ административномъ Петербургѣ былъ К. П. Побѣдоносцевъ (къ сожалѣнію, письма философа къ Побѣдоносцеву еще не опубликованы); онъ не одобрялъ писаній философа по вопросамъ церковнымъ и религіознымъ и поэтому со стороны духовнаго вѣдомства Соловьевъ испыталъ нѣкоторое преслѣдованіе—запрещеніе писать по церковнымъ вопросамъ, положившее предѣлъ его сотрудничеству въ „Православномъ Обозрѣніи“, въ которомъ первоначально появились „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“. Это запрещеніе, вынудившее печатаніе „Исторіи и будущности теократіи“ за границей, въ Загребѣ, гдѣ жили друзья философа, епископъ Штроссмайеръ и каноникъ ф. Рачкій, заставило философа обратиться съ ходатайствомъ къ Императору Александру III о снятіи запрещенія, но ходатайство это не имѣло успѣха.

Это запрещеніе печататься по вопросамъ церковнымъ имѣло одно весьма важное послѣдствіе: оно толкнуло философа на путь публицистики; ей онъ посвятилъ почти всѣ свои лучшіе годы, и только два года до смерти онъ вновь вернулся къ научнымъ занятіямъ. Занятіе публицистикой сблизило Соловьева съ множествомъ людей, но зато кое съ кѣмъ и разобщило. Сначала онъ печатался въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ Каткова, въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“, въ „Славянскихъ Извѣстіяхъ“, въ „Руси“ Аксакова и въ „Православномъ Обозрѣніи“, теперь онъ сошелся съ редакціей „Вѣстника Европы“ и съ другими изданіями, такъ называемаго, либеральнаго направленія. Одно время онъ сотрудничалъ въ „Сѣверномъ Вѣстникѣ“, но недоброжелательный отзывъ А. Флексера-Волынскаго, помѣщенный въ этомъ изданіи, заставилъ его прекратить сотрудничество. Болѣе продолжительное время онъ

участвовалъ въ „Недѣлѣ“ Гайдебурова и въ его газетѣ „Россія“, въ которой онъ помѣстилъ свои прелестныя „Воскресныя письма“; газета эта, впрочемъ, просуществовала лишь одинъ годъ. Въ „Нивѣ“, т.-е. въ литературныхъ приложеніяхъ къ этому журналу, Вл. Соловьевъ помѣстилъ нѣсколько статей во время редакторства А. А. Лугового, котораго философъ весьма цѣнилъ. Въ ежедневныхъ изданіяхъ Вл. Соловьевъ не участвовалъ, если не считать опроверженій, которыя онъ по необходимости долженъ былъ помѣщать въ „Новомъ Времени“, „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ и „Церковномъ Вѣстникѣ“. Правда, въ „Новостяхъ“ философъ помѣстилъ 2 — 3 фельетона, но прекратилъ свое сотрудничество въ этомъ изданіи, ибо редакторъ сталъ помѣщать фельетоны Евгенія Соловьева, подписывая ихъ одной фамиліей автора, такъ что многіе приписывали эти фельетоны перу философа [1]). — Сотрудничество въ различныхъ органахъ печати и встрѣчи съ литераторами весьма различныхъ направленій выработали въ Соловьевѣ ту чрезвычайную терпимость къ мнѣніямъ, которая позволяла ему поддерживать дружественныя отношенія съ людьми противоположныхъ лагерей. Такъ, напр., націоналистическія стремленія В. Л. Величко, обнаружившіяся во время его редакторства офиціозной газетой „Кавказъ“, принятой имъ отъ Юрія Николаевича Милютина—человѣка совершенно иного образа мыслей и тоже связаннаго узами дружбы съ Соловьевымъ—хотя, можетъ быть, и огорчали философа, но нисколько не мѣшали дружественному общенію: когда В. Л. Величко переселился въ Петербургъ, философъ столь же ревностно хлопоталъ о своемъ пріятелѣ, какъ ранѣе

---

[1]) Даже въ библіографіи, помѣщенной въ „Первомъ сборникѣ“, въ память Соловьева (Москва, 1911 года), одинъ фельетонъ Евгенія Соловьева ошибочно приписанъ нашему философу.

заботился о помѣщеніи его статей въ „Вѣстникѣ Европы“.

Хотя Соловьевъ по скромности и не придавалъ большого значенія своимъ поэтическимъ произведеніямъ, но крупное дарованіе его и въ этой области проявилось весьма рано. Въ числѣ его товарищей по гимназіи и университету былъ сынъ Писемскаго; это повлекло за собой знакомство молодого философа съ знаменитымъ писателемъ; въ одномъ изъ его романовъ — въ „Масонахъ“ — одна глава принадлежитъ перу философа. Въ юные годы поэтическій талантъ Соловьева обнаруживался по преимуществу въ юмористикѣ. Произведенія графа Ал. Толстого, въ особенности „Сочиненія Кузьмы Пруткова“, всегда очень нравились философу, и онъ неоднократно пробовалъ свои силы въ составленіи подобныхъ шутокъ—и съ большимъ успѣхомъ. Первые опыты въ этомъ родѣ были помѣщены въ „Новомъ времени“ подъ псевдонимомъ Геліотропова и понравились такому спеціалисту этого дѣла, какъ В. Буренинъ. Шутливыхъ стихотвореній, иногда весьма удачныхъ по формѣ и по мысли, у философа чрезвычайно много, и онъ, конечно, не предназначалъ большинство изъ нихъ для печати, но одно довольно значительное по объему произведеніе въ этомъ родѣ—„Бѣлая лилія“, —и, можетъ быть, въ цѣломъ наименѣе удачное—онъ самъ напечаталъ въ 1893 г. въ „Художественно-литературномъ сборникѣ. На память. Ѳ. А. Духовецкаго“. Впослѣдствіи онъ перешелъ къ болѣе серьезному роду поэзіи—къ лирикѣ, и въ этомъ отношеніи имѣла значеніе близость его къ Фету, поэзію котораго онъ—на ряду съ поэзіей Тютчева—цѣнилъ чрезвычайно высоко. Съ Апполономъ Майковымъ, гр. Голенищевымъ-Кутузовымъ, Полонскимъ и Случевскимъ онъ былъ знакомъ,

---

Перепечатано въ III томѣ писемъ.



Кабинетъ (въ имѣніи князя Трубецкого) и диванъ,
на которомъ умеръ Вл. С. Соловьевъ.

БИБЛІОТЕКА
В. А.
СТАНЕВИЧА


БИБЛИОТЕКА
АКАДЕМИ

хотя особенной близости съ ними и не было. Нѣкоторыя стихотворенія Полонскаго Соловьевъ, однако, ставилъ чрезвычайно высоко, считая ихъ настоящими перлами поэзіи. О Случевскомъ философу пришлось писать рецензію для Академіи наукъ (сочиненія Случевскаго были представлены на Пушкинскую премію) и тогда К. Случевскій посѣтилъ однажды Соловьева, который жилъ—это было въ 1898 г.—на Фурштадской на собственной квартирѣ, противъ Таврическаго сада (единственный разъ, что онъ снималъ квартиру, а не жилъ въ отелѣ). Обстановка въ трехъ комнатахъ квартиры была самая примитивная. Чопорный Случевскій сѣлъ на единственное мягкое кресло, не зная о томъ, что у кресла только три ножки. Результатъ можно себѣ представить.

Можетъ быть, наибольшее значеніе для Соловьева имѣло знакомство съ Л. Толстымъ, оно же доставило ему и наибольшія огорченія, ибо онъ не могъ не видѣть громаднаго вліянія, которое Толстой имѣлъ на современниковъ, и въ то же время философъ не могъ признать это вліяніе желательнымъ и полезнымъ. Уже первыя произведенія Толстого религіознаго характера вызвали въ философѣ отрицательное отношеніе; въ 1894 году онъ написалъ знаменитому писателю письмо [1]), въ которомъ изложилъ единственный, по его мнѣнію, серьезный пунктъ ихъ разногласія, но письма этого не отослалъ, чувствуя, что надежды на соглашеніе нѣтъ. Вѣра въ воскресеніе Христа была непреодолимой преградой между этими двумя мыслителями. Въ послѣднихъ произведеніяхъ, а именно, въ „Оправданіи добра“ и въ „Трехъ разговорахъ“ философъ уже прямо выступаетъ противъ Л. Толстого и показываетъ нелѣпость индивидуалистической морали, отри-

[1]) См. Письма, томъ III, ст. 37—42.

цающей государство, право, собственность. Эта индивидуалистическая мораль представляетъ неправильный выводъ изъ ученія Христа, которое коренится въ живой вѣрѣ въ личность Спасителя.

У Соловьева было много общаго съ Толстымъ; но, по мѣрѣ того, какъ ученіе Л. Толстого раскрывалось, Соловьеву становилась все яснѣе и яснѣе невозможность идти съ нимъ рука объ руку, несмотря на то, что оба въ религіи видятъ главный жизненный центръ. Главное различіе между двумя мыслителями заключается въ томъ, что одинъ раціоналистъ, а другой— мистикъ, поэтому первый старается вѣру свести къ разуму, въ то время какъ второй постоянно указываетъ на элементы вѣры въ нашемъ разумѣ, поэтому и взгляды ихъ на христіанство и Христа совершенно различны. Для Соловьева истинное ученіе Христа обнаруживается въ историческомъ процессѣ, и примѣненіе къ этому ученію раціоналистическаго, слѣдовательно, чисто индивидуальнаго, критерія можетъ только извратить смыслъ самаго ученія. Христіанское ученіе, въ противовѣсъ индивидуалистическому раціонализму, должно быть оправдано, и эту задачу блистательно выполнилъ Соловьевъ въ своемъ «Оправданіи добра». Внимательный читатель этой книги легко подмѣтитъ тѣ мѣста и главы, въ которыхъ, кромѣ положительныхъ ученій самого автора, дается и подробное опроверженіе этическаго ученія Л. Толстого. Но въ литературѣ этого указанія еще не было сдѣлано, и поэтому мы здѣсь дадимъ нѣсколько соотвѣтственныхъ намековъ.

Въ предисловіи [1]) Соловьевъ раскрываетъ, между прочимъ, ложность ученія, которое онъ называетъ моральнымъ аморфизмомъ. Это ученіе отрицаетъ значеніе всякихъ собирательно организованныхъ формъ общенія

---

[1]) См. собр. соч. VII, стр. 11—14.

людей, видя въ нихъ лишь насиліе и источникъ зла. Соловьевъ совершенно справедливо возстаетъ противъ такого индивидуалистическаго взгляда и устанавливаетъ иной, а именно, тотъ, который въ общественномъ организмѣ и въ историческомъ процессѣ видитъ необходимое продолженіе природной жизни. Къ этому же вопросу Соловьевъ возвращается и въ главѣ 12-ой третьей части «Оправданія добра» и разъясняетъ, что нравственность можетъ быть задачей лишь собирательнаго человѣка.

Въ 1894 г. Толстой выпустилъ книгу подъ заглавіемъ „L'esprit chrétien et le patriotisme", въ которой доказываетъ несоединимость любви къ отечеству съ христіанствомъ. „Le patriotisme, говорится здѣсь, sous la forme la plus simple et la plus claire, n'est pas autre chose pour les gouvernants qu'une arme qui leurs permet d'atteindre leurs buts ambitieux et égoistes, pour les gouvernés au contraire c'est la perte de toute dignité humaine, de toute raison, de toute conscience et la servile soumission aux puissants".

Отрицательныя стороны ложнаго патріотизма были прекрасно очерчены Соловьевымъ въ «Національномъ вопросѣ въ Россіи». Онъ всячески клеймилъ націонализмъ въ различныхъ его проявленіяхъ, но въ 14-ой главѣ III части «Оправданія добра», онъ совершенно основательно показалъ, что христіанство не есть лишь отрицательный космополитизмъ, а положительный универсализмъ. «Заповѣдью любить всѣ народы, какъ свой собственный, утверждается патріотизмъ, какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому, и въ то же время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ народнаго эгоизма, или націонализма, становясь основою и мѣриломъ для положи-

тельнаго отношенія ко всѣмъ народностямъ, сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному закону».

15-ая глава третьей части «Оправданія добра», разсматривающая уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, содержитъ въ себѣ, между прочимъ, и подробный разборъ и опроверженіе ученія о непротивленіи злу.

Глава 18-ая третьей части «Оправданія добра» содержитъ въ себѣ выясненіе смысла войны. Въ свое время эта глава вызвала жестокія нападки на Соловьева и, какъ намъ кажется, совершенно несправедливыя. Соловьевъ не отрицаетъ того, что война сама по себѣ есть зло, онъ утверждаетъ лишь, что война есть первый шагъ къ осуществленію мира и къ объединенію человѣчества [1]), и что упраздненіе войны не уничтожило бы другихъ видовъ борьбы, напримѣръ, борьбы классовой и борьбы вѣрованій. Эта глава имѣетъ непосредственное отношеніе къ ученію о непротивленіи злу, видящему въ войнѣ насиліе и убійство, несогласное съ духомъ христіанства. Въ этой главѣ разобранъ и одинъ изъ любимѣйшихъ пунктовъ ученія Толстого — отказъ отъ воинской повинности, причемъ Соловьевъ поясняетъ моральную непозволительность такого отказа.

Въ 18-ой главѣ мы встрѣчаемся съ выясненіемъ взглядовъ на бракъ, церковь, государство и царство Божіе, которые въ то же время содержатъ опроверженіе взглядовъ Толстого. Соловьевъ указываетъ, что съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ царства Божія не исчезло царство животное, растительное и минеральное, они не упразднены, и нѣтъ основанія думать, что царство природочеловѣческое должно исчезнуть, но очевидно, что, напримѣръ, христіанское государство

[1]) Совершенно тотъ же взглядъ на войну былъ выраженъ ранѣе Соловьева Э. Гартманномъ въ его „Феноменологіи нравственнаго сознанія“.

должно имѣть опредѣленныя отличія отъ языческаго. Въ противоположность формулѣ Л. Толстого «государство—организованный разбой» Соловьевъ выставляетъ свою: «государство—организованная жалость».

Мы не станемъ входить въ подробности, считая, что указаннаго вполнѣ достаточно [1]) для подтвержденія мысли о томъ, что въ «Оправданіи добра» мы встрѣчаемся съ постоянной полемикою со взглядами Л. Толстого, хотя Соловьевъ нигдѣ и не называетъ своего противника; укажемъ лишь, что свое отрицательное отношеніе къ ученію Л. Н. Толстого нашъ философъ особенно рѣзко подчеркнулъ въ статьѣ «о поддѣлкахъ» въ 1891 г., въ письмѣ на имя гр. Толстого отъ 1894 года и, наконецъ, въ «Трехъ разговорахъ».

III.

Дать общую характеристику душевнаго склада Соловьева въ одно и то же время чрезвычайно легко и весьма трудно. Въ немъ было столько рѣзко выдающихся и поразительныхъ чертъ, что онѣ всякому бросались въ глаза. Эти черты удачно схвачены въ статьѣ В. Д. Кузьмина-Караваева и, отчасти, въ книгѣ В. Л. Величко о Соловьевѣ.

Нельзя, конечно, утверждать того, что Соловьевъ явился со сложившимся темпераментомъ и характеромъ, подобно Минервѣ, выскочившей во всеоружіи изъ головы Юпитера. Въ характерѣ Соловьева были черты, заставлявшія опасаться, что изъ него выйдетъ религіозный фанатикъ; однако, этого не случилось, и если онъ въ дни молодости находилъ, что фанатизмъ въ хорошемъ дѣлѣ есть дѣло хорошее, то впослѣдствіи онъ утверждалъ, что фанатизмъ всегда и во всемъ неизвинителенъ.

[1]) Отмѣтимъ еще, что въ статьѣ „Идолы и идеалы“ 1891 г. Соловьевъ возстаетъ противъ проповѣди опрощенія и защищаетъ культуру.

Мы не станемъ слѣдить за этимъ измѣненіемъ во взглядахъ и въ характерѣ Соловьева, скажемъ лишь, что онъ обладалъ тѣмъ, что единственно цѣнно въ мірѣ, т.-е. доброю волею, добротою сердца. Этимъ центральнымъ качествомъ его сердца, нашедшимъ себѣ опору въ его живой вѣрѣ въ Христа, объясняются и всѣ остальныя черты его характера и образа его дѣйствій: его удивительная душевная чистота и безкорыстіе [1]), желаніе, гдѣ возможно и чѣмъ возможно, помочь своимъ ближнимъ, въ особенности угнетеннымъ (напр., евреямъ), его удивительная деликатность и умѣніе читать въ чужой душѣ, его вѣжливость [2]),—качество, которое онъ такъ высоко цѣнилъ. Гнѣвъ и вообще страсть, конечно, не были чужды Соловьеву, но они не владѣли его душой; въ «Судьбѣ Пушкина» онъ говоритъ: «Нѣтъ такого житейскаго положенія, хотя бы возникшаго по нашей собственной винѣ, изъ котораго нельзя выйти при доброй волѣ достойнымъ образомъ» [3]); это вполнѣ примѣнимо и къ нему самому. Желаніе примиренія всегда оказывалось у него сильнѣе мимолетныхъ настроеній, благодаря высотѣ нравственнаго міросозерцанія, которое стало его принципомъ жизни. Но одна сторона его характера заслуживаетъ особаго упоминанія: это его общительность, остро-

---

[1]) Безкорыстіе Вл. Соловьева вполнѣ отвѣчало его взглядамъ. На политическую экономію, на экономическую жизнь онъ смотрѣлъ, какъ на поле проявленія нравственныхъ началъ. Особыхъ экономическихъ законовъ не существуетъ. Капитализмъ и соціализмъ по существу однородныя и одинаково отвратительныя явленія. Отношеніе къ нимъ Соловьева выразилось, между прочимъ, въ ядовитомъ замѣчаніи о Жюль Симонѣ, плакавшемъ о паденіи религіи, семейнаго начала и.. ренты (См. Собр. соч. VII, стр. 348).

[2]) Ср., напр., „Три разговора“ VIII т., стр. 489 и сл.

[3]) Мысль эта, въ примѣненіи не только къ человѣку, но и къ народу, встрѣчается у Соловьева уже въ его рѣчи о Достоевскомъ. См. III т., стр. 186.

уміе и веселость, которыя дѣлали его незамѣнимымъ собесѣдникомъ и привлекали къ нему столько сердецъ. Нечего поэтому удивляться, что у Соловьева было столько друзей, притомъ изъ самыхъ разнообразныхъ слоевъ общества, различныхъ по положенію и состоянію. Онъ былъ столь же желаннымъ гостемъ въ салонахъ австрійскаго и англійскаго посланниковъ, какъ и въ кабинетахъ своихъ товарищей по наукѣ и публицистикѣ. Комната въ гостинницѣ, въ которой онъ жилъ, частенько была переполнена лицами, ничего общаго между собой не имѣвшими, кромѣ интереса, возбуждаемаго личностью Соловьева. При такихъ условіяхъ нельзя, конечно, говорить о правильной работѣ: онъ не разъ, вѣроятно, повторялъ слова Пальмерстона: «La vie serait supportable sans les plaisirs". Такъ какъ Соловьевъ самъ о себѣ, о своемъ здоровьѣ и удобствахъ нисколько не заботился и не позволялъ другимъ заботиться о себѣ, то рабочій день его нельзя назвать иначе, какъ ненормальнымъ. Его работу прерывали не только друзья и лица, приходившія къ нему за дѣломъ, но въ гораздо большей степени лица, искавшія у него матеріальной поддержки и часто самымъ безцеремоннымъ образомъ эксплоатировавшія и его время, и его кошелекъ. Само собою разумѣется, что личныхъ враговъ Соловьевъ не имѣлъ, а лишь идейныхъ противниковъ, и имъ онъ наносилъ часто безпощадные удары. Его полемическія произведенія выдѣляются по тонкости критическихъ пріемовъ, по неподдѣльности юмора и по умѣнію брать вопросъ съ его принципіальной стороны. Но и здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что Соловьевъ старался идейный споръ отдѣлять отъ личныхъ отношеній. Конечно, со Страховымъ Соловьевъ долженъ былъ разойтись, послѣ того, какъ онъ упрекнулъ его въ равнодушіи къ истинѣ, но передъ смертью Страхова Соловьевъ постарался примириться со своимъ противникомъ точно также, какъ онъ примирился и съ В. В. Ро-

зановымъ, котораго назвалъ Іудушкой и высмѣялъ въ „Странномъ чествованіи Пушкина“.

Указанныя стороны характера Соловьева для всѣхъ очевидны, и не требуется большой наблюдательности, чтобы ихъ подмѣтить; ими, конечно, въ извѣстной мѣрѣ опредѣляются его жизнь и произведенія, но не объясняются вполнѣ. Нужно ближе присмотрѣться къ нему, чтобы проникнуть въ его душу и замѣтить, что за этими лежащими на поверхности чертами скрывалась душевная глубина, не лишенная, можетъ быть, нѣкотораго противорѣчія.

Причина того, что Соловьевъ, при всей своей кажущейся общедоступности, остается неуловимымъ для большинства, лежитъ въ разносторонности его талантовъ и сосредоточенности его характера и мысли: онъ—прямая противоположность того типа, который хорошо обозначенъ словами homo unius libri, и, однако, во всей его дѣятельности, почти въ каждой строкѣ, имъ написанной, чувствуется, что имъ владѣетъ одна затаенная мысль, предметъ всей его жизни, всѣхъ его стремленій. Дѣйствительно, трудно найти писателя, который съ равнымъ мастерствомъ выступалъ бы въ столь разнообразныхъ литературныхъ областяхъ, какъ Соловьевъ: онъ — теологъ и глубокій знатокъ исторіи церкви, онъ—философъ, отъ взоровъ котораго не скрылась ни одна изъ обширныхъ отраслей философскаго знанія, онъ — политикъ, защищающій и отстаивающій въ рядѣ блестящихъ полемическихъ статей свои взгляды, онъ—поэтъ, умѣющій придать одинаково совершенную форму и шутливой эпиграммѣ и глубокому лирическому стихотворенію, и повѣсти, написанной въ нѣжныхъ тонахъ; но что бы онъ ни писалъ, во всемъ чувствуется, что важно только одно: читатель все время чувствуетъ, что серьезный взоръ автора слѣдитъ за нимъ и старается уловить хотя бы проблескъ сознанія, что единственное цѣнное въ

жизни—это вѣра въ безусловное начало, это живое религіозное чувство.

Религіозная идея—это центральная идея всего мышленія Соловьева, единственное стремленіе всей его жизни; эта идея и придаетъ такую законченность и сосредоточенность всей дѣятельности и жизни покойнаго философа. Невольно напрашивается сравненіе, которое на первый взглядъ покажется неестественнымъ и натянутымъ. Дѣятельность Соловьева мы сравнили бы съ дѣятельностью Сократа, ибо у обоихъ религіозная идея была центральной въ ихъ жизни, и оба боролись во имя безусловнаго съ разлагающими софистическими ученіями. Обоихъ воодушевляла мысль, что спасеніе общества возможно единственно въ томъ случаѣ, если будутъ признаны и призваны къ жизни безусловныя начала.

Безъ сомнѣнія, современная софистика націоналистовъ по виду нисколько не похожа на уравнительную софистику древнихъ, но по существу обѣ тожественны, такъ какъ одинаково направлены къ разрушенію этическихъ началъ жизни. Въ томъ оба философа были правы, что ждали спасенія исключительно отъ оживленія религіознаго начала, такъ какъ идеальное стремленіе человѣчества,— а безъ этого стремленія человѣческая жизнь должна неминуемо заглохнуть и омертвѣть—прежде всего находитъ себѣ выраженіе въ религіи. Пусть индивидъ можетъ прожить безъ религіи и найти иной выходъ для идеальныхъ стремленій, но человѣчество въ цѣломъ этого не можетъ. И тамъ, гдѣ прекратилась бы религіозная жизнь, прекратилась бы вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая жизнь. Вотъ почему, между прочимъ, Соловьевъ стоялъ за догматическое развитіе церкви, какъ несомнѣнный признакъ жизненности ея, и странно, что именно это возрѣніе подвергалось наибольшей критикѣ со стороны представителей церкви, не распознавшихъ въ Соловьевѣ своего союзника.

Большая публика видѣла въ Соловьевѣ блестящаго философа, публициста, поэта и только немногимъ было ясно, что всей его дѣятельностью руководитъ одно начало, придающее цѣльность разнообразнымъ формамъ.

Въ Соловьевѣ сочетались, повидимому, непримиримыя противоположности. Это, впрочемъ, свойственно всякой талантливой натурѣ. Средняго человѣка легко подвести подъ опредѣленную категорію и, подведя его подъ извѣстную рубрику, съ нимъ можно покончить всѣ счеты. Не то съ выдающимся человѣкомъ,—его трудно подвести подъ отвлеченныя категоріи разсудка и нужно постараться измѣнить ихъ, чтобы понять такого человѣка. О Соловьевѣ самыя разнообразныя направленія и общественныя теченія съ нѣкоторымъ правомъ могли сказать: „онъ нашъ“. Изъ его мыслей различные писатели съ нѣкоторой долей истины могли вывести самыя противоположныя ученія. И въ этомъ еще Соловьевъ похожъ на Сократа, ученіе котораго его учениками было развито въ двухъ прямо-противоположныхъ направленіяхъ. Дѣйствительно, развѣ не видѣли одни въ Соловьевѣ теолога-католика, въ то время какъ другіе считали его истинно православнымъ. Развѣ въ Соловьевѣ-философѣ не видятъ одни только мистика, въ то время какъ другіе считаютъ его раціоналистомъ. Соловьевъ-политикъ однимъ представляется «измѣнникомъ» истинно-русскимъ началамъ, въ то время какъ другіе считаютъ его представителемъ настоящаго русскаго духа. Одни видятъ въ Соловьевѣ только либерала, другіе прямо заявляютъ, что Соловьевъ былъ консерваторъ. Наконецъ, въ Соловьевѣ-поэтѣ одни стараются видѣть декадента, а другіе—поборника искусства ради искусства. Сколько противорѣчивыхъ мнѣній, и всѣ они имѣютъ нѣкоторое основаніе, хотя всѣ въ своей односторонности ложны. Постараемся нѣсколько разобраться въ этихъ противорѣчивыхъ сужденіяхъ.

Первое противорѣчіе отчасти разрѣшается тѣмъ, что

въ мистицизмѣ Соловьева мы имѣемъ какъ бы синтезъ созерцательныхъ восточныхъ тенденцій и дѣятельныхъ западныхъ, отчасти же тѣмъ, что Соловьевъ былъ именно мистикомъ. Вѣдь сущность всякаго мистицизма состоитъ въ индивидуальномъ постиженіи безконечнаго; то, что недоступно ни разумному, ни, тѣмъ менѣе, разсудочному пониманію, того мистикъ хочетъ достичь непосредственно въ интеллектуальномъ созерцаніи или же въ глубинахъ чувствующаго сердца. Безъ сомнѣнія, мистикъ признаетъ откровеніе безконечнаго въ религіозномъ сознаніи, но такъ какъ это откровеніе произошло въ прошломъ и передано словами, выражающими формы разума конечнаго существа, то всякое ранѣе бывшее откровеніе мистикъ старается пополнить и понять непосредственнымъ, индивидуальнымъ воспріятіемъ безусловнаго. Вотъ почему всякій мистицизмъ, будучи основою религіи, въ то же время влечетъ своего адепта за установившіяся религіозныя формы. Мистицизмъ поэтому въ извѣстномъ смыслѣ выше конфессіональныхъ различій, и трудно найти мистика, который былъ бы въ строгомъ значеніи слова правовѣрнымъ [1]). У Соловьева къ этому обстоятельству присоединилось еще одно—его глубокое знаніе исторіи христіанской догматики, которое научило его тому, что догматическое развитіе церкви не закончено, что многіе пункты еще подлежатъ разсмотрѣнію и опредѣленію. И если Соловьевъ жилъ и умеръ въ православіи, то, можетъ быть, по той же самой причинѣ, которая Сократа заставила сказать, что онъ еще въ утробѣ матери былъ Аѳинянином.

Второе противорѣчіе—мистицизма и раціонализма—объясняется воззрѣніями Соловьева на отношеніе философіи и религіи; онъ признавалъ ихъ тожество по существу и различіе по формѣ. Онъ постоянно указывалъ на

[1]) Примѣромъ правовѣрнаго мистицизма, по мнѣнію Вл. Соловьева, служитъ ученіе Викторинцевъ и Бонавентуры.

то, что мистицизмъ не противорѣчитъ наукѣ и, слѣдовательно, соединимъ съ раціонализмомъ. Сама по себѣ вся истина заключена въ живой вѣрѣ, и религіозное сознаніе нуждается не столько въ оправданіи, сколько въ разъясненіи и истолкованіи. Если религіозную антиномію мы могли примирить тѣмъ, что указали на философскій мистицизмъ Соловьева, поднявшій его на сферу, гдѣ исчезаютъ конфессіональныя различія, то философскую антиномію, мнѣ кажется, можно разрѣшить указаніемъ на то, что религіозный интересъ былъ у Соловьева настолько всепоглощающимъ, что онъ на философію могъ лишь смотрѣть какъ на средство убѣжденія другихъ, въ которомъ самъ не нуждался. Чѣмъ полнѣе онъ примѣнялъ это средство, тѣмъ болѣе шансовъ было у него на то, чтобы быть понятымъ. Ни въ области эстетики, ни въ области этики философія не можетъ создать ничего принципіально новаго,—она разъясняетъ лишь то безусловное начало, которое непосредственно заключено въ религіозномъ сознаніи. Философія представляетъ лишь аналитически то, что дано въ первоначальномъ синтезѣ сознанія, и чѣмъ полнѣе справится философія со своей задачей, тѣмъ лучше и тѣмъ яснѣе будетъ раціоналистическій строй системы.

Третья, политическая антиномія объясняется, какъ мнѣ кажется, тѣмъ, что весь политическій строй жизни и все, что съ нимъ связано, напримѣръ, идея національности, должны были имѣть въ глазахъ Соловьева второстепенное, служебное значеніе. Всѣ вопросы указаннаго характера въ свободной теократіи теряютъ свое значеніе, но они становятся ложными началами жизни, коль скоро имъ придаютъ первенствующее, принципіальное, неподобающее значеніе. Особенно ясно это относительно идеи національности; какъ второстепенный принципъ, объединяющій извѣстное количество людей и дающій

возможность вложить въ жизнь опредѣленное содержаніе, идея національности, несомнѣнно, имѣетъ значеніе; но если идею національности возвести въ верховное, руководящее начало жизни, тогда въ результатѣ получаются всѣ тѣ грустныя явленія, которыя называются націонализмомъ и противъ которыхъ столь страстно боролся Соловьевъ. Въ извѣстномъ смыслѣ то же слѣдуетъ сказать и о всемъ политическомъ строѣ: безразличный въ высшемъ смыслѣ, онъ получаетъ большое значеніе въ обществѣ, въ которомъ всякаго рода idola заслонили собой истинный смыслъ жизни, въ которомъ временные вопросы вытѣснили вѣчные интересы. Только въ такомъ смыслѣ Соловьевъ былъ политикомъ: за направленіе и исправленіе умовъ современниковъ онъ брался лишь потому, что это было настоятельною необходимостью. Программа Соловьева не могла быть ни программою либераловъ, ни программою консерваторовъ, такъ какъ воззрѣнія Соловьева ставили его выше тѣхъ и другихъ; у него были лишь точки соприкосновеніи съ тѣми и другими. И въ этомъ отношеніи опять напрашивается прежнее сравненіе: Соловьевъ, подобно Сократу, обѣимъ сторонамъ говорилъ вещи, для нихъ нестерпимыя.

Охранителямъ онъ говорилъ: Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданскаго общежитія,—это дѣло самое важное; прекрасно, что вы охранители, бѣда лишь въ томъ, что вы не знаете и не умѣете, что̀ и какъ охранять. Слѣпота ваша происходитъ отъ самомнѣнія, а это заслуживаетъ извиненія, ибо зависитъ не отъ злой воли, а отъ вашей глупости и невѣжества... Софистамъ же онъ говорилъ: прекрасно вы дѣлаете, что вы подвергаете все вашей критикѣ, жаль только, что мыслители вы плохіе.

Наконецъ, что касается эстетической антиноміи, декадентства и служенія чистому искусству, то и здѣсь, мнѣ кажется, можетъ быть найденъ примирительный тер-

минъ. Вѣдь сущность декадентства, взятаго въ лучшихъ его представителяхъ, состоитъ въ протестѣ противъ грубаго натурализма, господствовавшаго въ 70-хъ и 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Натурализмъ есть не что иное, какъ позитивизмъ въ сферѣ искусства, т.-е. преклоненіе передъ фактами, приниженіе разума и подавленіе души внѣшнимъ міромъ. Это направленіе должно было привести къ уничтоженію всякаго творчества. Декадентство, какъ всякій протестъ, можетъ быть, ударилось въ противоположную крайность; усмотрѣвъ правильно въ мистическомъ воспріятіи источникъ всякаго творчества, оно стало копаться въ тайникахъ безсознательной душевной жизни и провозглашать откровеніемъ все то смутное и неясное, что находило въ глубинѣ чувства. Самыя противоположныя мимолетныя настроенія теперь стали соединять въ одно цѣлое, и чѣмъ своеобразнѣе, неожиданнѣе и индивидуальнѣе обнаруженіе чувства, тѣмъ, казалось, и лучше. Безъ сомнѣнія, всякія обнаруженія великой личности оригинальны и интересны сами по себѣ; но если этому направленію слѣдуетъ средній человѣкъ, тогда онъ неминуемо впадаетъ въ неестественность и манерность и искажаетъ искусство. Соловьева спасла въ этомъ случаѣ его мистическая натура, и никто не умѣлъ такъ характерно выставить слабыя стороны декадентства, какъ именно онъ, хотя онъ и чувствовалъ, и сознавалъ значеніе этого направленія въ искусствѣ.

Мы упомянули о мистической натурѣ Соловьева и въ ней, въ этой самой глубокой чертѣ его характера, безъ сомнѣнія, ключъ къ пониманію произведеній и жизни философа. М. Лопатинъ указалъ въ своей статьѣ о Соловьевѣ на его необыкновенно реальную вѣру въ близкое и окончательное торжество правды на землѣ; интенсивность и живость вѣры находились въ тѣснѣйшей зависимости отъ мистическаго настроенія Соловье-

ва, ибо мистицизму вообще свойственно облекать отвлеченныя идеи въ яркіе и конкретные образы. Поэтому онъ искалъ во многихъ частныхъ фактахъ подтвержденіе своей вѣры. Явленія онъ дѣлилъ на физическія, психическія и мистическія и въ послѣднихъ видѣлъ конкретное оправданіе своей вѣры въ связь и воздѣйствіе потусторонняго міра на міръ конечнаго и ограниченнаго бытія. Въ реальности мистическихъ явленій и въ возможности для человѣка творческаго отношенія къ міру вѣчнаго бытія онъ никогда не сомнѣвался и не могъ сомнѣваться, ибо это значило бы отказъ отъ самого центра всего его существа; колебался онъ лишь относительно границъ, въ которыхъ слѣдуетъ признать явленія, названныя имъ психургическими. Въ этихъ явленіяхъ душа дѣйствуетъ, какъ субстанціальная сила; къ нимъ относятся, напримѣръ, телепатическія явленія и о нихъ нашъ философъ выражается довольно осторожно. Въ предисловіи къ книгѣ Подмора [1]) онъ признаетъ, что нѣтъ никакого вѣроятія, чтобы всѣ разсказанныя въ этой книгѣ происшествія были только вымысломъ или самообольщеніемъ; съ бо̀льшимъ недовѣріемъ относится онъ къ такъ называемому спиритизму: не отрицая возможности явленій, онъ признаетъ, что почтенное сословіе медіумовъ успѣло себя зарекомендовать такъ, что для оказанія ему хотя бы малѣйшей степени довѣрія не представляется никакихъ объективныхъ основаній. Признаніе реальности мистическихъ явленій вытекало изъ признанія зависимости конечнаго бытія отъ абсолюта; существованіе же абсолюта было для Соловьева аксіомою вѣры.

Мистическое настроеніе Соловьева вытекало изъ его религіозности. Въ сущности мистика и религія такъ тѣсно связаны, что трудно сказать, гдѣ кончается одна и начинается другая область; ибо и религія, и мистика

[1]) Собр. соч. VI, стр. 419 и слѣд.

покоятся на живомъ чувствѣ внутренней связи съ сверхчеловѣческимъ.

Человѣкъ вѣрующій можетъ, конечно, не быть мистикомъ, если онъ принимаетъ религію, какъ фактъ, если онъ слѣпо вѣритъ и не дозволяетъ разсудку касаться своей вѣры; но если онъ постарается озарить свѣтомъ разума свою вѣру, то ему представляется лишь одинъ исходъ,— предполагая, конечно, что онъ не впадетъ въ религіозный скепсисъ,—а именно, признаніе фактовъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ религіозное сознаніе, и попытка оправданія ихъ, насколько возможно, путемъ разума; это и есть мистицизмъ. Вл. Соловьевъ постоянно настаивалъ на томъ, что недостаточно вѣрить, а нужно и разсуждать о предметахъ вѣры. Слѣпую вѣру онъ не высоко цѣнилъ. Мистицизмъ можетъ принимать весьма разнообразныя формы въ зависимости отъ показаній религіознаго сознанія и отъ степени освѣщенія ихъ разумомъ; но всѣ виды мистицизма можно свести къ двумъ основнымъ: созерцательному, имѣвшему главнѣйшее распространеніе на востокѣ, и къ дѣятельному, представленному по преимуществу западными католическими мистиками, напримѣръ, Августиномъ. Первый видъ полагаетъ центръ тяжести въ созерцаніе, въ непосредственное общеніе познающаго субъекта съ абсолютомъ, которое наступаетъ въ созерцаніи. Созерцаніе достигается въ состояніи экстаза; но экстазъ не есть чисто непроизвольное и пассивное состояніе, а требуетъ нѣкоторой подготовки; поэтому естественно, что теософическое познаніе все тѣснѣе связывается, съ одной стороны, съ особымъ психо-физическимъ методомъ для производства экстатическихъ состояній, а съ другой—съ требованіемъ нравственнаго перерожденія человѣка для его общенія съ Богомъ, и самъ мистицизмъ, такимъ образомъ, переходитъ изъ области умозрительной въ опытную и реальную. Мы уже указывали на то, что въ Со-

ловьевѣ мы имѣемъ какъ-бы синтезъ умозрительной и реальной мистики; дѣйствительно, Оригенъ былъ однимъ изъ любимѣйшихъ писателей Соловьева; но въ то же время, въ спорѣ съ Данилевскимъ, онъ ссылается на Августина, на Сенеку, вообще на римскихъ писателей предпочтительно передъ греческими. Мистицизмъ Соловьева не былъ только созерцательнымъ; Соловьевъ не только вѣрилъ въ близкую осуществимость своего теократическаго идеала, но всѣ силы прилагалъ къ тому, чтобы способствовать его осуществленію. Но что же можетъ сдѣлать человѣкъ для абсолюта? Развѣ такое ничтожное существо нужно безусловному началу? Развѣ человѣкъ играетъ какую-либо роль въ мірѣ явленій или въ будущей теократіи? На этотъ вопросъ Соловьевъ находитъ готовый отвѣтъ въ своемъ мистическомъ настроеніи. Изъ двухъ возможныхъ воззрѣній на человѣка—скептическаго и мистическаго—Соловьевъ рѣшительно становится на сторону второго. Соловьевъ не сталъ бы повторять словъ Ф. Санчеса: „Человѣкъ—тщеславное существо, онъ возносится надъ всѣмъ, и если бы онъ могъ свергнуть Бога съ небесъ, то сдѣлалъ бы это; но онъ дѣлаетъ, что можетъ: онъ воображаетъ себя Богомъ и старается убѣдить въ этомъ и другихъ. И этого царя природы убиваетъ комаръ, виноградное зерно или волосъ, попавшій въ дыхательное горло, не говоря уже объ остальномъ, что извнѣ и изнутри постоянно грозитъ ему гибелью и держитъ его въ постоянномъ страхѣ и страданіяхъ. По справедливости, человѣкъ есть пузырь на водной поверхности, и жизнь человѣка—постоянная война на землѣ. Если хорошенько все взвѣсить, то мы должны придти къ заключенію, что жизнь наша началась со слезъ, проходитъ въ слезахъ и оканчивается слезами“ [1]). Соловьевъ смотритъ на человѣка глазами графа Пико

[1]) Sanchez Fr. Tractatus philosophici. Am. 1649, pag. 275 и 281.

де ла Мирандола, признающаго за жизнью человѣка значеніе. Вотъ, что говоритъ графъ Пико Мирандола. «Въ центрѣ всего созданнаго Богомъ поставленъ человѣкъ, какъ связующее звено между тварями вселенной. Онъ внутренне родственъ сверхчувственному міру, и въ то же время онъ царь и господинъ земныхъ тварей. Ему свойственъ духовный свѣтъ, даръ пониманія всего бытія. Его жизнь не исчезаетъ вмѣстѣ съ мгновеніемъ, но она и не длится вѣчно. Онъ, по персидскому изреченію, есть цѣпь единенія, брачныя узы вселенной и, по словамъ Давида, мало отличается отъ ангеловъ».

Человѣкъ для Соловьева, какъ и для приведеннаго писателя эпохи возрожденія, представлялся связующимъ звеномъ двухъ міровъ; въ человѣкѣ должно произойти дѣйствительное соединеніе Бога съ твореніемъ, поэтому жизнь человѣка и историческій процессъ развитія человѣчества получаютъ глубокій смыслъ. Полное соединеніе двухъ міровъ дано въ историческомъ фактѣ искупителя; человѣкъ, слѣдуя началамъ Христа, приближается къ исторической цѣли и тѣмъ обезпечиваетъ себѣ самое важное—истинное безсмертіе. Три задачи вытекаютъ изъ факта соединенія двухъ міровъ и изъ положенія, занимаемаго человѣкомъ въ мірѣ: богопознаніе, теургія или воздѣйствіе на природу со стороны идеальнаго начала, благодаря которому сознанный смыслъ жизни художественно воплощается въ новой, болѣе соотвѣтствующей ему дѣйствительности и, наконецъ, теократія или превращеніе рокового подчиненія высшей силѣ въ сознательное и свободное служеніе совершенному добру; изъ нихъ только третья представляетъ собственно безусловное требованіе, ибо богопознаніе предполагаетъ интеллектуальное созерцаніе, а теургія—пророческое вдохновеніе; того и другого можетъ и не быть въ человѣкѣ, ибо это суть данныя, а не пріобрѣтенныя условія; лишь третья задача, требующая

подвига или нравственнаго перерожденія, одинаково предстоитъ всѣмъ людямъ, и хотя не всѣ приходятъ къ нему, но для всѣхъ путь возрожденія открытъ. Всѣ многообразные пути, которыми люди, призванные къ духовному возрожденію, дѣйствительно приходятъ къ нему, въ сущности, сводятся къ двумъ: или путь внутренняго перелома, внутренняго рѣшенія лучшей воли, побѣждающей низшія влеченія и приводящей человѣка къ истинному самообладанію, или путь жизненной катастрофы, освобождающей духъ отъ непосильнаго ему бремени одолѣвшихъ его страстей. Вся жизнь Соловьева и всѣ его произведенія служатъ постояннымъ напоминаніемъ о необходимости для человѣка установленія совершенствующейся связи между его жизнью и совершеннымъ добромъ. Постепенное нравственное перерожденіе генія и восхожденіе его на высшія ступени совершенства превосходно изображены Соловьевымъ въ его рѣчи о Мицкевичѣ; то, что онъ находилъ въ польскомъ поэтѣ—постепенное нравственное освобожденіе отъ узъ любви, патріотизма и внѣшняго религіознаго авторитета—то пережилъ, безъ сомнѣнія, и самъ Соловьевъ. Такимъ образомъ, его сочиненія и жизнь заключаютъ въ себѣ постоянную нравственную проповѣдь и примѣръ той нравственной геніальности, которую онъ находилъ въ Сократѣ и которую онъ искалъ въ крупныхъ представителяхъ русской поэзіи.

Въ мистическомъ настроеніи, въ боговдохновенности Соловьева лежитъ ключъ къ пониманію его натуры; въ этой боговдохновенности многіе находятъ оправданіе своего воззрѣнія на Соловьева какъ на пророка, несмотря на то, что самъ Соловьевъ писалъ о себѣ, что онъ не обладаетъ даромъ ясновидѣнія![1] Въ дѣйствительности вопросъ о томъ, было ли въ натурѣ Соловьева нѣчто про-

[1]) См. Собр. соч. т. VIII, стр. 584.

роческое или нѣтъ—довольно праздный и вполнѣ зависитъ отъ того, что̀ разумѣть подъ словомъ пророкъ. Въ пророкѣ заключается утвержденіе болѣе глубокаго пониманія дѣйствительной связи явленій; пророкъ смотритъ на вещи подъ видомъ вѣчности, и передъ его взоромъ спадаютъ оковы пространства и времени; но иногда не нужно быть вовсе пророкомъ для того, чтобы предвидѣть и предсказывать нѣкоторыя событія. Достаточно обладать бо̀льшей глубиною ума и чувства, чтобы изъ фактовъ выводить съ логической необходимостью заключенія, сокрытыя для большинства людей; такъ, Лейбницъ предвидѣлъ французскую революцію; такъ, можетъ быть, и Соловьевъ предвидѣлъ и предчувствовалъ историческія событія, описанныя имъ въ стихотвореніи „Панмонголизмъ“ и въ „Трехъ разговорахъ“. Несомнѣнно, однако, что Соловьевъ обладалъ поэтическимъ вдохновеніемъ, а эту черту онъ считаетъ качествомъ пророка и видитъ въ поэтическомъ созерцаніи нѣчто родственное философской интуиціи: въ истинномъ поэтическомъ созерцаніи абсолютное воплощается въ индивидуальномъ, причемъ индивидуальность не только сохраняется, но и безконечно усиливается. Высшая форма поэтическаго служенія отождествляется Соловьевымъ съ служеніемъ пророческимъ. Это служеніе объявляется словомъ правды, но совершается огнемъ любви. Пророки, по мнѣнію Соловьева, суть, по преимуществу, носители богочеловѣческаго сознанія и представители глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; это суть люди, особымъ, непосредственнымъ, духовно-физическимъ способомъ соединенные со своими богами. Пророки существовали въ древнемъ Израилѣ; пророческое служеніе, упраздненное по праву христіанствомъ, на дѣлѣ сошло̀ съ исторической сцены, и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступали пророки на ней,—большею частью въ извращенныхъ формахъ. Пророки суть

носители въ обществѣ безусловной свободы, пріобрѣтаемой внутреннимъ подвигомъ. Право свободы основано на самомъ существѣ человѣка, но степень осуществленія этого права всецѣло зависитъ отъ внутреннихъ условій, отъ степени достигнутаго нравственнаго совершенства. Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы можетъ быть только тотъ, кто внутренне не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти. Свободные дѣятели высшаго идеала проводятъ его въ жизнь общества черезъ множество болѣе или менѣе полныхъ участниковъ ихъ стремленій. Пророкъ живетъ вѣрою въ истинный образъ будущаго, и цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ настоящихъ общественныхъ потребностей и таинственными корнями религіознаго преданія. Творятъ жизнь люди вѣры, это тѣ, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми—они же пророки, истинно лучшіе люди и вожди человѣчества. Въ этомъ смыслѣ Соловьевъ называлъ Достоевскаго пророкомъ и къ нимъ причислялъ великихъ русскихъ поэтовъ; въ этомъ смыслѣ, конечно, и Соловьевъ принадлежитъ къ нимъ, какъ одинъ изъ духовныхъ вождей русскаго народа. Наиболѣе глубокія черты характера русскаго народа нашли выраженіе въ сочиненіяхъ Соловьева; съ другой стороны, его сочиненія сами послужатъ постояннымъ идейнымъ источникомъ для русской мысли, подобно тому, какъ жизнь Соловьева, во всемъ согласная съ его ученіемъ, будетъ всегда служить примѣромъ для подражанія и нравственной поддержкой въ жизненной борьбѣ.

Характеръ творчества и поэзіи Вл. Соловьева.

I.

Если мы хотимъ понять душу великаго человѣка, мы должны обратить все вниманіе на то, что онъ считалъ задачей своей жизни, центральной ея идеей, вдохновлявшей его. Только понявъ источникъ вдохновенія, мы найдемъ ключъ къ чужой душѣ.

Прежде, чѣмъ говорить о вдохновеніи Соловьева, я позволю себѣ указать на возможные виды вдохновенія вообще и, опредѣливъ ихъ, укажу, къ какому именно, по моему мнѣнію, принадлежало вдохновеніе Соловьева.

Платонъ, въ діалогѣ Федръ, различаетъ четыре вида вдохновенія: изъ нихъ онъ одинъ считаетъ ложнымъ, а остальные три—истинными, хотя и неравноцѣнными. Самымъ обычнымъ видомъ вдохновенія, доступнымъ всякому, является Эросъ. Платонъ считаетъ любовь ложнымъ вдохновеніемъ, ибо любовь старается пріобщить къ міру вѣчныхъ идей то, что по своей природѣ не можетъ стать вѣчнымъ, а навсегда должно остаться преходящимъ, принадлежащимъ міру явленій.

Три истинные вида вдохновенія, указанные Платономъ, суть: поэтическій, религіозный и философскій энтузіазмъ. Повидимому, Платонъ ниже всего цѣнилъ поэтическое, а выше всего философское вдохновеніе. Цѣнилъ онъ религіозное вдохновеніе ниже научнаго потому, что греческій политеизмъ не предоставлялъ возможности развитія въ чистомъ видѣ религіозному эн-

тузіазму. Греческіе боги дѣлали дѣла, которыхъ постыдились бы даже люди.

Но всѣмъ тремъ видамъ, въ большей или меньшей степени, свойственны общіе признаки, а именно: 1) зависимость отъ психическихъ и физіологическихъ условій—не всѣ люди въ одинаковой мѣрѣ склонны къ энтузіазму; 2) непроизвольность состоянія, и, наконецъ, 3) заполненіе сознанія содержаніемъ, непосредственно проникающимъ въ него изъ трансцендентнаго міра.

Дѣйствительно, Платонъ указалъ правильно три возможныхъ источника человѣческой дѣятельности въ сферѣ идеальной, а именно: искусство, религію и философію или науку, а также и общіе признаки, свойственные всѣмъ тремъ источникамъ; но онъ не связалъ этихъ источниковъ дѣятельности съ назначеніемъ человѣка. Если вдохновеніе есть заполненіе сознанія трансцендентнымъ содержаніемъ, то оно должно быть чрезвычайно цѣннымъ человѣку,—и дѣйствительно, мы видимъ, что люди цѣнятъ вдохновеніе болѣе всего на свѣтѣ, оно должно быть постоянною цѣлью человѣческихъ стремленій, ибо въ немъ человѣку удается соединиться съ божествомъ: „Цѣпь золотую сомкнуть и небо съ землей сочетать".

„Духъ вѣетъ, гдѣ хочетъ",—энтузіазмъ есть даръ свыше, непроизвольное состояніе, но для того, чтобы получить этотъ даръ, недостаточно психическихъ и физіологическихъ условій, нужно и усиліе со стороны самого человѣка, необходимо создать такое психическое настроеніе, чтобы быть достойнымъ этого дара. Объ этомъ условіи Платонъ ничего не говоритъ. Интеллектуальная интуиція, поэтическое вдохновеніе и религіозное настроеніе суть родныя сестры, къ встрѣчѣ съ коими можно готовиться, которыхъ можно удержать, разъ познакомившись съ ними.

Для тѣхъ, кто на вдохновеніе смотритъ, какъ на-

примѣръ, Аристотель, какъ на состояніе, близкое къ умопомѣшательству, такого вопроса быть не можетъ. Мы можемъ наслаждаться дарами вдохновенія, но его,— какъ болѣзненное состояніе—нужно лѣчить.

Напротивъ, тѣ, кто видитъ въ этомъ состояніи соединеніе съ трансцендентнымъ міромъ, должны его, это соединеніе, цѣнить больше всего на свѣтѣ и постоянно думать, какъ сдѣлать это состояніе произвольнымъ, проникнутымъ свѣтомъ разума, служащимъ человѣку и его цѣлямъ.

Такихъ людей, вѣрящихъ въ возможность произвольнаго энтузіазма—состоянія болѣе высокаго, чѣмъ незаслуженный даръ божества—такихъ людей мы называемъ мистиками, и къ нимъ себя причислялъ Вл. Соловьевъ. Какіе же пути для достиженія высшаго состоянія человѣческаго сознанія, истиннаго вдохновенія, которое мы можемъ противоположить непроизвольному вдохновенію или одержимости, указываютъ мистики?

Изъ исторіи мистики мы знаемъ лишь два пути: путь познанія и путь дѣятельный—осуществленіе того, что открылось въ состояніи вдохновенія, своего или чужого, признаваемаго за авторитетъ. Первый путь описанъ, напримѣръ, у Плотина слѣдующимъ образомъ:

„Такъ какъ въ моментъ лицезрѣнія Бога исчезаетъ всякая двойственность, такъ какъ созерцающій духъ отожествляется до такой степени съ созерцаемымъ, что, собственно говоря, не созерцаетъ его, а сливается съ нимъ воедино, то понятно, что лишь тотъ можетъ сохранить въ себѣ образъ Бога, кто можетъ сохранить цѣлымъ воспоминаніе о томъ, какимъ самъ онъ былъ во время лицезрѣнія Божія; бываетъ же самъ онъ тогда въ состояніи такого объединенія, сосредоточенія, въ которомъ не сознаетъ никакого различія ни въ себѣ самомъ, ни въ отношеніи ко всему другому; въ этомъ экзальтированномъ его состояніи никакая душевная

дѣятельность не проявляетъ себя: ни гнѣвъ, ни пожеланіе, ни разсудокъ, ни даже мышленіе; можно сказать, что онъ и самъ тутъ весь какъ бы исчезаетъ, ибо восхищенный и изступленный, очутившись въ полномъ уединеніи отъ всего и въ совершенной тишинѣ, погрузившись всецѣло въ глубину собственнаго существа, не обращая вниманія ни на что другое, даже на самого себя, онъ словно столбенѣетъ, весь обращается въ полный чистый покой, даже ничто прекрасное не привлекаетъ его въ то время, какъ духъ его воспаряетъ выше самой красоты, выше всего сонма добродѣтелей, подобно тому, какъ проникшій во внутреннее святилище оставляетъ позади себя статуи, стоящія въ храмѣ, какъ такіе предметы, которые предстанутъ первыми его взору уже послѣ того, какъ онъ узрѣетъ сокровенное святая-святыхъ и насладится общеніемъ не съ образомъ или изваяніемъ, которому принадлежитъ лишь второстепенное значеніе, а съ самимъ Божествомъ. Собственно говоря, слова „созерцаніе“, „зрѣлище“ не выражаютъ вполнѣ характера этого состоянія души въ общеніи съ Богомъ, ибо это есть скорѣе всего экстазъ, превращеніе себя въ нѣчто совершенно простое и чистое, приливъ силы, жажда тѣснѣйшаго единенія, а въ концѣ-концовъ полнѣйшее успокоеніе; а кто разсчитываетъ какъ-либо иначе узрѣть Бога, тотъ едва ли успѣетъ достигнуть общенія съ нимъ“ [1]).

Восточные мистики шли главнымъ образомъ по первому, западные—по второму пути. Мистицизмъ Соловьева принадлежитъ ко второму типу, къ типу западныхъ мистиковъ. Само собою разумѣется, что философъ-мистикъ не можетъ отказаться отъ искания путей къ познанію Бога, но если задача философа состоитъ лишь въ томъ, „чтобы оправдать вѣру нашихъ отцовъ, всз-

БИБЛИОТЕКА БЕЛЕВИЧА

[1]) Мы воспользовались переводомъ И. И. Лапшина.

ведя ее на новую ступень разумнаго пониманія", какъ это о себѣ говоритъ Соловьевъ, то ясно, что вся истина предполагается уже данной откровеніемъ, и вопросъ можетъ идти только о разумномъ ея толкованіи; это не предполагаетъ особаго мистическаго воспріятія, а доступно обычнымъ средствамъ разума.

Другое дѣло—дѣятельная сторона. Совершенствованію человѣка и человѣчества предѣла не положено, и здѣсь можно указать новые пути приближенія къ безусловному, новые способы подняться на болѣе высокую ступень пониманія задачъ жизни. Именно къ этому и былъ способенъ Вл. Соловьевъ, отличавшійся той же нравственной геніальностью, которую онъ находилъ въ Сократѣ.

Реальная мистика, стремящаяся искусственно производить экстатическія состоянія, изложенная у Оригена и Діонисія Ареопагиты, перешла въ такъ называемое „умное дѣланіе", описанное въ сочиненіяхъ, носившихъ заглавіе „Добротолюбія" (филокалія), и была признана согласной съ православнымъ ученіемъ, главнѣйше благодаря стараніямъ Григорія Паламы.

Эта реальная мистика отличается тремя чертами:

1) признаніе нравственныхъ условій для соединенія духа съ божествомъ;

2) представленіе самого соединенія, какъ процесса постепеннаго (три ступени), и

3) внутреннее общеніе съ Богомъ не исключаетъ внѣшнихъ формъ благочестія; высшее духовное совершенство не отмѣняетъ низшихъ заповѣдей.

Философія Соловьева есть оправданіе этого „умнаго дѣланія"; всѣ три условія имъ всецѣло принимаются, причемъ второе распространяется имъ на жизнь всего человѣчества, а не только на индивидуальную жизнь.

Соловьевъ нѣсколько разъ описывалъ путь къ высшему вдохновенію, въ которомъ различные виды его сливаются въ одно, въ которомъ поэтъ становится про-

рокомъ, а пророкъ—ясновидящимъ въ томъ смыслѣ, что для него ниспадаютъ формы пространства и времени, и онъ оказывается лицомъ къ лицу со всеединымъ сущимъ. Въ большомъ своемъ сочиненіи „Оправданіе добра“ этотъ путь онъ указалъ отвлеченно, въ рѣчи о Мицкевичѣ—конкретно на частномъ случаѣ.

Рѣчь о Мицкевичѣ начинается словами Пушкина о немъ:

„Онъ вдохновленъ былъ свыше
И съ высоты взиралъ на жизнь“.

и объясняетъ, что сдѣлало Мицкевича способнымъ подняться на такую высоту. Рѣчь заканчивается словами:

„Истинно былъ онъ великимъ человѣкомъ и могъ смотрѣть на жизнь съ высоты, потому что жизнь возвышала его. Тяжелыя испытанія не подавили его, не ослабили и не опустошили его души. Изъ крушенія личнаго счастья онъ не вышелъ разочарованнымъ мизантропомъ и пессимистомъ, крушеніе счастья національнаго не превратило его въ равнодушнаго космополита, и борьба за внутреннее религіозное убѣжденіе противъ внѣшняго авторитета не сдѣлала его врагомъ церкви. Онъ великъ тѣмъ, что, подымаясь на новыя ступени нравственной высоты, онъ несъ на ту же высоту съ собой не гордое и пустое отрицаніе, а любовь къ тому, надъ чѣмъ возвышался“.

Здѣсь указаны три разрыва, ведущіе къ тому, чтобы схватить свою истинную природу: отказъ отъ личнаго счастья, отказъ отъ національнаго идеала и разрывъ съ безусловнымъ началомъ, поскольку онъ установленъ въ церкви. Взамѣнъ того, что человѣкъ теряетъ въ жизненныхъ страданіяхъ и разрывахъ, онъ находитъ себя и находитъ своего Бога.

Здѣсь описанъ частный случай достиженія нравственной высоты; но философъ вовсе не утверждаетъ, что всѣ люди необходимо должны пройти именно эти

ступени для достиженія цѣли. Жизнь каждаго человѣка есть нѣчто неповторяемое, особый путь, только ему одному свойственный, и только общія условія, отправная точка и конечная цѣль у всѣхъ одна, но достигается эта цѣль каждый разъ совершенно своеобразнымъ и неповторяемымъ образомъ. Общая цѣль для всѣхъ—это установленіе совершенствующейся связи между нашей жизнью и совершеннымъ Добромъ. Роковое подчиненіе Высшей силѣ должно становиться сознательнымъ и свободнымъ служеніемъ совершенному добру; естественная солидарность съ другими людьми должна переходить въ сочувственное и согласное съ ними взаимодѣйствіе; фактическое преимущество передъ матеріальной природой должно превращаться въ разумное владычество надъ ней для нашего и ея блага. Отправная точка, общая всѣмъ—хотя и различная для каждаго—это природныя данныя ума и сердца человѣка: стыдъ, жалость и благоговѣніе; наконецъ, общее формальное условіе—это нравственная свобода, безъ которой нѣтъ доступа въ нравственный міръ. Совершенное добро всѣмъ поставило одну цѣль, всѣмъ даровало свободу, какъ формальное условіе достиженія цѣли, но всѣхъ надѣлило различными природными данными, для того, чтобы каждый шелъ своимъ путемъ и несъ бы отвѣтственность за избранный имъ путь.

«Хоть мы навѣкъ незримыми цѣпями
Прикованы къ нездѣшнимъ берегамъ,
Но и въ цѣпяхъ должны свершить мы сами
Тотъ кругъ, что боги очертили намъ.

. . . . . .

Все, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творить,
И подъ личиной вещества безстрастной
Вездѣ огонь божественный горитъ».

Нездѣшніе берега—это природное естество, съ которымъ человѣкъ связанъ неразрывными узами. Не осво-

божденіе отъ этихъ цѣпей должно быть цѣлью его жизни, а просвѣщеніе этого темнаго начала; высшая воля назначила человѣка для этой цѣли; свободно подчинившись ей, человѣкъ будетъ способенъ зажечь въ безстрастномъ, темномъ, безсознательномъ веществѣ божественный огонь, пріобщить его къ божественной жизни. Этотъ подвигъ совершается путемъ вдохновенія.

II.

Дѣятельность Соловьева была многообразна: онъ выступалъ въ качествѣ поэта, въ качествѣ писателя по религіознымъ вопросамъ и въ качествѣ философа. Мы вскрыли корень его вдохновенія и теперь должны показать, какъ оно проявилось въ указанныхъ областяхъ.

Начнемъ съ поэзіи. Поэзія Соловьева есть лирика. Свое пониманіе лирики онъ высказалъ въ цѣломъ рядѣ критическихъ статей и, наконецъ, въ изслѣдованіи, посвященномъ лирикѣ. Изъ лириковъ онъ особенно любилъ Тютчева и Фета. Характеръ поэзіи Соловьева мы постараемся пояснить сопоставленіемъ съ этими двумя поэтами.

Фетъ—удивительный мастеръ слова. Онъ съ полнымъ правомъ могъ сказать о себѣ:

«Лишь у тебя, поэтъ, крылатый слова звукъ
Хватаетъ на лету и закрѣпляетъ вдругъ
И темный бредъ души, и травъ неясный запахъ»...

Поэтъ Фетъ живетъ въ смутномъ мірѣ грезъ и сновъ, его вдохновеніе

„Бредъ неясный,
Томный звукъ струны".

Оно ему дорого, потому что „навѣваетъ ласковые сны", въ которыхъ онъ освобождается отъ „оковъ времени", переживаетъ чувства, доступныя только молодости:

«Блаженныхъ грезъ душа не подѣлила
Нѣтъ старческихъ и юношескихъ сновъ».

Къ впечатлѣніямъ, которыя приходятъ изъ міра грезъ, Фетъ относится не какъ „маститый мудрецъ", а непосредственно, какъ ребенокъ:

«Какъ ребенокъ имъ внимаю,
Что сказалось въ нихъ,—не знаю,
И не нужно мнѣ».

Вдохновеніе владѣетъ поэтомъ, а не подвластно ему. Оно приходитъ, когда хочетъ, особенно весною, когда природа оживаетъ для любви. Поэтъ боится потерять вдохновеніе и сознаетъ, что это—даръ свыше, необъяснимый и незаслуженный. Вдохновеніе Фета есть чистая форма одержимости.

Въ противоположность Фету, Тютчевъ дорожитъ, главнымъ образомъ, разумнымъ сознаніемъ. Существованіе въ душѣ человѣка вѣчнаго, независимаго отъ его сознанія начала, Тютчевъ опредѣленно признавалъ, но онъ не представлялъ себѣ между этимъ началомъ и индивидуальнымъ сознаніемъ иного отношенія, кромѣ борьбы—борьбы свѣта съ тьмою, Ормузда съ Ариманомъ. Тютчевъ представляетъ себѣ это темное безымянное начало, какъ бездну, готовую поглотить индивидуальное сознаніе, какъ незримо-роковую длань, тяжело ложащуюся на вдохновенный полетъ духа:

«О, смертной мысли водометъ,
О, водометъ неистощимый,
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ?
Какъ жадно къ небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой лучъ упорный преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты»...

О возможности иного отношенія къ этому началу Тютчевъ упоминаетъ только въ одномъ стихотвореніи „Колумбъ", которое онъ кончаетъ такъ:

«Такъ связанъ, съединенъ отъ вѣка
Союзомъ кровнаго родства
Разумный геній человѣка
Съ живою силой естества».

Объ обязанностяхъ къ этому естеству, къ этому „родимому хаосу", Тютчевъ какъ будто не подозрѣваетъ, какъ и Фетъ. И для него, какъ для Фета, вдохновеніе есть только источникъ наслажденія. Любуйся, говоритъ онъ, тѣмъ міромъ «таинственно волшебныхъ думъ», который оно тебѣ открываетъ, питайся ими, внимай ихъ пѣнью, но таи ихъ въ себѣ.

Тютчевъ и Фетъ—первоклассные поэты, Вл. Соловьевъ никогда не причислялъ себя къ таковымъ, и, по техникѣ, несомнѣнно, уступаетъ имъ. Но зато поэзія Вл. Соловьева представляетъ творчество, прошедшее черезъ горнило нравственнаго вдохновенія. Она достигаетъ высоты религіознаго созерцанія, съ которымъ сливается въ нераздѣльное цѣлое.

«Мыслей безъ рѣчи и чувствъ безъ названія
Радостно-мощный прибой»...

окрыляетъ душу Вл. Соловьева, подымаетъ ее надъ землей—

«Крылья души надъ землей поднимаются,
Но не покинутъ земли».

Не покинутъ земли, ибо вдохновеніе дано человѣку не для самоуслажденія, а для великаго подвига. Путь этого подвига идетъ тремя ступенями:

Во-первыхъ, человѣкъ долженъ воплотить свои мысли, чувства, весь свой духовный міръ и такимъ путемъ создать не для себя одного, но для всѣхъ, міръ красоты:

„Когда рѣзцу послушный камень
Предстанетъ въ ясной красотѣ,
И вдохновенья мощный пламень
Дастъ жизнь и плоть твоей мечтѣ,

У заповѣднаго предѣла
Не мни, что подвигъ совершенъ,
И отъ божественнаго тѣла
Не жди любви, Пигмаліонъ".

Подвигъ еще не завершенъ, потому что этотъ созданный человѣкомъ міръ красоты хотя и божественное, но безстрастное тѣло, одинаково открытое добру и злу. И зло нашло къ нему дорогу:

«Въ ту красоту, о коварные черти,
Путь себѣ тайный вы скоро нашли
Адское сѣмя растлѣнья и смерти
Въ образъ прекрасный вы сѣять могли».

Поэтому вторая ступень есть побѣда надъ зломъ:

«Нужна ей новая побѣда:
Скала надъ бездною вѣситъ,
Зоветъ въ смятеньи Андромеда
Тебя, Персей, тебя, Алкидъ.
Крылатый конь къ пучинѣ прянулъ,
И щитъ зеркальный вознесенъ,
И опрокинутъ, въ бездну канулъ,
Себя увидѣвшій драконъ».

Человѣкъ долженъ оградить созданный имъ міръ красоты отъ зла, создать не только міръ красоты, но и міръ добра.

Но міръ красоты и добра не есть еще безсмертный міръ:

«Но незримый врагъ возстанетъ,
Въ рогъ побѣдный не зови—
Скоро, скоро тризной станетъ
Праздникъ счастья и любви.
. . . . . .
Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся предъ судьбой,
Беззащитный, безоружный,
Смерть зови на смертный бой!»

Какъ же побѣдить смерть? Какъ сдѣлать міръ красоты и добра безсмертнымъ? На это Соловьевъ отвѣчаетъ:

«Вѣчность нужна-ли для праздныхъ стремленій,
Вѣчность нужна-ль для обманчивыхъ словъ,
Что жить достойно, живетъ безъ сомнѣній,
Высшая сила не знаетъ оковъ».

Чтобы создать безсмертный міръ, человѣкъ долженъ воплощать не праздныя преходящія желанія, не ребяческіе сны, а живую правду, которая одна достойна безсмертія

„. . . . . и правда живая
Свѣтитъ безсмертьемъ въ истлѣвшихъ гробахъ».

и тогда онъ создастъ безсмертный міръ красоты, добра и истины.

Вотъ путь, по которому шло вдохновеніе Вл. Соловьева, рисовавшее передъ его сознаніемъ окончательное торжество любви и побѣду надъ смертью.

Единственная же возможность идти, не сбиваясь, по этому пути есть безкорыстная любовь.

Вдохновеніе и любовь тѣсно связаны въ душѣ человѣка, особенно поэта, поэтому пониманіе имъ вдохновенія отражается и на пониманіи любви.

Для Фета, ищущаго во вдохновеніи, главнымъ образомъ, наслажденія, и любовь есть только блаженное состояніе.

„Я говорю, что любовь состоянье, еще и какое,
Чудное, полное нѣгъ... Дай Богъ намъ вѣчно любить!“

Никакихъ нравственныхъ элементовъ въ описаніяхъ состоянія любви у Фета не чувствуется, у него почти нѣтъ упоминанія ни объ угрызеніяхъ совѣсти, ни о раскаяніи, ни о прощеніи, все дѣло сводится къ описанію чисто стихійнаго состоянія.

Одинокая въ своемъ вдохновеніи душа Тютчева остается одинокой и въ любви. „Какъ сердцу высказать себя?“—спрашиваетъ онъ. Слова для этого безсильны. У Вл. Соловьева тоже встрѣчаются выраженія: „Зачѣмъ слова?“ „О, что значатъ всѣ слова и рѣчи“... Но Соловьевъ отвергаетъ словесный способъ выраженія любви не потому, что слова безсильны и лживы, какъ полагаетъ Тютчевъ, а потому, что они ему не нужны. Любовь Соловьева знаетъ иные способы проявленія: „незримое свиданіе“, „нѣмой привѣтъ“:

«Милый другъ, иль ты не чуешь,
Что одно на цѣломъ свѣтѣ—
Только то, что сердце къ сердцу
Говоритъ въ нѣмомъ привѣтѣ?»

Любовь Соловьева не есть утвержденіе эгоизма, какъ она представляется Тютчеву, а расширеніе личности; не борьба, въ которой болѣе сильная личность душитъ болѣе слабую, не страсть, губящая то, на что она обращена, какъ ее изображаетъ Тютчевъ:

«О, какъ убійственно мы любимъ,
Какъ въ буйной слѣпотѣ страстей
Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй».

Для Соловьева любовь есть такой-же подвигъ, какъ и вдохновеніе; она не только не губитъ того, на кого она обращена, а, напротивъ, открываетъ ему истинную жизнь, поэтому она и можетъ служить отвѣтомъ передъ судомъ Бога:

„А когда предъ тобою и мной
Смерть погаситъ всѣ свѣточи жизни земной,
Пламень вѣчной души, какъ съ Востока звѣзда
Поведетъ насъ туда, гдѣ немеркнущій свѣтъ,
И предъ Богомъ ты будешь тогда,
Передъ Богомъ любви мой отвѣтъ“.

Не слѣдуетъ думать, что любовныя стихотворенія Соловьева обращены къ какой-то отвлеченной идеѣ—идеѣ добра, мудрости, къ музѣ; напротивъ, они обращены къ вполнѣ реальнымъ существамъ—реальнымъ, по крайней мѣрѣ, для самого поэта,—однако, не къ одной возлюбленной, а къ тремъ и при томъ весьма различнымъ.

Во-первыхъ, къ милому, бѣдному другу (стихотворенія на стр. 7, 8, 22, 23, 27, 28, 30, 31, 34, 40, 46 и др.; изд. 3), опутанному земной паутиной, охваченному тяжкимъ земнымъ сномъ; эти стихотворенія проникнуты жалостью, и въ то же время сильной страстью; но житейская суета отдѣляетъ любимую женщину отъ поэта, и только въ будущей вѣчной жизни онъ надѣется соединиться съ ней, такъ какъ и въ ней много чистой лазури, но затемненной злымъ земнымъ огнемъ. Отъ нея онъ не ждетъ ничего въ этомъ мірѣ—ни ласки, ни любви, но онъ не покидаетъ ее, потому что его любовь пробуждаетъ ее, хотя бы на мгновенія, отъ житейской суеты, уноситъ ее изъ міра лжи въ міръ чистой любви и приведетъ ея душу къ Богу любви, когда смерть погаситъ свѣточи жизни.

Сердечное удовлетвореніе и ласку, которыхъ поэтъ не находитъ и не ищетъ у первой своей возлюбленной, онъ находитъ у второй, которую онъ называетъ „нѣжной красавицей“ (стихотворенія на стр. 38, 41, 76, 82, 83, 86): это—природа въ ея вѣчной безмятежной красотѣ. Ея ласки даютъ поэту полное удовлетвореніе и успокоеніе; это—любовь къ равному; къ ней онъ обращается не съ участіемъ, какъ къ первой возлюбленной, а съ просьбой о любви и съ благодарностью за ласку. Она врачуетъ раны, нанесенныя его сердцу первой возлюбленной. Стихотворенія къ озеру Саймѣ, къ морю въ Динарѣ, это—настоящія любовныя стихотворенія и даже, какъ шутливо жалуется поэтъ въ предисловіи къ 3-му

изданію, какой-то критикъ заподозрилъ въ этомъ озерѣ „легкомысленную особу женскаго пола".

Чѣмъ Соловьевъ является по отношенію къ своей первой возлюбленной, тѣмъ для него является его третья лазурная возлюбленная (стихотворенія на стр. 11, 12, 13, 173, 181). Мы не будемъ подыскивать ей имени, уважая желаніе поэта: „подруга вѣчная, тебя не назову я". Она не часто даритъ поэта своимъ лицезрѣніемъ; но когда она появляется, все вокругъ него преображается: зима превращается въ лѣто, расцвѣтаютъ цвѣты, и все уродливое исчезаетъ. Ея чувство къ поэту проникнуто тою же жалостью, желаніемъ поднять его надъ житейскою суетой, какъ и его чувство къ первой возлюбленной. Она груститъ о томъ, что ея другъ гибнетъ въ бою съ злою силою тьмы, но продолжаетъ его любить. Онъ же чувствуетъ къ ней восторгъ и благоговѣніе. Она не разъ является ему въ молодости, рѣдко посѣщаетъ его въ зрѣлые годы—годы, посвященные житейской борьбѣ и нерѣдко отуманенные ею, и почти не покидаетъ поэта въ послѣдніе годы его жизни:

«Лишь забудешься днемъ, иль проснешься въ полночи,—
Кто-то здѣсь... Мы вдвоемъ,—
Прямо въ душу глядятъ лучезарныя очи
Темной ночью и днемъ».

Въ „Оправданіи добра" Вл. Соловьевъ указываетъ три основы нравственности: стыдъ, жалость, благоговѣніе, которые опредѣляютъ отношеніе человѣка къ тому, что выше, равно и ниже его. И въ поэзіи, mutatis mutandis, мы находимъ такія же начала [1]). Подобно тому, какъ осуществленіе полнаго нравственнаго порядка авторъ ви-

---

[1]) Изъ литературы о поэзіи Вл. Соловьева слѣдуетъ упомянуть: С. М. Лукьяновъ. Поэзія Вл. Соловьева (Вѣст. Европы 1901. Мартъ) и Саводникъ, В. Поэзія Вл. Соловьева. М. 1901.

дитъ лишь въ царствѣ Божіемъ, такъ и соединеніе всѣхъ трехъ разрозненныхъ моментовъ любви онъ ожидаетъ лишь въ лучшемъ мірѣ, въ будущей жизни:

«И межъ тѣхъ цвѣтовъ, въ томъ вѣчномъ лѣтѣ,
Серебромъ лазурнымъ облита,
Какъ прекрасна ты, и въ звѣздномъ свѣтѣ
Какъ любовь свободна и чиста».

III.

Сказанное относительно поэзіи получаетъ подтвержденіе и въ томъ случаѣ, если мы обратимъ вниманіе на критику Соловьева.

Онъ любилъ говорить, что и въ литературной критикѣ онъ занимаетъ особое положеніе, ибо возвелъ ее на новую ступень. Что это можетъ означать? Русская литературная критика, начиная съ Бѣлинскаго и кончая Ивановымъ-Разумникомъ, всегда была философской критикой, т.-е. она старалась опредѣлять значеніе произведеній искусства съ нѣкоторой общей принципіальной точки зрѣнія. Эти точки зрѣнія мѣнялись; въ нашей критикѣ сначала господствовали идеи нѣмецкаго идеализма Шеллинга и Гегеля (Бѣлинскій, Ап. Григорьевъ); потомъ Чернышевскій, Писаревъ, Добролюбовъ и Михайловскій исходили изъ идеи позитивизма Конта и эволюціонизма Спенсера. Послѣ Михайловскаго литературная критика потеряла свой принципіальный характеръ, и къ философской точкѣ зрѣнія стали примѣшиваться иныя, напримѣръ, политическая, національная и др. Наконецъ, литературная критика дошла до того, что писателямъ попросту стали наклеивать ярлыки: лѣвый — правый, съ одобреніемъ первыхъ и бранью по отношенію къ послѣднимъ; въ болѣе рѣдкихъ случаяхъ ярлыки наклеивались и въ обратномъ значеніи, т. е. одобряли правыхъ и бранили лѣвыхъ. Марксизмъ

ввелъ—этого еще недоставало—въ литературную критику понятіе классовой борьбы.

Соловьевъ, дѣйствительно, занимаетъ особое мѣсто и въ этой сферѣ. Его анализъ Пушкинской и Лермонтовской поэзіи показываетъ, что и въ этой сферѣ онъ примѣняетъ тотъ же критерій нравственнаго вдохновенія, и этотъ потому, что этотъ критерій для него является всеобъемлющимъ и абсолютнымъ.

Это не значитъ, что Соловьевъ смотрѣлъ на искусство, и въ частности на поэзію, какъ на средство распространенія нравственныхъ идей. Онъ возставалъ противъ внесенія въ искусство чуждыхъ ему точекъ зрѣнія: пользы, служенія общественнымъ идеаламъ и т. д. Онъ энергично защищаетъ мысль, что искусство имѣетъ свою цѣль, свое назначеніе, и ничему чуждому искусство служить не должно. Объектъ искусства—только красота и ничто другое; красота должна спасти міръ, придать вѣчную жизнь тому, что теперь находится въ процессѣ бываніе; такимъ образомъ, красота и искусство оказываются все же средствомъ къ достиженію безусловнаго и въ связи съ нравственнымъ міровымъ порядкомъ.

За послѣднее время въ литературной критикѣ произошелъ значительный переломъ, выразившійся въ томъ, что въ „Вѣхахъ" группа интеллигентовъ порываетъ всякую связь съ философскими принципами, которые долгое время служили отправной точкой интеллигенціи, а именно, связь съ позитивизмомъ и порожденіемъ позитивнаго духа—марксизмомъ. Можетъ возникнуть вопросъ, въ какой мѣрѣ Вл. Соловьевъ можетъ считаться родоначальникомъ этого переворота. Отвѣтить на этотъ вопросъ не совсѣмъ легко, ибо, съ одной стороны, философія Вл. Соловьева сыграла несомнѣнную роль въ духовномъ переломѣ, испытанномъ гг. Булгаковымъ, Бердяевымъ и другими, въ ихъ переходѣ отъ

марксизма къ мистицизму и признанію религіозной истины; однако, съ другой стороны, невозможно цѣликомъ приписывать этотъ переломъ вліянію Соловьева. Въ двухъ отношеніяхъ между авторами „Вѣхъ“ и Соловьевымъ можно замѣтить различіе: въ религіозномъ и въ политическомъ.

Хотя гг. Бердяевъ и Булгаковъ и пришли къ христіанству и религіозной истинѣ, но они все же остаются по отношенію къ тому и другому въ положеніи ищущихъ, Соловьева же никоимъ образомъ нельзя отнести къ ищущимъ. Въ политическомъ отношеніи авторы „Вѣхъ“, по старой и довольно неопредѣленной терминологіи, должны быть названы либералами: законнымъ формамъ жизни они придаютъ важное значеніе наряду съ религіозными и художественными формами. Соловьевъ былъ къ политическимъ вопросамъ, какъ таковымъ, довольно равнодушенъ; если онъ выступалъ за свободу слова, совѣсти и, напримѣръ, за права евреевъ, то только потому, что онъ видѣлъ въ отсутствіи свободы слова и совѣсти нарушеніе элементарныхъ нравственныхъ правъ человѣка.

IV.

Вся философія Соловьева, какъ справедливо было отмѣчено, касается лишь одного предмета, но касается его съ трехъ сторонъ: Соловьевъ писалъ только о религіи, Христѣ и Церкви. Отношеніе Соловьева къ этимъ предметамъ—отношеніе комментатора. Соловьевъ отнюдь не богоискатель и съ современными богоискателями ничего общаго не имѣетъ, хотя они на него и ссылаются. Онъ отлично зналъ, что религію нельзя создать на публичныхъ засѣданіяхъ какого-либо собранія и нельзя сочинить въ тиши кабинета. Всякая религія предполагаетъ вѣру въ миссію, непосредственно полу-

ченную свыше, къ провозглашенію новаго ученія; въ противномъ случаѣ это—жалкое измышленіе маніака и не болѣе. Такой миссіи Соловьевъ за собой не признавалъ, ибо онъ говорилъ, что вся его задача состоитъ въ „оправданіи вѣры нашихъ отцовъ и въ возведеніи ея на болѣе высокую ступень разумнаго сознанія". Слѣдовательно, специфически религіознаго вдохновенія Соловьевъ за собой не признавалъ; это не мѣшало ему, однако, утверждать, что хотя вся истина дана въ христіанскомъ ученіи, но развитіе христіанства не закончено въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, въ теоретическомъ или догматическомъ, ибо, хотя вся истина и дана (или задана), но она не вполнѣ еще раскрыта; во-вторыхъ, принципы христіанства не проникли еще въ жизнь и не осуществлены ни въ жизни личной, ни, наконецъ, въ жизни самой церкви.

Когда закончится раскрытіе истины и проведеніе въ жизнь христіанскихъ началъ, тогда наступитъ конецъ исторіи, т.-е. Царство Божіе. Слѣдовательно, Царство Божіе на землѣ не есть земное благополучіе. Конецъ исторіи Соловьевъ представляетъ себѣ, какъ Царство Божіе, или торжество вѣчной жизни — всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ; это торжество вѣчной жизни есть осуществленіе нравственнаго міроваго порядка, а стремиться къ осуществленію его есть обязанность и человѣка, который долженъ собирать вселенную въ идеѣ, какъ Царство Божіе соберетъ ее въ дѣйствительности. Весь историческій и эволюціонный міровой процессъ имѣетъ своею цѣлью собираніе вселенной, или вѣчную жизнь; ради этого существуютъ пять царствъ, представляющихъ постепенное повышеніе бытія—минеральное, растительное, животное, человѣческое и божье, соотвѣтствующія пяти ступенямъ: бытіе, жизнь, сознательность, разумность и совершенство. Христосъ, какъ индивидуальное воплощеніе истины, явился

въ серединѣ исторіи для того, чтобы универсальное воплощеніе стало возможнымъ. Двумя путями—пророческимъ вдохновеніемъ евреевъ и философскою мыслью у грековъ—человѣческій духъ подошелъ къ идеѣ Царства Божія и къ идеалу богочеловѣка.

Вотъ центральныя идеи философіи Соловьева. Это —идеи мистическія, оправданныя христіанскимъ религіознымъ вдохновеніемъ, но не оправданныя теоретическою философіей. Первое возраженіе противъ всей концепціи Соловьева состоитъ въ томъ, что, принявъ ее, мы оставляемъ непонятнымъ появленіе зла въ мірѣ.

Соловьевъ относитъ эту проблему къ метафизикѣ, которая должна оправдать мистическое воспріятіе, опирающееся на внутренній религіозный опытъ и на разумную вѣру въ абсолютное добро. Самое оправданіе можетъ быть дано лишь въ теоретической философіи. Этого оправданія Соловьевъ не успѣлъ дать, поэтому было бы съ нашей стороны праздной затѣей дополнять недосказанное.

Идеи Соловьева встрѣтились съ разными, какъ фактическими, такъ и идейными, препятствіями. Главное практическое препятствіе—раздѣленіе церквей. Раздѣленію церквей соотвѣтствуетъ и раздѣленіе народностей, питающее націонализмъ и дающее возможность государству объявить себя верховнымъ и безусловнымъ началомъ. Идея національности, точно также, какъ и идея государства, имѣетъ свое относительное оправданіе, какъ форма единенія, облегчающая возможное осуществленіе добра; но національность не должна вырождаться въ націонализмъ, а государство должно помнить, что оно питается верховными началами, заимствованными изъ безусловной сферы, представляемой церковью. То же и въ сферѣ экономической.

На пути къ осуществленію своего нравственнаго міровоззрѣнія Соловьевъ встрѣтился не только съ фак-

тическими препятствіями, но и съ ложными ученіями, отрицающими или затмевающими ясный смыслъ христіанскаго ученія. Изъ такихъ ученій его вниманіе остановили главнымъ образомъ два ученія: Нитше и Толстого.

Человѣчество всегда живетъ двумя противоположными тенденціями: разрушительной и созидательной. Эти двѣ тенденціи въ концѣ девятнадцатаго вѣка воплотились въ Нитше и Толстомъ.

Что Нитше отрицалъ все сверхземное, ненавидѣлъ Бога и Христа, въ этомъ не было ничего новаго и ничего изумительнаго; бывали до Нитше болѣе яростные безбожники, какъ, напримѣръ, авторъ знаменитой въ средніе вѣка книги De tribus impostoribus. Соловьевъ могъ это понять и, пожалуй, даже извинить, ибо онъ же высказалъ мысль, что для распространенія и осуществленія христіанства люди невѣрующіе сдѣлали, можетъ быть, столько же, сколько и вѣрующіе[1]). Дѣйствительно новое въ ученіи Нитше—это отрицаніе имъ христіанской морали, и этого Соловьевъ ему не могъ простить. Соловьевъ, точно также, какъ Нитше, мечталъ о сверхчеловѣкѣ, но понималъ его совершенно иначе. Сверхчеловѣкъ Нитше, ради котораго должно погибнуть все остальное человѣчество, самъ не можетъ устоять передъ смертью,—достаточное опроверженіе мечтаній Нитше, облеченныхъ въ столь художественную форму. Затѣя переоцѣнки всѣхъ цѣнностей никакого успѣха не имѣла и имѣть не могла, ибо самъ Нитше вѣрилъ въ нее только отчасти: сверхчеловѣки только по отношенію къ рабамъ проявляютъ культъ силы, по отношенію же другъ къ другу они руководствуются старой моралью Христа и тѣмъ обнаруживаютъ всю пустоту затѣи. Безъ сомнѣнія, Нитше заслуживаетъ

---

[1]) См. О причинахъ упадка средневѣковаго міровоззрѣнія.

сочувствія, когда онъ желаетъ, чтобы людямъ на землѣ жилось хорошо, когда онъ защищаетъ культуру; но, по его ученію, хорошо будетъ только одному сверхчеловѣку. Нитше не хочетъ видѣть того, что религія заботится именно о томъ, чтобы людямъ жилось хорошо на землѣ.

Если въ Нитше сосредоточились разрушительныя тенденціи конца XIX-го вѣка, то въ гр. Л. Толстомъ, наоборотъ, выразились созидательныя; но таково уже безплодіе этого безвременья, что далѣе личныхъ усилій, которымъ суждено умереть вмѣстѣ съ ихъ творцами, конецъ XIX-го вѣка не пошелъ. Безплоденъ былъ скептицизмъ, но и раціонализмъ гр. Л. Толстого не далеко отъ него ушелъ.

Гр. Л. Толстой вѣритъ въ Бога и въ христіанскую мораль, но не въ Христа, какъ сына Божьяго. Что онъ отрицаетъ церковь, государство, національность и культуру,—это Соловьева не могло особенно смущать, ибо несовершенство фактической церкви и государства и слабыя стороны идеи національности (т.-е. націонализмъ) и культуры ему были вполнѣ ясны. Но самый путь, которымъ гр. Л. Толстой хочетъ найти своего Бога и обновленную религію, для Соловьева былъ непріемлемымъ. Путь индивидуальнаго исканія, запутывающійся въ логическихъ опредѣленіяхъ Бога, и индивидуальнаго спасенія, о которомъ заботится гр. Л. Толстой, для Соловьева былъ столь же антипатиченъ, какъ и философствованіе Нитше. Нитше — апологетъ насилія; Толстой своимъ ученіемъ о непротивленіи злу, въ коемъ онъ видитъ сущность христіанской морали, пришелъ къ выводамъ, не очень далекимъ отъ насилія Нитше. Въ ученіи гр. Л. Толстого о личномъ спасеніи есть что-то черствое, вскрывающее безплодность всѣхъ усилій помочь ближнему, исцѣлить его отъ недуговъ, коими страдаетъ все человѣчество. Эта моральная черствость, отрицающая всякое общее дѣло, всю исторію, всякую тра-

дицію, была совершенно чужда Соловьеву, который смотрѣлъ на человѣчество, какъ на цѣлое, и личнаго спасенія не отдѣлялъ отъ историческаго процесса, въ которомъ должно участвовать все человѣчество, которому открылась истина.

Итакъ, въ результатѣ мы можемъ вывести заключеніе, которое мы выставили, какъ основной тезисъ: мистика Соловьева характеризуется нравственнымъ вдохновеніемъ, и главная его забота касалась осуществленія нравственнаго мірового порядка, поскольку онъ зависитъ отъ усилій людей.

Ученіе Соловьева было совершенно согласно съ его жизнью. Кн. С. Трубецкой въ своемъ некрологѣ Соловьева описалъ послѣднія минуты его жизни, т.-е. тѣ минуты, когда человѣку болѣе всего простительно забыть о всемъ мірѣ и помнить только о себѣ. Но и въ эти минуты онъ молился, какъ разсказываетъ Трубецкой, не о себѣ, а о другихъ.

Объ источникахъ философіи и о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ во взглядахъ Вл. Соловьева.

Вопросъ объ источникахъ философіи Вл. Соловьева сводится къ указанію писателей, которыхъ онъ изучалъ, у которыхъ онъ находилъ идеи, родственныя его міровоззрѣнію; въ рѣдкихъ случаяхъ можно указать прямую зависимость его воззрѣній отъ кого-либо изъ его предшественниковъ.

Такъ какъ самъ Вл. Соловьевъ говорилъ о себѣ, что онъ собственной системы не имѣетъ и всѣ его стремленія направлены къ оправданію вѣры отцовъ, то ясно, что главнымъ источникомъ его міросозерцанія было Евангеліе и вообще Св. Писаніе, для полнаго пониманія коего онъ изучилъ уже въ зрѣломъ возрастѣ еврейскій языкъ. Подъ вліяніемъ библіи сложились историческіе взгляды нашего философа, которые онъ и изложилъ, поскольку они касаются исторіи еврейства, въ „Исторіи и будущности теократіи". Въ 80-хъ годахъ Вл. Соловьевъ весьма усердно занимался исторіей церкви, изучалъ акты вселенскихъ соборовъ и читалъ сочиненія отцовъ церкви. Изъ христіанскихъ философовъ два имѣли на него преимущественное вліяніе—Оригенъ и бл. Августинъ. Но занятіямъ по исторіи церкви и по изученію сочиненій отцовъ церкви предшествовало изученіе западно-европейской новой философіи. Самъ философъ говоритъ, что первой любовью его былъ Спиноза; и въ переходную эпоху, пережитую Вл. Соловьевымъ въ ранней юности, онъ въ спинозизмѣ нашелъ не

только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи нѣкоторую поддержку [1]); но болѣе глубокаго вліянія Спиноза не оказалъ на нашего мыслителя. Болѣе глубокое впечатлѣніе произвело изученіе Лейбница: основные принципы монадологіи Лейбница совершенно отчетливо выступаютъ въ „чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ (сравни, въ особенности, четвертое чтеніе). Въ душевномъ складѣ Соловьева была одна общая съ Лейбницемъ черта—стремленіе синтезировать, примирять противоположные взгляды, находить въ нихъ относительную истинность. Но въ гораздо болѣе значительной степени отразилось на Вл. Соловьевѣ изученіе нѣмецкаго идеализма. Онъ, по всей вѣроятности, началъ съ изученія Шеллинга, на котораго его навело чтеніе сочиненій Хомякова и Кирѣевскаго. Хотя Соловьевъ впослѣдствіи и сильно нападалъ на славянофиловъ, но ихъ критика гегелевской философіи и попытки—весьма неполныя—положительной конструкціи, въ особенности ихъ замѣчанія о роли вѣры въ познаніи, произвели на него сильное впечатлѣніе. Отъ славянофиловъ переходъ къ Шеллингу былъ не только вполнѣ естественнымъ, но и необходимымъ. Изъ произведеній Шеллинга на Соловьева, какъ мы увидимъ позднѣе, особенное вліяніе имѣло Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, какъ это легко доказать на основаніи „Чтеній о Богочеловѣчествѣ“. Само собой разумѣется, что Соловьевъ тщательно изучалъ и Канта, и Гегеля, и Шопенгауера. Одно время, какъ онъ самъ говоритъ, онъ находился подъ преимущественнымъ вліяніемъ Канта и Шопенгауера, но отъ этого вліянія онъ постепенно освободился, и это вполнѣ понятно, ибо двойственность философіи Канта была не по характеру нашему философу. Онъ особенно цѣнилъ нравственную фи-

[1]) См. Собр. соч. VIII томъ ст. 26.

лософію Канта, отчасти Шопенгауера. Кантъ впервые понялъ глубокое различіе нравственной области отъ природной. Его категорическій императивъ и три формулы нравственности, выведенныя изъ него, казались Вл. Соловьеву не только совершенно правильными, но имѣющими даже математическую точность и достовѣрность. Метафизику Шопенгауера нашъ философъ отвергалъ, но принципъ жалости, какъ основу нравственности, признавалъ, хотя и не придавалъ ему универсальнаго значенія, а считалъ однимъ изъ трехъ основныхъ принциповъ (стыдъ, жалость, благоговѣніе). Съ пессимизмомъ Шопенгауера, со слѣпой волею къ жизни и съ принципомъ „безсознательнаго“ Гартмана Соловьевъ не могъ мириться, ибо въ немъ была слишкомъ крѣпка вѣра въ живого Бога [1]). Діалектику Гегеля въ извѣстныхъ предѣлахъ онъ цѣнилъ, а представленію о саморазвивающемъ абсолютномъ началѣ, объясняющемъ понятіе процесса, развитія и исторіи, уничтожающемъ всѣ безусловныя границы между различными сферами бытія, онъ противополагалъ безусловное начало, независимое отъ процесса. Безусловное начало, постигаемое мистической интуиціей, которую не отвергалъ нѣмецкій идеализмъ, въ этомъ послѣднемъ было представлено слишкомъ отвлеченно и раціонально; поэтому Соловьевъ чувствовалъ болѣе симпатіи къ мистикамъ типа Якова Беме, Баадера и даже Сведенборга. Беме и Сведенборга онъ изучалъ весьма тщательно.

Изъ древнихъ философовъ наиболѣе близки Соловьеву были неоплатоники. Философіей Платона онъ сталъ заниматься лишь весьма поздно, а именно, когда взялся за переводъ сочиненій великаго греческаго мыслителя; до того онъ имъ мало занимался, хотя, конечно, весьма цѣнилъ. Оцѣнку платоновскаго идеализма, какъ посредствующаго звена между буддизмомъ и христіанствомъ, онъ далъ въ „Оправданіи добра“. Филона

же и гностиковъ онъ ставилъ весьма высоко, напр., Валентина считалъ однимъ изъ величайшихъ философовъ всѣхъ временъ.

Справедливость требуетъ указанія и на занятіе Вл. Соловьева А. Контомъ; хотя въ магистерской диссертаціи онъ и отнесся совершенно отрицательно къ позитивизму, но впослѣдствіи онъ, въ статьѣ о Контѣ, указалъ на его заслуги. Въ особенности одно понятіе Конта, а именно, le grand Être, поразило нашего философа и отразилось на его ученіи о человѣчествѣ, какъ конкретномъ цѣломъ, какъ о душѣ міра.

Наконецъ, нельзя не упомянуть еще о двухъ лицахъ, имѣвшихъ несомнѣнное вліяніе на нашего философа, Н. Ѳ. Ѳедоровѣ и гр. Л. Толстомъ; вліяніе перваго было хотя и непродолжительнымъ, но положительнымъ, вліяніе второго было отрицательное. Ѳедоровъ мечталъ о томъ, чтобы осуществить въ дѣйствительности безсмертіе, и эта мысль совпала съ представленіемъ Вл. Соловьева о томъ, что весь историческій процессъ есть не что иное, какъ побѣда любви надъ смертью. „Проектъ“ Ѳедорова плѣнилъ на нѣкоторое время впечатлительную душу философа, такъ что онъ назвалъ его „первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа по пути Христову“ [1]). Но очарованіе не могло длиться долго: неметодичность, фантастичность и безпорядочность мышленія Ѳедорова не могли нравиться философу, и онъ написалъ Ѳедорову, что „о дѣйствительномъ человѣчествѣ нельзя судить по образу должнаго“. Второе вліяніе и очень сильное, хотя и отрицательное, шло со стороны Л. Н. Толстого. Оба мыслителя въ религіозной жизни видѣли центральный интересъ человѣка, поэтому особенно больно было Соловьеву, что религіозную жизнь онъ понималъ совершенно иначе.

---

[1]) См. Письма, II-ой томъ, стр. 345.

Борьба съ воззрѣніями гр. Л. Толстого Соловьеву казалась настолько важнымъ дѣломъ, что ей удѣлено въ послѣднихъ произведеніяхъ нашего философа очень значительное мѣсто. Можно даже утверждать, что нѣкоторымъ своимъ воззрѣніямъ онъ придалъ особенно рѣзкую опредѣленность, чтобы тѣмъ оградить свое пониманіе отъ возможнаго соглашенія съ ученіемъ Толстого.

Основныя воззрѣнія Соловьева, сложившіяся подъ указанными вліяніями послѣ кратковременнаго періода отрицанія, пережитаго до появленія въ свѣтъ его печатныхъ произведеній, остались безъ измѣненія до конца его жизни; измѣненіямъ, и часто весьма значительнымъ, подвергались лишь частныя его воззрѣнія; нѣкоторыя изъ этихъ измѣненій мы коротко здѣсь и перечислимъ, причемъ постараемся показать, что въ основномъ пунктѣ Соловьевъ не мѣнялъ своихъ взглядовъ. Соловьевъ является представителемъ мистическаго направленія въ философіи, поэтому его взгляды на мистицизмъ и составляютъ самое существенное въ его философіи. Мы думаемъ, что именно въ этомъ отношеніи у Соловьева не было существенныхъ измѣненій. Вообще говоря, измѣненія въ воззрѣніяхъ Соловьева имѣютъ болѣе характеръ дополненій, чѣмъ измѣненій.

Безъ сомнѣнія, самое рѣзкое измѣненіе воззрѣній Соловьева касается ученія славянофиловъ; отъ поклоненія передъ ними, замѣчаемаго въ «Кризисѣ западной философіи» и въ «Трехъ силахъ» и до признанія, что «на долю славянской самобытности съ ея лучшими началами приходятся только хотя и чрезвычайно великія, но совершенно пустыя и ничѣмъ неоправданныя претензіи»,—весьма большой шагъ; но мы уже указывали на то, что критика Соловьева направлена не столько противъ ученія славянофиловъ, сколько противъ тѣхъ практическихъ результатовъ, которые

выводились нѣкоторыми псевдославянофильскими писателями изъ этого ученія.

Въ связи съ указаннымъ измѣненіемъ слѣдуетъ отмѣтить и другое; а именно, измѣнившееся отношеніе Соловьева къ католицизму: если онъ еще въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» характеризовалъ римско-католическую церковь, какъ ложную теократію, подавляющую начало разума и свободы совѣсти, то впослѣдствіи его отношеніе къ католицизму стало инымъ. Хотя, какъ мы уже говорили, это отношеніе въ точности не можетъ быть теперь опредѣлено, но несомнѣнно, что изученіе исторіи церкви привело его къ признанію, что въ спорѣ католичества и православія, въ раздѣленіи церквей не вся вина лежитъ на католичествѣ. Въ соединеніи церквей онъ видѣлъ существеннѣйшую задачу современности, а возможность этого соединенія, которое онъ изобразилъ въ «Трехъ разговорахъ» (рѣчь старца Іоанна), обусловливалась для него мыслью о догматическомъ развитіи церкви. Эта мысль, неблагосклонно встрѣченная православными писателями, признававшими лишь раскрытіе истины, но не развитіе ея, была высказываема католическими писателями значительно ранѣе Соловьева (напр., Ньюменомъ въ его опытѣ развитія христіанскаго ученія) и фактически соотвѣтствовала духу католицизма, введшему еще недавно два новыхъ догмата. Съ другой стороны, теократическій идеалъ Соловьева, въ которомъ первосвятитель церкви является носителемъ безусловнаго духовнаго авторитета, находилъ нѣкоторое осуществленіе если не въ дѣйствительномъ институтѣ папства, то въ идейномъ. Такимъ образомъ, въ мышленіи Соловьева были элементы, какъ положительные, такъ и отрицательные (критическіе), которые сближали Соловьева съ католицизмомъ. Можно утверждать, что въ серединѣ 80-хъ годовъ его симпатіи

къ католицизму были наиболѣе сильны, потомъ онѣ постепенно слабѣютъ.

Переходя отъ указанныхъ двухъ пунктовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ философскимъ воззрѣніямъ, къ частнымъ вопросамъ, въ которыхъ можно замѣтить нѣкоторое измѣненіе во взглядахъ Соловьева, мы вовсе не стремимся къ полнотѣ.

Существеннымъ въ философскомъ отношеніи измѣненіемъ является переходъ Соловьева отъ теистическаго представленія Божества къ пантеистическому. На такое измѣненіе указываетъ А. Никольскій (Вѣра и Разумъ). Онъ утверждаетъ, что въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» нашъ философъ стоитъ будто бы на болѣе пантеистической точкѣ зрѣнія, чѣмъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», гдѣ онъ защищаетъ теизмъ. Мы не думаемъ, чтобы это по существу было правильно, хотя по формѣ оно и справедливо. То направленіе мистицизма, къ которому принадлежалъ Соловьевъ (неоплатонизмъ, шеллингіанство), представляетъ сочетаніе пантеистическихъ идей съ теизмомъ; оно признаетъ истинность формулы: *все есть Богъ*, и отрицаетъ лишь формулу: *Богъ есть все*. Въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» Соловьевъ старается защитить философію Спинозы отъ несправедливаго, какъ нашему философу казалось, упрека въ атеизмѣ, высказаннаго проф. Введенскимъ. Проф. Введенскій выставляетъ два признака, неотъемлемыхъ отъ понятія Божества: превосходство его надъ всѣмъ остальнымъ и личность. Соловьевъ доказываетъ, что Богу принадлежитъ «сверхличность». Въ этомъ пунктѣ онъ стоитъ совершенно на почвѣ неоплатонизма и шеллингіанства. Приписывать Божеству сверхличность не значитъ отрицать у него личность вообще, но такъ какъ понятіе личности есть признакъ, присущій человѣку, а слѣдовательно, заключающій въ себѣ ограниченіе, то первый признакъ божества—пре-

восходство его надъ всѣмъ—дѣлаетъ невозможнымъ утвержденіе, что Богъ есть лицо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о человѣкѣ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, что Соловьевъ измѣнилъ свои теистическіе взгляды на пантеистическіе.

Во второмъ изданіи «Оправданія добра», вышедшемъ послѣ статьи «Понятіе о Богѣ», Соловьевъ говоритъ о Божествѣ въ духѣ совершенно теистическомъ [1]), и это не значитъ, что онъ вновь отъ пантеизма перешелъ къ теизму, а значитъ лишь, что ему въ данномъ случаѣ совершенно достаточно понятія живого Бога, находимаго въ религіозномъ сознаніи, и незачѣмъ останавливаться на болѣе глубокомъ его анализѣ. Сверхъ того, слѣдуетъ замѣтить, что и въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», гдѣ Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что личность принадлежитъ Божеству, совершенно ясно проглядываетъ мысль, что «абсолютное не можетъ быть только личностью, только *я*, что оно болѣе чѣмъ личность» [2]), «Божество есть существо индивидуальное, но и всеобъемлющее». Итакъ, въ данномъ пунктѣ мы не можемъ усмотрѣть измѣненія взглядовъ Соловьева, а видимъ лишь раскрытіе одной изъ сторонъ понятія Божества, о которой ему ранѣе не приходилось говорить.

Существенно измѣненіе въ гносеологическихъ взглядахъ Соловьева, о которомъ онъ самъ упоминаетъ. Дѣло касается вопроса о томъ, что дано въ непосредственномъ сознаніи. Въ «Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія» и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» нашъ философъ стоялъ на декартовой точкѣ зрѣнія, т.-е. защищалъ мысль, что, познавая явленія, мы тѣмъ самымъ познаемъ и сущее въ себѣ, поскольку явленіе

---

[1]) См. Собр. соч. т. VII, стр. 174, 181, 186.

[2]) См. Собр. соч. т. III, стр. 67.

есть обнаруженіе сущаго въ себѣ, т. е. познаніе истинно сущаго возможно; мы его познаемъ во всемъ, что познаемъ, напр., внутри насъ, какъ нашу основу, какъ субстанцію. Въ статьѣ «Первое начало теоретической философіи» (1898) Соловьевъ совершенно справедливо критикуетъ воззрѣніе Декарта и признаетъ собственную ошибку: самодостовѣрность наличнаго сознанія, какъ внутренняго факта, не ручается за достовѣрность сознаваемыхъ предметовъ, какъ внѣшнихъ реальностей. Нельзя сомнѣваться въ одномъ: въ наличности дѣйствительности, въ фактѣ, какъ таковомъ, въ томъ, что дано; но отсюда нельзя дѣлать заключеній относительно субъекта или носителя состояній сознанія. На вопросъ: чье это сознаніе? можно отвѣчать лишь: неизвѣстно.

Слѣдуетъ ли изъ этого измѣненія взгляда Соловьева на данныя сознанія, что вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнился его взглядъ на мистицизмъ? Проф. А. Введенскій утверждаетъ, что взглядъ Соловьева на мистицизмъ измѣнился, и въ подтвержденіе своей мысли приводитъ доводъ, заимствованный изъ втораго изданія «Оправданія добра». Въ первомъ изданіи, по мнѣнію проф. Введенскаго, Соловьевъ считаетъ мистическое воспріятіе присущимъ всѣмъ людямъ, во второмъ же,—какъ видно изъ добавленія, сдѣланнаго въ этомъ изданіи,—лишь избранникамъ (изд. 2, стр. 216, 218, изд. I. стр. 197, 198). Въ статьѣ «Мистицизмъ Вл. Соловьева» («Вѣстникъ Европы» № 11, 1906), мы старались доказать, что измѣненіе гносеологическихъ воззрѣній Соловьева нисколько не должно было повлечь за собою иное пониманіе мистицизма, ибо съ одной стороны оно нисколько не поколебало живой вѣры Соловьева въ реальность Бога или безусловной любви, съ другой же—Соловьевъ твердо держался двухъ положеній: во-первыхъ, онъ признавалъ во всякомъ познаніи элементъ

вѣры (всякое познаніе слагается, по воззрѣнію Соловьева, изъ трехъ элементомъ: вѣры, воображенія и творчества); во-вторыхъ, Соловьевъ никогда не смотрѣлъ на мистицизмъ какъ на гносеологическую проблему только, т. е. какъ на особый способъ познанія, а всегда держался мысли, что мистика есть творческое отношеніе человѣческаго чувства къ трансцендентному міру, слѣдовательно, мистикѣ приписывалъ значеніе настоящаго верховнаго начала всей жизни человѣка. Доводъ, заимствованный проф. Введенскимъ изъ второго изданія «Оправданія добра», теряетъ свое значеніе, если припомнить, что Соловьевъ и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ пророкамъ приписывалъ совершенно ту же роль, что и во второмъ изданіи «Оправданія добра». Пророки для Соловьева были носителями богочеловѣческаго сознанія и представителями глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; Соловьевъ училъ, что «не всякому и не всегда дается пища боговъ», и что умственное созерцаніе зависитъ отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ.

Такимъ образомъ мы можемъ утверждать, что мистицизмъ всегда оставался центральнымъ и кореннымъ пунктомъ ученія Соловьева, и значительныхъ колебаній въ пониманіи его у Соловьева не было.

Наконецъ, и въ этическихъ воззрѣніяхъ Вл. Соловьева произошли нѣкоторыя измѣненія.

Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ смотритъ на совѣсть, какъ на «начало, лишенное положительнаго содержанія» и сравниваетъ ее съ демономъ Сократа, который указывалъ лишь то, чего не слѣдуетъ дѣлать. Напротивъ, въ «Оправданіи добра» совѣсть разсматривается, какъ видоизмѣненіе стыда, слѣдовательно, здѣсь совѣсти приписывается положи-

тельное содержаніе. Въ вопросѣ о свободѣ воли Соловьевъ сначала стоялъ на почвѣ философіи Канта, т. е. приписывалъ человѣку свободу лишь поскольку онъ принадлежитъ къ трансцендентному міру; въ «Оправданіи добра» Соловьевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Бл. Августина, т. е. признаетъ нѣкоторую свободу и въ феноменальномъ мірѣ, а именно, свободу выбора зла. но не свободу выбора добра, къ которому человѣкъ опредѣляется благодатью. Независимо отъ этого метафизическаго рѣшенія вопроса о свободѣ, Соловьевъ признаетъ за человѣкомъ нравственную свободу, какъ фактъ психическаго и моральнаго міра.

Взгляды Соловьева на нравственность тѣсно связаны съ его религіознымъ міропониманіемъ, но эти взгляды сложились не сразу, въ нихъ мы можемъ различить нѣсколько наслоеній.

Нравственный міръ можетъ быть построенъ на двухъ устояхъ: на человѣкѣ или же на принципѣ, превышающемъ человѣка. Соловьеву было совершенно ясно, что разсматривать человѣка какъ безусловное начало немыслимо, и изъ человѣка и на немъ можно построить лишь ложную нравственную систему. Земная этика его не привлекала, и фактъ смерти, дѣлающей безплодной человѣческую дѣятельность, казался ему достаточнымъ опроверженіемъ всякаго эвдаймонизма, независимо отъ того, видитъ ли онъ цѣль жизни въ наслажденіи или же въ пользѣ наибольшаго количества людей (утилитаризмъ). Критику эвдаймонистическихъ теорій мы находимъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ «Оправданіи добра»; въ послѣднемъ сочиненіи Соловьеву пришлось добавить нѣсколько замѣчаній относительно новѣйшихъ попытокъ обоснованія земной этики, напр., ницшеанства. Онъ ясно видѣлъ, что новыя обоснованія этики, — индивидуализмъ Ницше и коллективизмъ соціалистовъ, въ сущности представляютъ лишь

новыя формы стараго эвдаймонистическаго ученія Аристиппа и Эпикура. Двойная мораль Ницше въ сущности представляетъ лишь отрицаніе морали, и это отрицаніе казалось Соловьеву особенно отвратительнымъ еще потому, что оно было сопряжено съ яростнымъ нападеніемъ на Христа и его ученіе.

Соловьевъ легко и рано понялъ невозможность построить ученіе о нравственности на почвѣ антропологической, на возведеніи человѣка на степень безусловнаго начала; большого труда стоило Соловьеву пережить и возвыситься надъ Кантомъ и Шопенгауэромъ. Своеобразное ученіе Канта представляетъ переходъ отъ земной этики къ небесной, оно, повидимому, соединяетъ достоинства обоихъ ученій; реальность и общедоступность антропологическаго принципа и въ то же время возвышенность и незыблемость принципа трансцендентнаго; попытка распредѣленія началъ феноменальнаго и трансцендентнаго, опредѣлившая философскую мысль болѣе чѣмъ на сто лѣтъ впередъ, окончилась, однако, неудачей. Сложная постройка Канта распадается сама собой, несмотря на всѣ старанія замазать щели и подвести новыя части фундамента. Въ 1894-мъ году Соловьевъ совершенно отчетливо высказалъ, что̀ его отдѣляетъ отъ Канта и въ чемъ онъ видитъ значеніе его. Когда Соловьевъ писалъ «Оправданіе добра», онъ стоялъ на почвѣ, ничего общаго съ Кантомъ не имѣющей, хотя это не мѣшало ему съ благодарностью относиться къ своему учителю, которому онъ поклонялся довольно долгое время. Въ статьѣ, напечатанной въ 1894 г. въ энциклопедическомъ словарѣ, читатели найдутъ превосходную оцѣнку какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ сторонъ философіи Канта. Приведемъ существенное содержаніе этой статьи. Кантъ, говоритъ Соловьевъ, утвердилъ безусловный примат практическаго разума или нравственной воли,

какъ предваряющаго условія должной дѣйствительности, онъ далъ безукоризненныя и окончательныя формулы нравственнаго принципа и создалъ чистую или формальную этику, какъ науку, столь же достовѣрную, какъ чистая метафизика. Но рядомъ съ этими великими заслугами мы встрѣчаемся у Канта съ столь же великими недостатками. Кантъ различаетъ трансцендентальный субъектъ отъ эмпирическаго, но такъ мало останавливается на этомъ различеніи, что оно совсѣмъ у него пропадаетъ среди безмѣрнаго множества схоластическихъ и ни къ чему ненужныхъ дистинкцій и терминовъ—пропадаетъ настолько, что многіе позднѣйшіе толкователи и критики неумышленно смѣшиваютъ двухъ субъектовъ,—идеализму Канта придаютъ характеръ эмпирико-психологическій и тѣмъ превращаютъ всю критическую философію въ сплошной абсурдъ. Только черезъ надлежащее развитіе идеи о трансцендентальномъ субъектѣ основная мысль Канта, что всѣ познаваемые нами предметы или явленія суть представленія или мысли ума, можетъ получить свой истинный разумный смыслъ — иначе она сама себя разрушаетъ. Если все, что я могу знать—всѣ предметы и явленія—суть только мои представленія, т. е. существуютъ лишь поскольку я ихъ мыслю, то и самъ я существую лишь въ своемъ собственномъ представленіи, или поскольку актуально мыслю о самомъ себѣ; а въ такомъ случаѣ все ученіе Канта о трансцендентальномъ единствѣ сознанія необходимо оказывается простымъ petitio principio. Во избѣжаніе этого необходимо рѣшительно различать актуальное сознаніе (эмпирическаго) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышленіе, которое никакъ не можетъ служить основаніемъ ни для его собственнаго, ни для чужого бытія,—отъ трансцендентальнаго субъекта, или пребывающаго и универсальнаго ума, котораго мышле-

ніе, своими всеобщими и необходимыми формами, и категоріями, создаетъ и опредѣляетъ всѣ предметы и явленія (а слѣдовательно, и меня самого, какъ явленіе) совершенно независимо отъ моихъ или чьихъ бы то ни было психологическихъ состояній. Весь познаваемый міръ явленій есть только представленіе, притомъ онъ есть представленіе моего ума, поскольку мой умъ совпадаетъ съ умомъ трансцендентальнымъ (т. е. формально всегда, матеріально же—при извѣстныхъ условіяхъ); но этотъ же самый міръ, нисколько не переставая быть представленіемъ (именно, трансцендентальнаго субъекта), получаетъ значеніе внѣшняго независимаго бытія для меня (какъ субъекта эмпирическаго), поскольку я нахожу и утверждаю себя какъ одно изъ явленій этого міра. Если въ области этической я, какъ практическій разумъ, представляю собою самозаконнаго создателя нравственнаго порядка, и я же, какъ чувственное и злое существо, долженъ подчиняться этому нравственному порядку, какъ внѣшнему мнѣ закону,—то соотвѣтственнымъ образомъ и въ сферѣ познанія я, какъ чистый разумъ (т. е. поскольку этотъ разумъ во мнѣ дѣйствуетъ или черезъ меня проявляется), создаю, по присущимъ мнѣ формамъ и категоріямъ весь міръ явленій, и я же, въ качествѣ эмпирическаго субъекта входя въ составъ этого міра, подчиняюсь его законамъ, или естественному ходу вещей, какъ внѣшнимъ и необходимымъ условіямъ моего собственнаго бытія. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ (въ принципѣ) предполагаемая Кантомъ бездна между нравственнымъ міромъ и физическимъ. Между обоими, т. е., точнѣе, между положеніемъ человѣка въ томъ и другомъ—оказывается не только соотвѣтствіе, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическимъ умомъ только формально, точно также какъ нравственное добро существуетъ для эмпирической, гетерономной воли

только въ формѣ долга. Міръ явленій тяготѣетъ надъ эмпирическимъ умомъ какъ нѣчто внѣшнее и непроницаемое, подобно тому, какъ нравственный порядокъ представляется гетерономной волѣ, какъ внѣшній и тягостный законъ. Слѣдовательно, для дѣйствительнаго познанія истины, какъ и для дѣйствительнаго нравственнаго усовершенствованія, намъ необходимо однородное преобразованіе: умъ эмпирическій долженъ усвоить зиждительную силу ума трансцендентальнаго, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сдѣлать добро предметомъ собственнаго безкорыстнаго стремленія. Это двоякое преобразованіе должно быть, очевидно, нашимъ собственнымъ дѣломъ, т. е. исходить изъ нашей воли, ставящей себѣ истину и добро, какъ безусловную цѣль».

Изъ приведеннаго видно, что Соловьевъ желаетъ преобразовать систему Канта въ такомъ духѣ, который приблизилъ бы его къ Платону, иначе говоря, Соловьевъ не только отказался отъ земной этики, но и отъ той, которая, стоя на землѣ, старается достичь безусловнаго; онъ, наоборотъ, исходя изъ безусловнаго, хочетъ достичь земли.

Этику Шопенгауэра Соловьевъ пережилъ въ томъ смыслѣ, что принципу Шопенгауэра, имѣющему общее значеніе,—жалости—онъ придалъ частичное значеніе, т. е. призналъ жалость однимъ изъ трехъ началъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ міру и Богу.

Теологическіе взгляды Вл. Соловьева.

Теологіи Вл. Соловьева мы коснемся лишь коротко и заимствуемъ главное содержаніе его воззрѣній изъ «La Russie et l'église universelle», какъ наиболѣе зрѣлаго и краткаго изложенія.

Характеръ положительнаго единства, въ отличіе отъ отрицательнаго или того, что у Гегеля называлось дурной безконечностью, принадлежитъ всему, что абсолютно или должно быть мыслимо какъ абсолютное; этотъ характеръ единства присущъ Богу, въ идеѣ присущъ человѣческому разуму, долженствующему охватить все существующее, и вселенской церкви, объединяющей въ живое цѣлое человѣчество и весь міръ. Это единство, въ примѣненіи къ истинѣ, нужно понимать въ томъ смыслѣ, что не можетъ быть двухъ противоположныхъ истинъ, но единая истина, именно въ силу своего единства, не заключаетъ въ себѣ ограниченности, произвола и исключенія, а должна содержать въ себѣ въ формѣ логической системы основы всего существующаго; точно также и истинная церковь должна содержать въ реальной системѣ всю полноту нашего бытія, должна опредѣлять всѣ наши обязанности, отвѣчать на всѣ запросы рода человѣческаго. Въ церкви мы должны видѣть не только отраженіе имманентной полноты Божественнаго бытія, но также и средство къ соединенію всего бытія человѣка съ полнотою Божественной жизни.

Когда мы живому существу приписываемъ бытіе, то

вмѣстѣ съ тѣмъ мы по необходимости приписываемъ ему *единство, двойственность* и *тріединство*. Единство, поскольку мы говоримъ о бытіи, двойственность, потому что мы не можемъ существу приписать бытіе, не приписавъ ему въ то же время *опредѣленной объективности*. Итакъ, двѣ первоначальныя категоріи всякаго существа суть: бытіе его какъ *реальнаго субъекта* и его *объективная сущность или идея* (sa raison d'être). Но въ каждомъ живомъ существѣ есть и *тріединство:* реальный *субъектъ* тремя различными способами связанъ со своею объективною сущностью: во-первыхъ, онъ ею обладаетъ въ силу самого бытія какъ внутреннею субстанціей, во-вторыхъ — въ силу *дѣйствія*, которое является необходимымъ обнаруженіемъ субстанціи; и въ третьихъ, онъ ею обладаетъ въ чувствѣ *наслажденія* своимъ бытіемъ и дѣятельностью. Присутствіе этихъ трехъ видовъ бытія, если не одновременное, то послѣдовательное, совершенно необходимо мыслится въ идеѣ живого существа. Въ природѣ, въ конечныхъ существахъ эти три вида полнаго бытія не встрѣчаются въ чистотѣ; положительный ихъ характеръ нарушается извѣстными ограниченіями и отрицаніями. Бытіе не принадлежитъ конечному существу какъ фактъ *безусловный* и *первоначальный*, ибо оно зависитъ отъ внѣшней причины; точно также и дѣйствіе твари не служитъ чистымъ выраженіемъ его внутренней природы, а всегда зависитъ отъ внѣшнихъ условій; наконецъ, и самочувствіе твари не зависитъ ни относительно количества, ни относительно качества и продолжительности отъ нея самой. Итакъ, конечное существо постоянно нуждается во внѣшнемъ дополненіи, т. е. никогда не имѣетъ основанія своего бытія въ самомъ себѣ; такимъ образомъ, оправданіе его бытія заключается въ безусловномъ бытіи или Богѣ. Но, утверждая бытіе Бога, мы по необ-

ходимости должны приписать и Ему перечисленныя три категоріи, опредѣляющія бытіе, устраняя при этомъ изъ понятія бытія все то, что въ немъ случайно. Такимъ образомъ, бытіе Бога есть фактъ первичный и несводимый ни къ чему иному. Реальность Бога чисто внутренняя, Онъ есть *безусловная субстанція*. Дѣйствія Бога, не будучи опредѣлены внѣшними причинами, представляютъ чистое и полное воспроизведеніе собственнаго бытія единой субстанціи; это дѣйствіе Бога существуетъ изъ вѣка, есть чистая актуальность. Богъ въ качествѣ абсолютнаго бытія не можетъ имѣть ничего внѣ себя, своимъ внутреннимъ дѣйствіемъ онъ проявляетъ лишь свое же внутреннее содержаніе, различая его отъ себя, какъ существа. Путемъ внутренняго дѣйствія Богъ достигаетъ наслажденія самимъ собою, своею безусловной сущностью, поскольку она не только существуетъ, но и проявилась. Эти три акта или состоянія, или же отношенія, суть нераздѣльныя и въ то же самое время тожественныя выраженія всего Божества. Не будучи раздѣльными частями безусловной субстанціи, эти три акта не могутъ быть тремя постепенными фазами Божественнаго существованія. Идея части предполагаетъ пространство, идея ступени развитія предполагаетъ время; устраняя изъ Божественнаго бытія представленіе пространства и времени, приходится предположить въ безусловномъ единствѣ три относительно различныхъ и вѣчныхъ субъекта или три ипостаси, изъ коихъ второй, непосредственно порождаясь первымъ, есть прямой образъ ипостаси его, выражаетъ своей дѣйствительностью существенное содержаніе перваго, служитъ ему вѣчнымъ выраженіемъ или словомъ, а третій, исходя изъ перваго, какъ уже имѣющаго свое проявленіе во второмъ, утверждаетъ его какъ выраженнаго или въ его выраженіи. Обозначеніе трехъ ипостасей именами Отца, Сына и Святого Духа вовсе

не представляетъ метафоры, а выражаетъ собою дѣйствительную полноту Божественнаго содержанія. Каждый изъ нихъ есть истинный Богъ, но именно потому, что каждый нераздѣленъ съ двумя другими. Богъ Отецъ по самому существу своему не можетъ быть безъ Слова, Его выражающаго, и безъ Духа, Его утверждающаго. Такимъ образомъ, общая идея тріединства Божія есть настолько же истина умозрительнаго разума, сколько и откровенія. Итакъ, исходя изъ аксіомы бытія Бога, мы различили въ Богѣ тріединый субъектъ, предполагаемый полнотой бытія и объективную сущность или абсолютную субстанцію, которой тріединый субъектъ владѣетъ въ трехъ различныхъ отношеніяхъ,—въ первичномъ или чистомъ актѣ, во вторичномъ актѣ или въ проявленіи и въ наслажденіи самимъ собою. Теперь необходимо опредѣлить и назвать самую *безусловную объективность*, единую субстанцію божественной Троицы. Эта единая субстанція есть всеединство (tout dans l'unité), это абсолютное единство есть мудрость, Софія Божества. Это «все», въ противоположность Богу, какъ безусловно единому, есть множественность, но множественность, какъ содержаніе безусловно единаго, какъ осиленная единымъ, какъ сведенная къ единству. Множественность, сведенная къ единству, есть цѣлое, живой организмъ; въ вѣчномъ Богѣ и это объединеніе множественности вѣчно; однако, если вѣчное *актуальное* состояніе абсолютной субстанціи есть бытіе всего въ единствѣ, то, напротивъ, потенціальное состояніе ея, внѣ Бога, есть бытіе всего въ раздѣленіи. Это—не опредѣленная множественность, хаосъ грековъ (ἄπειρον). Эта антитеза божественнаго бытія изъ вѣка подчинена, низведена къ состоянію простой возможности первымъ актомъ Божественнаго бытія. Абсолютная субстанція принадлежитъ фактически Богу; онъ вѣченъ и единъ и этого одного достаточно, чтобы хаосъ

не было; но этого недостаточно самому Богу, который есть не только бытіе, но и совершенное бытіе. Недостаточно утверждать бытіе Бога, нужно сказать, почему Онъ существуетъ; Богъ не можетъ довольствоваться тѣмъ, чтобы фактически быть сильнѣе хаоса, онъ долженъ быть сильнѣйшимъ и по праву, и, чтобы имѣть право побѣды надъ хаосомъ, Богъ долженъ быть *истиннѣе его*. Онъ проявляетъ свою истину тѣмъ, что противопоставляетъ хаосу не только актъ всемогущества, но и основаніе акта или *идею*. Сильный Богъ долженъ быть въ то же время истиннымъ Богомъ, т. е. верховнымъ разумомъ. Претензіямъ хаоса Онъ долженъ противопоставить не только чистое и простое бытіе свое, но и цѣльную систему идей, основаній или вѣчныхъ истинъ, изъ которыхъ каждая, связанная съ другими неразрывной логической связью, представляетъ побѣду опредѣленнаго единства надъ анархической множественностью, надъ дурною безконечностью. Но побѣды разума надъ ирраціональнымъ принципомъ недостаточно для Бога. Ему необходима возможность охватить въ своемъ единствѣ противный ему принципъ, явить себя высшимъ по отношенію къ нему не только въ смыслѣ истины и справедливости, но и въ смыслѣ *добра;* Богъ даруетъ хаосу больше того, что онъ заслуживаетъ, давая ему возможность участвовать въ полнотѣ безусловнаго бытія и показывая превосходство Божественной полноты надъ пустой множественностью дурной безконечности. Итакъ, внутреннее проявленіе вѣчной субстанціи и существенной мудрости, Софіи, по отношенію къ хаосу трояко: она, во-первыхъ, актомъ всемогущества подавляетъ принципъ, ей противоположный; во-вторыхъ, идеей или основою исключаетъ хаосъ изъ истиннаго бытія, показавъ ложность хаоса; въ третьихъ, актомъ милости, благодати проникаетъ хаосъ и свободно возвращаетъ его къ единству. Итакъ,

Софія или мудрость Божія постоянно вызываетъ къ бытію безчисленное множество возможностей изъ нѣдръ внѣ-божественнаго существованія, и вновь поглощаетъ ихъ во всемогуществѣ, истинѣ и благодати Божіей. Однако, ежели всемогущество и истина Бога могутъ довольствоваться тѣмъ, чтобы Богъ былъ всѣмъ, то благость Его требуетъ, чтобы «все стало Богомъ». Богъ хочетъ, чтобы внѣ его была природа, которая постепенно стала бы тѣмъ, чѣмъ Онъ есть въ вѣчности—т. е. абсолютнымъ всеединствомъ. Чтобы достичь этого, чтобы вступить съ Богомъ въ свободный и взаимный союзъ, для этого природа должна быть отдѣлена отъ Бога и въ то же время соединена съ Нимъ, отдѣлена реальною своею основою, которую представляетъ земля, и соединена идеальною вершиною, которая есть *человѣкъ*. Итакъ, Богъ удѣляетъ хаосу свободу, и такимъ путемъ міръ возникаетъ изъ небытія; но это внѣ-божественное бытіе есть не что иное, какъ божество, переставленное или обратное (transposé ou renversé) и, дѣйствительно, природа находится внѣ Бога благодаря формамъ *протяженія, времени и механической причинности*. Эти три условія не представляютъ собой ничего реальнаго и положительнаго, они имѣютъ лишь отрицательный характеръ и служатъ выраженіемъ перестановки божественнаго бытія въ его главнѣйшихъ категоріяхъ. Мы различили въ Богѣ: 1) его абсолютную объективность или сущность, которая есть все въ нераздѣльномъ единствѣ; 2) его субъективность или внутреннее бытіе, представленное тремя ипостасями, и 3) его свободную относительность, выраженную Божественною мудростью и твореніемъ. Общій характеръ Божественнаго бытія въ этихъ трехъ категоріяхъ—его *автономія* или полное отсутствіе внѣшняго принужденія. Три вышеупомянутыя категоріи суть лишь различныя выраженія его автономіи. Въ природѣ, т. е. въ обратномъ

изображеніи (image renversée) Божества, мы находимъ три соотвѣтственныхъ *гетерономныхъ* категоріи: пространство, время и механическая причинность. Пространство—это законъ раздѣленія, время—законъ разъединенія (disjonction), механическая причинность — это законъ чисто внѣшняго и случайнаго отношенія явленій. Итакъ, всѣ три категоріи выражаютъ стремленіе — усиліе къ раздробленію и расчлененію мірового тѣла,—въ этомъ и состоитъ истинная тенденція природы хаоса. Но стремленіе предполагаетъ волю, а воля—душу, и эта *душа міра* представляетъ прямую антитезу мудрости Бога. Душа міра есть тварь и притомъ первая изъ всѣхъ тварей, materia prima и субстратъ сотвореннаго міра. Нашъ міръ есть только обратное изображеніе, иллюзорное представленіе полноты Божества, но и для этого иллюзорнаго существованія необходимъ субъектъ, который съ ложной точки зрѣнія производитъ въ себѣ извращенный образъ истины. Душа міра, будущая потенціальная мать міра, существующая внѣ Бога, соотвѣтствуетъ, какъ идеальное дополненіе, вѣчно актуальному Отцу тріединаго Бога. Міровая душа имѣетъ двойственный характеръ, она можетъ становиться на ложную точку хаоса, но въ то же время она можетъ и преклониться передъ Богомъ, свободно примкнуть къ Логосу, привести къ единству все сотворенное и отожествиться съ Премудростью Божіей. Будучи влекома слѣпыми силами въ различныя стороны, раздроблена на безчисленное множество атомовъ, міровая душа испытываетъ смутное, но глубокое желаніе единства. Это желаніе привлекаетъ дѣйствіе Логоса, которое первоначально проявляется въ неопредѣленной идеѣ единаго и недѣлимаго міра. Это идеальное единство принимаетъ форму безпредѣльнаго пространства или *безконечности;* но внѣшняя безконечность не удовлетворяетъ *міровую*

душу, она желаетъ внутренней цѣлости, полноты, исключающей простую неопредѣленную преемственность событій, и Логосъ, отвѣчая желанію міровой души, создаетъ отблескъ высшаго тріединства въ трехъ формахъ неопредѣленной продолжительности,—въ формѣ прошедшаго, настоящаго и будущаго времени. Такимъ же образомъ Логосъ, на основѣ механической причинности, обнаруживаетъ всеединство въ законѣ всемірнаго тяготѣнія, дабы внутренняя сила соединила разрозненныя частицы хаоса и создала бы единое компактное тѣло, первую матеріализацію міровой души, первую основу для дѣйствія Премудрости Божіей.

Первая ѵпостась Троицы, Богъ Отецъ, воздержался отъ воздѣйствія на хаосъ и это было причиною творенія; для того, чтобы имѣть возможность опредѣлить сферу воздѣйствія Божества на хаосъ, мы должны разсмотрѣть отношеніе двухъ другихъ ѵпостасей на хаосъ; здѣсь мы имѣемъ: 1) воздѣйствіе Логоса, который создаетъ міръ идей или интеллигентный міръ, т. е. сферу чистыхъ умовъ, объективныхъ идей и божественныхъ помысловъ, и 2) систему воздѣйствій Св. Духа, болѣе конкретныхъ, живыхъ и субъективныхъ, составляющихъ сферу чистыхъ духовъ или ангеловъ Сфера Отца—это абсолютный свѣтъ, сфера Логоса—это проявившійся свѣтъ, отраженный на поверхности внѣшнихъ предметовъ, сфера Св. Духа—это лучъ свѣта, преломленный въ природной средѣ. Чистые умы, составляющіе міръ идей, представляютъ собой существа чисто созерцательныя, безстрастныя и неподвижныя. Ангелы имѣютъ болѣе конкретное и полное бытіе, имъ доступны состоянія аффективныя и волевыя, они обладаютъ движеніемъ и свободою. Но свобода ихъ различна отъ свободы человѣка и гораздо болѣе полная. Они могутъ признать себя за и противъ Бога, но именно, въ силу полноты ихъ свободы, они исчерпы-

ваютъ ее въ одномъ рѣшительномъ дѣйствіи. Ангелъ, рѣшившійся возстать противъ Божества, не можетъ болѣе измѣнить своего рѣшенія. Эта враждебность Богу, не могущая имѣть мотивовъ въ самомъ Божествѣ, есть актъ чистый и простой, поэтому онъ неизмѣненъ, вѣченъ. Падшій ангелъ, отвергнувшій Бога, имѣетъ поле дѣйствія въ міровой душѣ, началѣ двойственномъ, находящемся какъ бы по серединѣ между Богомъ и враждебнымъ Ему началомъ. Міръ идей и міръ низшій или природы, созданы вмѣстѣ всеединымъ началомъ. Соединеніе этихъ двухъ міровъ, поставленное въ принципѣ какъ основа творенія, составляетъ *космогонический* процессъ и въ результатѣ имѣетъ полное осуществленіе всеединства, царства Божія. Богъ не сразу создалъ различныя проявленія физической жизни. Онъ лишь съ самаго начала опредѣлилъ и направилъ продуктивную силу природнаго начала, міровой души. Самый процессъ представляетъ собой, сообразно двойственной природѣ міровой души, борьбу двухъ началъ—неба и земли, Бога и дьявола. Космическая исторія представляетъ собою медленные и трудные роды; Библія, философія и наука въ одинаковой мѣрѣ утверждаютъ, что въ этомъ процессѣ было нѣсколько ступеней. Главнѣйшихъ ступеней въ этомъ процессѣ соединенія съ Богомъ можно отмѣтить три: 1) всемірное тяготѣніе, создающее тѣло міра или механическое единство, первое проявленіе космическаго альтруизма; 2) эѳиръ, охватывающій космическое тѣло, создающій *динамическое* единство, реализованное въ свѣтѣ, электричествѣ и другихъ невѣсомыхъ; характеръ этого агента—чистый альтруизмъ; 3) живая душа, создающая органическое единство, проявляющаяся въ живыхъ существахъ, главнымъ образомъ, въ человѣкѣ. Только въ человѣкѣ тварь соединяется совершеннымъ образомъ съ Богомъ, т. е. свободно и взаимно; премудрость Бога

только въ человѣкѣ, а не въ ангелахъ, находитъ усладу, ибо ограниченный и условный характеръ человѣческой свободы дозволяетъ человѣку сохранять и проявлять постоянную свободу выбора и оставаться, даже послѣ паденія, сотрудникомъ Божества. Смыслъ существованія человѣка—это внутреннее и свободное объединеніе земной силы и божественнаго дѣйствія, души и Логоса и, во-вторыхъ, свободное соединеніе внѣбожественнаго начала съ всеединымъ сущимъ. И это соединеніе въ человѣкѣ земного и божественнаго должно быть двоякимъ: во-первыхъ, въ индивидуальномъ человѣкѣ въ лицѣ, и, во-вторыхъ, въ коллективномъ или въ человѣчествѣ. Въ индивидуумѣ, который представляетъ соединеніе Логоса—разума и земного начала—тѣла, должно начаться это соединеніе съ внѣшняго раздѣленія; чтобы познать свое единство, человѣкъ долженъ различать въ себѣ субъекта познанія и дѣйствія (мужчина) отъ себя, какъ объекта познанія и страданія (женщина). Итакъ, для человѣка противоположность Логоса и земного начала представляется въ различеніи половъ. Сущность человѣка представлена въ полнотѣ въ каждомъ индивидуальномъ человѣкѣ, но для актуальнаго осуществленія того, что потенціально заключено въ человѣкѣ, необходимо коллективное человѣчество, въ которомъ и можетъ совершиться всеобщая интеграція всего внѣбожественнаго бытія. Существенное единство человѣческаго бытія въ мужчинѣ, женщинѣ и въ обществѣ опредѣляетъ невидимое единство божественнаго воплощенія въ человѣчествѣ. Мужчина уже потенціально содержитъ въ себѣ всю сущность человѣка; для актуальности ея ему необходимо: 1) раздвоиться или объективировать свое матеріальное бытіе въ женщинѣ, 2) размножиться или объективировать универсальность своего разумнаго бытія во множествѣ индивидуумовъ,

т. е. въ человѣческомъ обществѣ. Въ сущности, мы имѣемъ дѣло только съ одной формой человѣческаго бытія, ибо женщина есть только дополненіе мужчины, а общество—его распространеніе. И соединеніе человѣчества съ Богомъ, будучи по необходимости троякимъ, въ сущности создаетъ только одно существо, Богочеловѣка, воплощеніе Логоса, центральное проявленіе котораго, притомъ вполнѣ личное, и есть Христосъ, а женское дополненіе его—Св. Дѣва, всемірное распространеніе—церковь. Церковь соединена съ Богомъ не непосредственно, а благодаря воплощенію Христа; только Христосъ есть поистинѣ Богочеловѣкъ, человѣкъ, непосредственно соединившійся съ Божествомъ. Такимъ образомъ Соловьевъ подошелъ къ центру христіанской религіи. Съ изложенными взглядами мы встрѣчаемся и въ другихъ сочиненіяхъ Вл. Соловьева, такъ, напримѣръ, въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“. Они напоминаютъ гностическіе взгляды и представляютъ тѣсную связь теологіи и метафизики. Въ нихъ заключается попытка раціонализировать христіанскую догматику. Эти же взгляды проведены и въ «Оправданіи добра», только въ послѣднемъ сочиненіи они лишены спеціально теологическаго характера.

Метафизическіе взгляды Вл. Соловьева.

Къ метафизикѣ Вл. Соловьевъ относилъ три вопроса, а именно: о Богѣ, о безсмертіи души и о свободѣ. Изъ этихъ трехъ вопросовъ только послѣдній сколько-нибудь подробно разсмотрѣнъ нашимъ авторомъ. Существованіе Бога для Вл. Соловьева было аксіомой вѣры, непосредственнымъ содержаніемъ ощущенія; безсмертіе ему представлялось концомъ историческаго процесса. Хотя оба положенія тѣснѣйшимъ образомъ связаны со всѣмъ міровоззрѣніемъ Вл. Соловьева, но доказательствъ ихъ мы напрасно стали бы искать въ его сочиненіяхъ.

Вопросъ о свободѣ воли чрезвычайно сложный и важный; отъ его рѣшенія зависитъ то или иное пониманіе проблемъ нравственныхъ и религіозныхъ. Признаніе свободы предполагаетъ совершенно иное пониманіе смысла жизни, чѣмъ отрицаніе свободы.

Сложность вопроса, однако, не мѣшаетъ тому, чтобы возможныя его рѣшенія были представлены въ очень простой схемѣ. Рѣшенія непремѣнно пойдутъ или по пути отрицанія свободы, или по пути признанія ея, или же, наконецъ, по среднему пути признанія частичной свободы и частичной несвободы. Натуралистическому направленію философіи, знающему лишь механику явленій, связанныхъ необходимостью закона причинности, свойственно распространять этотъ законъ и на міръ психическихъ и нравственныхъ явленій: явленія воли подчинены въ такой же мѣрѣ этому общему закону, какъ всѣ явленія; поступки человѣка только степенью

сложности отличаются отъ дѣйствій животныхъ и движеній вещей неорганическаго міра. Если нѣкоторые представители натуралистическаго міросозерцанія и признавали свободу, какъ, напримѣръ, Эпикуръ, то дѣлали они это вопреки своимъ принципамъ, а не въ согласіи съ ними.—Различнымъ направленіямъ философскаго идеализма болѣе свойственна защита свободы, чѣмъ натурализму. Идеализмъ, признающій самостоятельность душевныхъ явленій, можетъ признавать и двоякую закономѣрность, — механическую и психическую (или же одну психическую, какъ дѣлаетъ субъективный идеализмъ); такимъ образомъ получается возможность отрицать примѣнимость понятій механическаго міра къ душевнымъ явленіямъ, а слѣдовательно, и возможность защищать свободу; психологическій детерминизмъ, въ той формѣ, какъ его, напримѣръ, защищали стоики, позволяетъ говорить о свободѣ въ относительномъ смыслѣ.

Вопросъ значительно осложняется въ томъ случаѣ, если изъ области феноменовъ перейти въ область сущаго. Вѣдь натурализмъ и идеализмъ разсматриваютъ человѣка, такъ сказать, въ одной плоскости, какъ существо, принадлежащее одному міру; если при рѣшеніи вопроса о свободѣ принять въ разсчетъ противоположность явленія и сущности, видимости и реальности, тогда получается возможность третьяго, посредствующаго рѣшенія. Если человѣкъ есть звено, соединяющее два міра, если въ природѣ человѣка есть первоначальная двойственность, тогда возможно допустить, что въ немъ соединена свобода съ необходимостью, при чемъ въ зависимости отъ различнаго пониманія отношеній міра трансцендентнаго и феноменальнаго, свободу можно искать или въ томъ, или въ другомъ. Прямую противоположность въ этомъ отношеніи представляютъ Кантъ и бл. Августинъ: первый, приписавъ человѣку умопо-

стигаемый характеръ, считаетъ человѣка свободнымъ лишь постольку, поскольку онъ принадлежитъ къ умопостигаемому міру,—въ феноменальномъ мірѣ мы напрасно стали бы искать свободу; второй, напротивъ, считаетъ человѣка свободнымъ именно потому, что онъ не всецѣло принадлежитъ къ умопостигаемому міру, опредѣляемому божественной благодатью, а проявляетъ свою эмпирическую волю въ дѣйствіяхъ, принадлежащихъ міру явленій. Человѣкъ, по мысли Августина, свободенъ въ злѣ и не свободенъ въ добрѣ; такимъ образомъ, свобода не есть премущество человѣка, а недостатокъ.

Итакъ, натурализмъ ведетъ къ отрицанію свободы, идеализмъ ведетъ къ признанію психологическаго детерминизма, который можетъ показаться защитой свободы лишь по сравненію съ полнымъ ея отрицаніемъ, и, только перенеся вопросъ въ область метафизики, можно говорить о свободѣ человѣка.

БИБЛІОТЕКА В. А. СТАНЕВИЧА

I.

Вл. Соловьеву приходилось часто касаться вопроса о свободѣ воли, но детальнаго его разсмотрѣнія онъ не далъ, откладывая его до разсмотрѣнія метафизическихъ проблемъ. Однако, точка зрѣнія, которую Вл. Соловьевъ сталъ бы защищать въ метафизикѣ, можетъ быть въ извѣстной степени выяснена. На основаніи разрозненныхъ мѣстъ, которыя легко найти въ его сочиненіяхъ, можно довольно точно представить мнѣніе Вл. Соловьева о свободѣ. Въ двухъ сочиненіяхъ—въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ и въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ заключается главный матерьялъ для изображенія мнѣнія нашего философа о свободѣ, при чемъ въ первомъ сочиненіи, содержащемъ изложеніе Кантъ-Шопенгауэровской теоріи и критику ея, разсмотрѣна по пре-

имуществу отрицательная сторона, въ то время, какъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ изложена положительная сторона вопроса. Въ первомъ сочиненіи (глава 8—10) проводится мысль, что на почвѣ эмпиріи вопросъ о свободѣ не можетъ быть рѣшенъ, что это есть вопросъ метафизическій; во второмъ (чтеніе 9—10) дается метафизическое его рѣшеніе. Вопросъ о свободѣ воли нисколько не касается нравственности, ибо для построенія этики совершенно достаточенъ тотъ minimum свободы (ср. т. II, стр. 111), который гарантируется, такъ называемой, «нравственной свободой», соединимой съ детерминизмомъ. Мысль, что вопросъ о свободѣ воли рѣшается въ метафизикѣ и что для этики необходима лишь „нравственная свобода“, была повторена Соловьевымъ безъ всякихъ измѣненій въ его „Оправданіи добра“, а также въ его полемической статьѣ противъ Б. Н. Чичерина; тутъ же мы находимъ и болѣе подробное разъясненіе того, что слѣдуетъ разумѣть подъ нравственной свободой. Метафизическое рѣшеніе, предложенное Вл. Соловьевымъ въ чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ и повторенное съ нѣкоторыми дополненіями въ „Исторіи и будущности теократіи“, состоитъ въ слѣдующемъ: человѣкъ свободенъ въ злѣ и опредѣленъ благодатью къ добру, ибо всякая воля по своей природѣ стремится къ добру. Этотъ взглядъ былъ первоначально высказанъ бл. Августиномъ въ его борьбѣ съ Пелагіемъ. Только въ одномъ пунктѣ Соловьевъ уклоняется отъ бл. Августина: зло, по мнѣнію бл. Августина, есть только отрицаніе, лишеніе, въ то время какъ Вл. Соловьевъ придаетъ злу положительный характеръ, въ согласіи съ Шеллингомъ. Этотъ взглядъ на свободу Вл. Соловьевъ повторилъ въ „Исторіи и будущности теократіи“ и въ „Трехъ разговорахъ“. Любопытно, что одна изъ послѣднихъ работъ Вл. Соловьева,—статья о свободѣ воли въ „Энциклопедическомъ словарѣ“ Эфрона,—содержитъ лишь

историческій обзоръ ученій о свободѣ, но въ ней нѣтъ догматическаго изложенія. Авторъ очень подробно останавливается на ученіи католическихъ писателей о свободѣ (бл. Августина, Молина и Молиноса), но своего не высказываетъ.

Итакъ, разсмотрѣніе матерьяла, содержащагося въ собраніи сочиненій Вл. Соловьева по вопросу о свободѣ воли, показываетъ: во-первыхъ, что Соловьевъ постоянно проводилъ одно и то же воззрѣніе на природу свободы— измѣненія во взглядахъ на нее не имѣли принципіальнаго значенія; во-вторыхъ, что онъ строго разграничивалъ вопросъ о такъ называемой нравственной свободѣ, подлежащей рѣшенію на почвѣ эмпирической, отъ свободы въ метафизическомъ смыслѣ; наконецъ, въ третьихъ, взглядъ Соловьева на метафизическую свободу состоялъ въ томъ, что человѣкъ свободенъ лишь въ злѣ, а не въ добрѣ, причемъ злу приданъ объективный характеръ.

На слѣдующихъ страницахъ мы нѣсколько подробнѣе остановимся на указанныхъ пунктахъ.

II.

Точка зрѣнія Канта на вопросъ о свободѣ была въ болѣе популярной формѣ изложена и пояснена Шопенгауеромъ. Эта точка зрѣнія сводится къ слѣдующему: картина внѣшняго и внутренняго міра образуется благодаря тому, что человѣкъ по необходимости примѣняетъ нѣкоторыя понятія (категоріи), свойственныя его духу, къ содержанію, доставляемому чувствами: такимъ путемъ создается міръ явленій. Безъ примѣненія такихъ (апріорныхъ) понятій явленія не могли бы возникнуть для сознанія человѣка. Одна изъ важнѣйшихъ категорій есть категорія причинности, опредѣляющая порядокъ чередованія явленій. Такъ какъ никакое явле-

ніе не можетъ возникнуть въ сознаніи человѣка безъ примѣненія категоріи причинности, то отсюда ясно, что эта категорія въ мірѣ явленій не допускаетъ изъятій, поэтому совершенно тщетны усилія найти въ немъ свободное дѣйствіе. Необходимость причинности исключаетъ возможность свободы въ мірѣ явленій. Однако, кромѣ міра явленій, существуетъ еще и міръ сущностей, къ которому, очевидно, непримѣнимы категоріи, образующія міръ явленій. Человѣкъ, поскольку онъ есть не только явленіе, а принадлежитъ и міру сущностей, можетъ быть свободнымъ, но эта свобода принадлежитъ только его умопостигаемому характеру и обнаружиться въ дѣйствіяхъ, принадлежащихъ міру явленій, подчиненному закону причинности, не можетъ. Эта точка зрѣнія была пополнена тонкимъ психологическимъ анализомъ моментовъ воли, образующихъ дѣйствіе, представленнымъ А. Шопенгауеромъ.

Вл. Соловьевъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ всецѣло присоединяется къ изложенному взгляду. Въ опытѣ, говоритъ онъ, мы не находимъ свободы и не можемъ найти, такъ какъ въ опытѣ мы имѣемъ только фактъ или явленіе, свобода же воли по самому понятію своему можетъ быть лишь основаніемъ факта. Опытъ показываетъ намъ, что воля въ широкомъ значеніи слова имѣетъ три вида или степени. Во-первыхъ, *инстинктивное хотѣніе* (т.-е. слѣпое стремленіе), во-вторыхъ, *желаніе* и, въ третьихъ, *актъ рѣшенія*. Совершенно очевидно, что слѣпое хотѣніе не можетъ быть свободнымъ, такъ какъ оно лишено сознательности. Но и желаніе не можетъ быть свободнымъ: желаніе связано съ представленіемъ предмета. Человѣкъ можетъ рѣшиться не исполнить своего желанія, но онъ не можетъ не желать того, чего желаетъ. Въ желаніи такъ же мало свободы, какъ и въ инстинктивномъ хотѣніи. Итакъ, свобода, если она существуетъ, можетъ относиться только къ рѣшенію или вы-

бору. Человѣкъ, безъ сомнѣнія, можетъ не переводить своихъ желаній или хотѣній въ дѣйствія, при чемъ имъ будутъ въ такомъ случаѣ руководить мотивы идеальнаго характера. Свобода выбора сводится, такимъ образомъ, къ возможности подчинить свою низшую природу высшей, свою чувственность—разуму. Возможность выбора есть фактъ несомнѣнный, но не подчиняется ли, въ такомъ случаѣ, самый разумъ необходимой для него силѣ?

Причинность, проявляющаяся въ дѣйствіяхъ, бываетъ трехъ родовъ, сообразно различіямъ существъ—растеній, животныхъ и человѣка: растеніямъ мы можемъ приписать слѣпое стремленіе, животнымъ—желанія и лишь человѣку—актъ рѣшенія. Различіе въ причинности, соотвѣтствующее различіямъ существъ, не можетъ превратить, однако, причинность въ произволъ или свободу; мотивы, опредѣляющіе выборъ человѣка, составляютъ такую же необходимую причину его дѣйствій, какъ механическій ударъ для тѣла. Свобода выбора опредѣляется не фактомъ желаній, а принципомъ или идеей, поэтому выборъ не свободенъ, если подъ свободой разумѣть отсутствіе мотива, и свободенъ лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ можетъ предпочесть идеальный мотивъ чувственному и, вопреки желаній и хотѣній, избрать отвлеченный принципъ. Но избраніе того или другого мотива зависитъ отъ характера человѣка. Человѣкъ дѣйствуетъ, какъ хочетъ, но хочетъ онъ согласно тому, каковъ онъ есть, т.-е., каковъ его характеръ.

Итакъ, въ опытѣ мы не находимъ свободы, но этимъ вопросъ не рѣшается: если наши дѣйствія опредѣляются нашимъ характеромъ,—ибо другой факторъ—мотивы—самъ получаетъ опредѣляющее значеніе соотвѣтственно характеру,—то возникаетъ вопросъ, чѣмъ опредѣляется самый характеръ? Этотъ вопросъ рѣшается лишь путемъ умозрѣнія. Человѣкъ есть явленіе, но въ то же время и бытіе въ себѣ; онъ, какъ явленіе, подчи-

нень закону причинности, но отсюда еще ничего не слѣдуетъ по отношенію къ нему, какъ существу въ себѣ. Подъ свободой разумѣется способность начинать собой извѣстное состояніе. Свобода въ этомъ смыслѣ есть чисто трансцендентальная идея, и предметъ ея не данъ въ опытѣ. Одно и то же дѣйствіе по отношенію къ умопостигаемой причинѣ можетъ разсматриваться какъ свободное, по отношенію же къ явленіямъ оно подлежитъ необходимости природы. Различіе умопостигаемаго характера отъ эмпирическаго даетъ возможность утверждать, что человѣкъ, какъ существо по себѣ, есть самостоятельное начало своихъ дѣйствій.

Все вышеизложенное представляетъ точное воспроизведеніе мыслей Канта и Шопенгауэра; эти мысли Вл. Соловьевъ считаетъ вполнѣ правильными, но дѣлаетъ къ нимъ слѣдующую оговорку.

Во-первыхъ, если мой умопостигаемый характеръ есть причина моихъ дѣйствій, то отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ не опредѣляется какими-либо неэмпирическими условіями. Онъ можетъ быть подчиненъ закону міра умопостигаемаго, т.-е. быть несвободнымъ, какъ несвободенъ и эмпирическій характеръ. Въ такомъ случаѣ воля, хотя и опредѣлялась бы различными причинами, но въ обоихъ случаяхъ была бы несвободною. Ученіе Канта допускаетъ лишь возможность относительной свободы, т.-е. человѣкъ свободенъ лишь отъ внѣшней необходимости явленій. Кантъ не даетъ никакого отвѣта на вопросъ объ опредѣленіи умопостигаемаго характера; онъ и неразрѣшимъ съ точки зрѣнія эмпирической и раціоналистической, а лишь съ точки зрѣнія мистической.

Во-вторыхъ, рѣшеніе этого вопроса для этики не существенно, ибо для того, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ нравственно, нѣтъ необходимости, чтобы онъ былъ свободенъ, т.-е. чтобы его воля не опредѣлялась никакими мотивами; достаточно, чтобы онъ былъ свободенъ въ томъ

смыслѣ, что его воля можетъ опредѣляться идеальными мотивами. Свобода человѣка въ послѣднемъ смыслѣ есть внутреннее субъективное условіе нравственной дѣятельности.

Въ-третьихъ, Соловьевъ указываетъ, что ближайшимъ образомъ вопросъ о свободѣ воли есть вопросъ объ отношеніи человѣка къ Богу. Вопросъ о свободѣ въ точномъ выраженіи сводится къ слѣдующему: есть-ли человѣкъ причина, внутреннее начало своихъ дѣйствій или же онъ въ нихъ опредѣляется чѣмъ-нибудь посторонним. Дѣйствительно, свободнымъ онъ можетъ быть признанъ только въ томъ случаѣ, если онъ въ своемъ внутреннемъ бытіи или волѣ не опредѣляется всецѣло ни природою, ни Богомъ. Такимъ образомъ, окончательное разрѣшеніе вопроса о свободѣ зависитъ отъ того, какія отношенія должны мы предположить между человѣкомъ и Божествомъ; слѣдовательно, рѣшеніе вопроса переносится въ область метафизики и теологіи.

Изъ всего сказаннаго вытекаетъ, что Кантова философія подготовила допустимость признанія свободы, но оставила открытымъ самый существенный вопросъ, не опредѣляется ли воля человѣка принципомъ, который въ опытѣ найденъ быть не можетъ.

Прежде чѣмъ разсмотрѣть рѣшеніе этого вопроса у Соловьева, приведемъ двѣ выписки изъ его отвѣта Б. Н. Чичерину (Мнимая критика), написаннаго въ 1897 году. Эти двѣ цитаты покажутъ, что и подъ конецъ жизни Соловьевъ въ существенномъ держался того же взгляда на свободу, который имъ былъ высказанъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. Здѣсь мы читаемъ, во-первыхъ: „Свобода воли можетъ быть понимаема въ собственномъ или безусловномъ смыслѣ, какъ чистый произволъ или абсолютное самоопредѣленіе. Это—вопросъ метафизическій, не касающійся этики. Этика имѣетъ дѣло лишь съ относительной свободой, не исключающей не-

обходимости вообще, а лишь тотъ или другой видъ необходимости. Все высшее или болѣе совершенное уже самымъ существованіемъ своимъ предполагаетъ нѣкоторое освобожденіе отъ низшаго, или, точнѣе, отъ исключительнаго господства низшаго. Такъ, присущая живымъ или одушевленнымъ тварямъ способность опредѣляться къ дѣйствію посредствомъ мотивовъ есть освобожденіе отъ исключительной подчиненности вещественнымъ толчкамъ или ударамъ, т.-е. необходимость психологическая есть свобода отъ необходимости механической. Въ такомъ же смыслѣ необходимость нравственная, въ силу которой разумное лицо опредѣляется къ дѣятельности чистой идеей должнаго или добра, есть свобода отъ низшей необходимости психологической. Но понятно, что при всемъ существенномъ различіи между собой основаній механическихъ, психологическихъ и нравственныхъ, самая необходимость дѣйствовать по соотвѣтственному основанію, разъ оно опредѣлилось какъ достаточное,—остается, во всякомъ случаѣ, необходимостью". Итакъ, нравственная свобода не исключаетъ необходимости, напротивъ того, „человѣкъ по мѣрѣ своего дѣйствительнаго уподобленія Божеству, или своего обоженія (θεώσις), какъ выражаются св. отцы, все болѣе и болѣе теряетъ свободу выбора между добромъ и зломъ, становится добрымъ по внутренней необходимости своего духовно перерожденнаго естества". „По мѣрѣ нравственнаго совершенствованія человѣка, какъ единичнаго, такъ и собирательнаго, внутренняя необходимость добра и невозможность зла все болѣе и болѣе увеличивается, ограничивая свободу выбора между ними, а вмѣстѣ съ тѣмъ все ниже и ниже падаетъ неизбѣжный сначала минимумъ внѣшняго принужденія, пока онъ не потеряетъ окончательно всякій смыслъ: кто же станетъ принуждать праведника къ добру, которое онъ и безъ того дѣлаетъ по влеченію своего сердца".

III.

Мы видѣли, что положительное рѣшеніе вопроса о свободѣ воли возможно лишь въ метафизикѣ и теологіи, которыя выясняютъ отношеніе Бога и человѣка. Трудность вопроса заключается въ томъ, что одинаково важно сохранить въ неприкосновенности оба утвержденія—что все безъ изъятія зависитъ отъ Бога и что нѣчто зависитъ отъ человѣка. Эта трудность разрѣшается въ концѣ-концовъ тѣмъ, что на человѣка возложена Божествомъ нѣкоторая задача, которую человѣкъ долженъ свободно выполнить.

Разъясненіе этой задачи и рѣшеніе вопроса о свободѣ воли съ точки зрѣнія по преимуществу метафизической дано въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ"; то же рѣшеніе, но по преимуществу съ точки зрѣнія теологической дано въ „Исторіи и будущности теократіи".

Только признаніе, что каждый человѣкъ своей глубочайшей сущностью коренится въ вѣчномъ божественномъ мірѣ, что онъ есть не только видимое явленіе, т.-е. рядъ событій и группа фактовъ, а вѣчное и особенное существо, необходимое и незамѣнимое звено въ абсолютномъ цѣломъ,—только это признаніе даетъ возможность разумно допустить двѣ великія истины, безусловно необходимыя не только для богослова, т.-е. для религіознаго знанія, но и для человѣческой жизни вообще—истину человѣческой свободы и человѣческаго безсмертія.

Насъ въ настоящее время занимаетъ, главнымъ образомъ, первая изъ этихъ двухъ истинъ, хотя обѣ тѣсно между собой связаны. Свобода можетъ быть понята, если признать, что природа человѣка двойственна, что человѣчество представляетъ связующее звено, посредствомъ котораго природное бытіе выводится и объясняется изъ бытія божественнаго. Дѣйствительный міръ не соотвѣтствуетъ божественному, всесовершенно-

му началу, но ненормальнымъ не можетъ быть идеальное содержаніе міра, т. е. формы природныхъ явленій, ихъ гармоническія отношенія и непреложные законы; ненормальнымъ можетъ быть отдѣльное эгоистическое существованіе. Коренное зло нашей природы, а также и всей природы, есть эгоизмъ и проистекающее изъ него страданіе; зло есть состояніе индивидуальныхъ существъ, а не самостоятельная сущность [1]). Природа въ своемъ противоположеніи Божеству быть только *другимъ положеніемъ* или *перестановкою* существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціонально въ божественной сущности. Два міра различаются нѣ по существу, а по положенію, одинъ представляетъ единство, другой—обособленность. Хотя зло не субстанціонально и не самостоятельно, но оно тѣмъ не менѣе реально и положительно, т.-е. не есть простое ограниченіе. Зло выражается въ сопротивленіи и перевѣсѣ низшихъ качествъ надъ высшими во всѣхъ областяхъ. Это недолжное положеніе природнаго міра есть напряженное состояніе воли, а всякій актъ воли не есть дѣйствіе мотива, а воздѣйствіе субъекта на мотивъ, опредѣляемое характеромъ субъекта. Однако, индивидуальныя существа не могутъ быть причиной зла въ качествѣ существъ физическихъ,—потому что они сами суть лишь слѣдствія зла. Слѣдовательно, зло имѣетъ начало метафизическое, т.-е. зло происходитъ первоначально лишь въ области вѣчнаго, доприроднаго міра.

Въ доприродномъ бытіи мы различаемъ само Божество, какъ всеединство, отъ потенціи бытія, первой матеріи, которая находится въ Божествѣ лишь въ качествѣ осуществляющейся возможности, которую Богъ наполняетъ безусловнымъ содержаніемъ.

---

[1]) См. также Собр. соч. VIII, 547. „Три разговора“. Здѣсь различаются три вида зла: индивидуальное, общественное и физическое. Смерть есть крайнее зло.

Иначе обстоитъ дѣло съ существами, которыя въ своей совокупности составляютъ содержаніе всеединаго Божества. Каждая изъ сущностей имѣетъ возможность „другого“, она есть неутолимая жажда бытія, темный, вѣчно ищущій свѣта огонь жизни. Эта темная основа есть центръ тварной жизни, непосредственно, однако, въ нихъ не открывающійся, ибо всѣ они объемлются единствомъ Божіимъ и образуютъ одинъ божественный міръ въ трехъ главныхъ его сферахъ, характеризуемыхъ преобладаніемъ воли, ума, чувства. Въ первой сферѣ существа тождественны съ Богомъ, во второй—они имѣютъ бытіе не только для Бога, но и другъ для друга—въ представленіи; но лишь въ третьей—божественный міръ получаетъ полную дѣйствительность, ибо только въ ней возможно взаимодѣйствіе. Актъ Божественной воли, соединяющійся съ идеальными предметами или образами божественнаго ума и дающій имъ черезъ то реальное бытіе, и есть актъ божественнаго творчества. Во всѣхъ трехъ сферахъ мы различаемъ дѣйствующее божественное начало или Логосъ, прямое проявленіе Божества, и то „многое“ или „все“, которое объединяется дѣйствіемъ этого единаго. Въ первой сферѣ это „все“ существуетъ потенціально, во второй—идеально, въ третьей—реально. Второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству Логоса, есть душа міра или идеальное человѣчество, связующее души, посредникъ между множественностью живыхъ существъ и единствомъ Божества. Міровая душа есть существо двойственное, заключающее въ себѣ божественное начало и тварное существо; не будучи всецѣло опредѣлена ни тѣмъ, ни другимъ, она является свободнымъ существомъ. Воспринимая въ себѣ Логосъ, душа міра есть человѣчество; соединяя отдѣльныя существа, она дѣлаетъ возможнымъ осуществленіе божественнаго начала во всемъ. Поскольку

она обладаетъ Божествомъ, постольку она обладаетъ всѣмъ; утверждая себя во всеединствѣ, она тѣмъ самымъ свободна отъ всего, въ особенности, свободна въ положительномъ смыслѣ, какъ обладающая всѣмъ. Міровая душа воспринимаетъ божественное начало не по внѣшнему принужденію, а по собственному воздѣйствію; она сама избираетъ предметъ своего жизненнаго стремленія. Такъ какъ міровая душа имѣетъ содержаніе своего бытія не отъ себя, а отъ божественнаго начала, то предметъ ея стремленій можетъ заключаться лишь въ томъ, чтобы иначе владѣть этимъ содержаніемъ, т.-е. владѣть *отъ себя*. Въ силу этого душа можетъ отдѣлить относительный центръ своей жизни отъ абсолютнаго центра жизни Божественной; этимъ она отнимаетъ себя у всего и становится однимъ изъ многихъ. Когда міровая душа перестанетъ обнимать собою всѣхъ, всѣ теряютъ свою общую связь, и единство мірозданія распадается на множество элементовъ; организмъ превращается въ механизмъ. Отпаденіе міровой души подвергаетъ тварь суетѣ и рабству тлѣнія.

Итакъ, ниспаданіе міровой души изъ Божественнаго центра создаетъ вещественный міръ, въ формѣ пространства и времени, сохраняющій, однако, свое идеальное единство въ скрытой потенціи и стремленіи. Постепенная реализація идеальнаго всеединства составляетъ смыслъ и цѣль мірового процесса. Міровая душа и есть стремленіе, внутренняя жизнь и начало движенія, долженствующее воплотить божество въ мірѣ. Она должна искать положительную форму въ другомъ, въ Божественномъ началѣ, ибо въ себѣ ея не находитъ. Божество отрицательнымъ дѣйствіемъ разрозненнаго бытія только вызывается къ обнаруженію своей единящей силы, сначала въ формѣ внѣшняго закона, потомъ въ смыслѣ организма или внутренняго всеединства. Воплощеніе Божественной идеи въ мірѣ (theosis) есть цѣль мірового дви-

женія. Это воплощеніе не можетъ заключаться въ одномъ актѣ: свободнымъ актомъ міровой души объединяемый ею міръ отпалъ отъ Божества и распался самъ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собой и Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма. Процессъ соединенія Божественнаго начала съ міровой душой состоитъ изъ трехъ главныхъ эпохъ и заканчивается созданіемъ формы человѣческаго организма, допускающей сознательную и свободную дѣятельность. Человѣкъ является посредникомъ между Богомъ и матерьяльнымъ міромъ, устроителемъ и организаторомъ вселенной. Началу зла, т.-е. исключительное самоутвержденіе, повергнувшее все существующее въ первобытный хаосъ, и внѣшнимъ образомъ осиленное въ космическомъ процессѣ, теперь выступаетъ въ новомъ видѣ, какъ сознательное свободное дѣйствіе индивидуальнаго человѣка, и новый возникающій процессъ имѣетъ цѣлью внутреннее нравственное преодолѣніе этого злого начала. Этотъ новый процессъ есть *исторія* человѣчества; этотъ процессъ имѣетъ полную аналогію съ природнымъ. Какъ природный начался свободнымъ отпаденіемъ міровой души, такъ и историческій начинается со свободнаго акта потери внутренней связи съ абсолютнымъ существомъ, причемъ человѣкъ въ качествѣ природнаго подпадаетъ подъ власть матерьяльнаго начала. Но человѣческое сознаніе, т.-е. міровая душа, достигшая формы сознанія, является потенціей идеальнаго всеединства. Сознаніе человѣка стремится воспроизвести въ себѣ тѣ формы всеединства, которыя были порождены космическимъ процессомъ. Освобожденіе человѣческаго самосознанія и постепенное одухотвореніе человѣка черезъ внутреннее усвоеніе и развитіе божественнаго начала образуетъ историческій процессъ человѣчества.

Итакъ, свобода человѣка объясняется двойственностью природы Божества, въ которомъ мы должны предположить нѣкоторую темную основу, хотя и охваченную Божествомъ, но представляющую все-таки нѣкоторую самостоятельность. Отпаденіе этой темной основы отъ божественнаго всеединства есть свободный актъ и представляетъ собой коренное зло. Это отпаденіе вызываетъ воздѣйствіе божественной природы, долженствующее вновь соединить отпавшую слѣпую основу (міровую душу). Это воздѣйствіе вызываетъ міровой процессъ—космическій и историческій, въ концѣ коего божественное благо совершенно побѣдитъ зло. Существеннѣйшую роль въ этомъ двустороннемъ процессѣ играетъ человѣкъ, тожественный по своей природѣ съ міровой душой. Человѣчество должно свободно воспринять въ себѣ и осуществить началу божественнаго всеединства и тѣмъ завершить историческій процессъ.

Эти мысли получаютъ въ „Исторіи и будущности теократіи“ въ нѣкоторыхъ пунктахъ теологическое толкованіе. Во-первыхъ, мы здѣсь находимъ толкованіе грѣхопаденія; оно состоитъ въ томъ, что человѣкъ рѣшился испытать зло на дѣлѣ, но не изъ любви къ злу, а изъ стремленія къ божественному совершенству. Грѣхъ состоитъ въ стремленіи человѣка достичь подобія Божьяго своимъ путемъ, а не Божіимъ. Грѣхопаденіе относится не къ цѣли бытія, а къ способу ея достиженія, слѣдствіе грѣха состоитъ не въ перемѣнѣ самого духовнаго существа человѣка, а лишь въ измѣненіи его положенія относительно земной природы, какъ собственной, такъ и внѣшней. Хотя долгъ послушанія былъ нарушенъ, но способность послушанія осталась.

Во-вторыхъ, отношеніе между человѣкомъ и Богомъ поясняется слѣдующимъ образомъ: „Есть лѣствица отъ земли до неба“. Человѣкъ не можетъ разомъ подняться до Божественнаго совершенства, а Богъ не хочетъ ра-

зомъ сообщить ему это совершенство. Богочеловѣческое соединеніе должно имѣть свое основаніе въ самой природѣ человѣческой. Для Божественнаго дѣйствія представляется сложный рядъ послѣдовательныхъ встрѣчъ съ волею человѣческою, и, лишь постепенно поборая сопротивленіе этой воли, Господь возводитъ человѣчество къ совершенству. Если бы Богъ разомъ сообщилъ творенію всю свою любовь, онъ отнялъ бы у творенія всю его свободу, а тогда въ чемъ же была бы и самая любовь? Предоставляя тварямъ внутреннюю свободу зла, Богъ полагаетъ нѣкоторую внѣшнюю границу проявленіямъ этого зла, и Самъ проявляется какъ сила и законъ. Сила и законъ необходимы для проявленія свободы, безъ которой нѣтъ истинной любви. Чтобы Богъ дѣйствовалъ въ мірѣ не какъ сила, а какъ власть, нужно, чтобы была въ мірѣ воля, свободно покорная этой власти, живое лицо, свободно отдающееся высшему руководительству.

Въ третьихъ, соединеніе Бога съ человѣкомъ получаетъ свою вполнѣ реальную основу лишь въ живой богочеловѣческой личности, въ совершенномъ человѣкѣ, который тѣмъ самымъ является и обладателемъ Божества. Только личное воплощеніе удовлетворяетъ двумъ условіямъ истиннаго богочеловѣческаго соединенія—полной свободѣ и универсальности. Только посредствомъ этого совершеннаго, центральнаго, всѣхъ объединяющаго человѣка можетъ и Божество внутренне и дѣйствительно соединиться съ распавшимся твореніемъ. Помимо же его Богъ вступаетъ съ твореніемъ лишь въ преходящія предварительныя сочетанія[1]).

Наконецъ, отмѣтимъ, что, разсуждая о церкви, Вл. Соловьевъ замѣчаетъ, что особыя свойства и дарованія

---

[1]) Въ „Оправданіи добра“ Соловьевъ старается пояснить, почему Богочеловѣкъ долженъ былъ явиться въ серединѣ, а не въ концѣ исторіи. Ср. часть II-ая глава 9-ая.

членовъ церкви, полученныя отъ природы и благодати, не зависятъ отъ ихъ воли, но пользованіе этими свойствами зависитъ отъ самихъ членовъ, это ихъ нравственная задача, разрѣшеніе коей ведетъ къ свободному нравственному единству. Единство же нравственнаго совершенства совпадаетъ со свободою.

IV.

Ученіе Вл. Соловьева о свободѣ воли въ существенныхъ чертахъ сходно съ ученіемъ Шеллинга, изложеннымъ въ его «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit», и это сходство касается не только основныхъ идей, но также и опредѣленій и терминовъ. Несомнѣнно, что сочиненіе Шеллинга произвело глубокое впечатлѣніе на Соловьева, ибо въ немъ онъ нашелъ путь для рѣшенія проблемы, играющей такую роль въ метафизикѣ. Русскій философъ интересовался Шеллингомъ еще будучи на университетской скамьѣ, какъ показываетъ первая печатная работа Соловьева о миѳологіи. Къ Шеллингу же должны были привести Соловьева его занятія сочиненіями славянофиловъ, которые высоко цѣнили нѣмецкаго философа и въ особенности его трактатъ о свободѣ воли. Само собою разумѣется, что Соловьевъ не только воспроизвелъ мысли Шеллинга, а воспринялъ ихъ и слилъ съ своимъ міросозерцаніемъ. Уже при бѣгломъ сравненіи замѣтно, что Соловьевъ нѣсколько иначе, психологически, обосновываетъ основныя идеи ученія о свободѣ и ставитъ ихъ въ болѣе тѣсную связь съ христіанской догматикой.

Оставимъ въ сторонѣ различіе въ ученіи двухъ философовъ и остановимся лишь на сходствѣ. Это сходство касается какъ отрицательной стороны ученія, такъ равно и положительной, т.-е. того, что не составляетъ истинной свободы, и того, въ чемъ заключается метафизическая проблема свободы воли.

Оба мыслителя согласны въ томъ, что на почвѣ эмпиріи нельзя рѣшить проблемы свободы, что, такъ называемая, «нравственная свобода», признаніе которой необходимо для пониманія нравственнаго міра, ничего общаго съ проблемой свободы воли не имѣетъ. Детерминисты (напримѣръ, Спиноза и Лейбницъ) совершенно правильно признаютъ полную необходимость дѣйствій человѣка, и ихъ ученіе о нравственной свободѣ, вполнѣ согласимое съ детерминизмомъ, состоитъ лишь въ признаніи господства разумнаго начала надъ чувственнымъ[1]). Согласно съ этимъ оба мыслителя относятся вполнѣ отрицательно къ свободѣ выбора, какъ его устанавливаетъ ученіе индетерминистовъ.

„Если", говоритъ Шеллингъ, „свободу можно спасти не иначе, какъ признавъ совершенную случайность поступковъ, то спасти ее вообще невозможно"[2]). Точно также и Соловьевъ учитъ, что „выборъ несвободенъ, если надо подъ свободой разумѣть отсутствіе мотива, и свободенъ лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ можетъ предпочесть идеальный мотивъ чувственному, но самое избраніе мотива зависитъ отъ характера человѣка».

Точно также согласны оба мыслителя и въ пониманіи метафизической свободы, которая есть способность добра и зла[3]). Добро въ человѣкѣ объяснить не трудно, ибо оно опредѣляется благостью Бога, который вложилъ въ человѣческую волю стремленіе къ добру, но какъ объяснить зло, признаніе котораго за положительное начало, повидимому, несогласимо съ понятіемъ Бога? Оба мыслителя согласны, что точка зрѣнія на зло, какъ на нѣчто отрицательное, относительное, недопустима. Зло

---

[1]) См. *Шеллингъ*, „Философское изслѣдованіе о сущности человѣческой свободы". СПБ. 1906, стр. 15. Мы цитируемъ по русскому переводу.

[2]) *Шеллингъ*, стр. 45—46.

[3]) *Шеллингъ*, стр. 21.

есть нѣчто положительное [1]), этотъ характеръ его и требуетъ объясненія. Шеллингъ говоритъ: „Должно существовать какое-то общее основаніе безпокойнаго влеченія, искушенія къ злу. Само возбужденіе къ злу можетъ исходить лишь отъ нѣкоторой злой *первосущности* и необходимо признать существованіе послѣдней". Если Шеллингъ не говоритъ о сотворенномъ духѣ (антихристѣ Соловьева), который, самъ отпавъ, соблазнилъ человѣка къ отпаденію, то лишь потому, что вопросъ идетъ о *первоначальномъ* появленіи зла, о его возможности, а не о томъ, какъ оно, напримѣръ, существуетъ въ индивидѣ. Итакъ, очевидно, что главный пунктъ въ вопросѣ о свободѣ сводится къ выясненію возникновенія и природы зла, ибо отрицаніе зла, какъ положительнаго начала, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожаетъ и реальное понятіе свободы [2]). Соловьевъ говоритъ, что святой не имѣетъ свободы выбора, точно такъ же и Шеллингъ учитъ, что религіозность уничтожаетъ свободу выбора, при чемъ онъ ссылается на мнѣніе древняго писателя о Катонѣ, который по самой природѣ своей не могъ поступать иначе, чѣмъ поступалъ.

Необходимо признать положительный характеръ зла, но въ то же время его нельзя разсматривать какъ нѣчто самостоятельное, существенное. Зло есть нѣкоторое перемѣщеніе или извращеніе началъ [3]), зло стремится измѣнить отношеніе началъ, поставить основу надъ причиной [4]). Въ чемъ же состоятъ эти начала? Мы должны различать сущность, поскольку она существуетъ, и сущность, поскольку она есть основаніе существованія, поэтому въ Богѣ мы должны отличать отъ Него самого основу его существованія. Эта основа или природа Бога неотдѣ-

[1]) *Шеллингъ*, стр. 32.
[2]) *Шеллингъ*, стр. 34—35.
[3]) *Шеллингъ*, стр. 22.
[4]) *Шеллингъ*, стр. 33. По Соловьеву „перестановка".

лима отъ Его сущности, но все же отлична отъ нея. Оба мыслителя, дѣлая это различеніе, называютъ темную основу Бога влеченіемъ, лишеннымъ разума [1]). Это различеніе темной основы отъ сущности дѣлаетъ возможнымъ понять смыслъ мірового процесса. Богъ есть любовь и единство; въ темной основѣ Онъ имѣетъ объектъ, на которомъ Онъ можетъ проявить свою любовь, но для этого необходимо, чтобы основа была проникнута свѣтомъ разума, чтобы слѣпое стремленіе стало разумной волей. Божественная любовь можетъ проявиться лишь въ томъ случаѣ, когда она имѣетъ дѣло не съ хаотическимъ бытіемъ, а съ организованнымъ цѣлымъ, представляющимъ нѣкоторое подобіе единства, т.-е. темная основа должна подъ вліяніемъ Логоса (разума) пріобрѣсть нѣкоторую самостоятельность, единство, стать личностью, для того, чтобы Богъ могъ проявить свою благость и любовь. Итакъ, міровой процессъ состоитъ въ томъ, что темная основа пріобрѣтаетъ подъ дѣйствіемъ разума (путемъ раздѣленія силъ) нѣкоторую организацію и единство, что она отпадаетъ отъ Бога для того, чтобы Богъ могъ снова соединить ее съ собою. Зло есть отпаденіе, обособленіе; въ личности оно проявляется какъ эгоизмъ, своеволіе твари [2]), эгоизмъ долженъ быть побѣжденъ Божественной любовью; „такое превращеніе сокровеннѣйшаго въ глубинѣ средоточія въ свѣтъ совершается изъ всѣхъ видимыхъ для насъ сотворенныхъ существъ только въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ содержится вся мощь темнаго начала и въ немъ же содержится и вся сила свѣта“ [3]). „Человѣкъ поставленъ на вершину, гдѣ имѣетъ въ себѣ источникъ свободнаго движенія одинаково и къ добру, и къ злу: связь началъ въ немъ не необходимая, но свободная, онъ на распутьи; что

[1]) *Шеллингъ*, стр. 37.
[2]) *Шеллингъ*, стр. 30.
[3]) *Шеллингъ*, стр. 30.

бы онъ ни выбралъ, это рѣшеніе будетъ его дѣяніемъ, оставаться же въ нерѣшимости онъ не можетъ, ибо Богъ не можетъ не открыться, ибо ничто въ мірозданіи вообще не можетъ остаться двусмысленнымъ“ [1]). Конечно, эта свобода не имѣетъ ничего общаго съ тою, о которой мечтаютъ индетерминисты, ибо эта свобода не во времени. „Человѣкъ хотя и рождается во времени, созданъ, какъ начало творенія. Дѣяніе, которымъ опредѣляется его жизнь во времени, само не во времени, но принадлежитъ вѣчности. Въ каждомъ человѣкѣ есть чувство того, что онъ уже отъ вѣчности былъ тѣмъ, что онъ есть, и отнюдь не возникъ во времени, поэтому, несмотря на несомнѣнную необходимость всѣхъ дѣйствій и несмотря на то, что, думая о себѣ, каждый изъ насъ долженъ сознаться, что онъ золъ и добръ вовсе не случайно или по произволу, человѣкъ все же менѣе всего чувствуетъ себя принуждаемымъ, но совершаетъ свои дѣйствія добровольно“ [2]). „Истинное добро рождается въ человѣкѣ лишь нѣкоторою божественною магіей, и если зло состоитъ въ разладѣ двухъ началъ, то добро можетъ состоять только въ совершенномъ ихъ единеніи“ [3]).

Разъяснивъ природу свободы въ человѣкѣ, Шеллингъ объясняетъ понятіе свободы въ примѣненіи къ Богу (стр. 56 и сл.). Такъ какъ въ Богѣ есть независимая основа реальности и, слѣдовательно, два одинаково вѣчныхъ начала самооткровенія, то и свобода Бога опредѣляется въ отношеніи къ обоимъ началамъ.

---

[1]) *Шеллингъ*, стр. 39.

[2]) *Шеллингъ*, стр. 49.

[3]) *Шеллингъ*, стр. 53. Въ указанныхъ мысляхъ не трудно найти толкованіе ученія Канта о свободѣ. Шеллингъ дѣлаетъ Канту (стр. 2) тотъ же упрекъ, что и Соловьевъ, а именно, что онъ не перенесъ положительнаго понятія бытія въ себѣ на вещи, что возвысило бы его до болѣе высокой точки зрѣнія и подняло бы его взглядъ надъ отрицательнымъ.

Первое начало есть влеченіе единаго къ тому, чтобы рождать себя, воля основы, второе—воля любви, которая вноситъ въ природу *слово*. Воля основы не есть сознательная, соединенная съ рефлексіей воля, а подобна порыву природы, стремящемуся къ зарожденію и не испытывающему принужденія. Безусловно свободна лишь воля любви и ея откровеніе. Такъ какъ въ Богѣ есть противодѣйствующая воли къ откровенію тенденція, то откровеніе возможно лишь, если любовь и благость возобладаютъ надъ этой тенденціей, и это рѣшеніе и есть та черта, которая завершаетъ понятіе откровенія, какъ сознательнаго и нравственно свободнаго дѣянія.

Разъяснивъ природу зла и свободы, естественно задать вопросъ о томъ, наступитъ ли конецъ царству зла? Это есть вопросъ о смыслѣ исторіи. Св. писаніе предполагаетъ возстановленіе всяческихъ, т.-е. то время, когда Богъ будетъ осуществленъ въ полнотѣ. Конецъ откровенія (или Царство Божіе по терминологіи Соловьева) есть отдѣленіе зла отъ добра, выясненіе безусловной нереальности зла. «Послѣдній врагъ, который уничтожится, какъ смерть» (стр. 65). Эта задача выпала на долю человѣка. „Одинъ лишь человѣкъ существуетъ въ Богѣ и именно благодаря этому существованію въ Богѣ способенъ къ свободѣ. Онъ одинъ есть существо центральное и потому долженъ оставаться въ средоточіи. Въ немъ созданы всѣ вещи и точно также только черезъ него Богъ воспринимаетъ въ себя и связываетъ съ собою также и природу. Природа есть первый или ветхій завѣтъ, ибо вещи здѣсь еще внѣ сосредоточія и потому—подъ закономъ“ (стр. 70).

Мы привели содержаніе сочиненія Шеллинга, и совершенно очевидно полное согласіе обоихъ мыслителей: Шеллингъ и Соловьевъ смотрѣли какъ на природу свободы, такъ и на задачу, выпавшую на долю че-

ловѣка въ природномъ и историческомъ процессѣ, совершенно одинаково.

V.

Ученія Шеллинга и Соловьева невольно заставляютъ задуматься и спросить себя, въ какой мѣрѣ рѣшеніе вопроса о свободѣ подвинуто впередъ размышленіями, съ коими мы только что познакомились.

То обстоятельство, что Соловьевъ почти одновременно излагаетъ отрицательный взглядъ Канта и Шопенгауэра на свободу и положительный Шеллинга, заставляетъ предположить, что онъ между этими двумя взглядами не усматривалъ противорѣчія. И дѣйствительно, Кантъ показалъ возможность свободы анализомъ теоретическаго разума и лишь предположилъ ея дѣйствительность, анализируя нравственный міръ. Самый вопросъ о характерѣ свободы онъ оставляетъ открытымъ, ибо не говоритъ о томъ, опредѣленъ ли умопостигаемый характеръ какимъ-либо закономъ или нѣтъ, поэтому Шеллингъ могъ смотрѣть на свое изслѣдованіе, какъ на комментарій Кантова ученія, долженствующій устранить ту неопредѣленность, которая оставлена была Кантомъ въ его изслѣдованіи.

Отношеніе Вл. Соловьева къ этому ученію подверглось нѣкоторому измѣненію; это измѣненіе зависѣло отъ того, что Соловьевъ постепенно освобождался отъ вліянія Кантовой философіи. Въ статьѣ о Кантѣ въ „Энциклопедическомъ словарѣ“ Брокгауза-Эфрона Вл. Соловьевъ уже говоритъ, что „утвержденіе умопостигаемаго характера какъ свободной причины эмпирическаго, т.-е. ученіе, что умопостигаемый характеръ свободно создаетъ эмпирическій, не имѣетъ мыслимаго содержанія“ и что „самое различеніе умопостигаемаго характера отъ эмпирическаго безполезно для дѣйствительнаго объясненія“. Но если отвергнуть различеніе умо-

постигаемаго и эмпирическаго характера, то что же останется отъ Кантова ученія о свободѣ? Останется детерминизмъ, съ которымъ трудно примирить живое чувство свободы, столь ясно выраженное у Канта въ его „Критикѣ практическаго разума".

„Для дѣйствительнаго познанія истины, какъ и для дѣйствительнаго нравственнаго усовершенствованія", говоритъ Вл. Соловьевъ: „намъ необходимо однородное преобразованіе: эмпирическій умъ долженъ усвоить зиждительную силу ума трансцендентальнаго, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т.-е. сдѣлать добро предметомъ собственнаго безкорыстнаго стремленія. Это двоякое преобразованіе должно быть, очевидно, нашимъ собственнымъ дѣломъ, т.-е. исходить изъ нашей воли, ставящей себѣ истину и добро какъ безусловную цѣль". Но это требованіе однаково невыводимо, какъ изъ ученія Канта, такъ равно и изъ ученія Шеллинга. Шеллингъ, правда, старается очистить мѣсто для свободы въ человѣкѣ; онъ не хочетъ признать, что его ученіе есть пантеизмъ, и говоритъ, какъ мы видѣли, что „сущность человѣка есть его собственное дѣйствіе". Но эта мысль Шеллинга не выдерживаетъ критики: ее трудно согласить съ общей концепціей Шеллинга, по которой „добро можетъ быть рождено въ человѣкѣ лишь нѣкоторой божественной магіей" и „истинная религіозность исключаетъ свободу—въ ней свобода и необходимость тожественны". Если же добро въ человѣкѣ есть результатъ божественной магіи, то въ немъ такъ же мало заслуги, какъ отвѣтственности въ злѣ. Ссылка Шеллинга на чувство человѣка не имѣетъ доказательной силы, ибо самъ же онъ показалъ, что понятіе свободы выбора есть нелѣпость, между тѣмъ какъ она, несомнѣнно, засвидѣтельствована чувствомъ.

Объясненіе Шеллинга возникновенія зла изъ факта отпаденія міровой души отъ божественнаго центра, въ

дѣйствительности, несмотря на всю глубину и талантливость его, является лишь чисто словеснымъ, ибо хотя Шеллингъ и отвергъ свободу выбора, какъ нелѣпое понятіе, но сохранилъ его для міровой души; онъ такимъ образомъ перенесъ трудность на высшую инстанцію, для которой свобода выбора оказалась не столь невозможной, какъ для человѣка.

Изъ этого ясно, что Шеллингъ не можетъ вполнѣ избавиться отъ свободы выбора, которая ему кажется нелѣпой, и не можетъ въ концѣ-концовъ дать удовлетворительнаго рѣшенія проблемы свободы.

Мы думаемъ, что Соловьевъ въ своей метафизикѣ нашелъ бы болѣе жизненное рѣшеніе вопроса о свободѣ, хотя несомнѣнно, что въ двухъ пунктахъ онъ твердо держался бы ранѣе высказанныхъ имъ воззрѣній, согласныхъ съ ученіемъ Шеллинга, а именно, что свобода воли человѣка проявляется въ злѣ и что добро въ немъ опредѣлено благодатью.

Этическіе взгляды Вл. Соловьева.

„Оправданіе добра“—наиболѣе цѣльное и законченное произведеніе нашего философа. По законченности это произведеніе можно сравнить съ „Духовными основами жизни“, по глубинѣ—съ „Чтеніями о Богочеловѣчествѣ“; по зрѣлости мысли „Оправданіе добра“ превосходитъ всѣ сочиненія Вл. Соловьева и заключаетъ въ себѣ его цѣльную мысль, т.-е. изъ этого сочиненія мы можемъ почерпнуть не только этическія, но и метафизическія воззрѣнія автора. „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ можно сравнить съ „Феноменологіей духа“ Гегеля; подобно тому, какъ въ этомъ юношескомъ произведеніи высказался весь Гегель, такъ и въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ намѣчены всѣ проблемы, которыя интересовали философа, и предложены рѣшенія, которымъ философъ оставался вѣренъ въ теченіе всей своей жизни. Въ юношескомъ произведеніи, въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, дана программа, которая въ „Оправданіи добра“ выполнена въ общедоступной формѣ. Съ характерными чертами мышленія Вл. Соловьева, съ его тонкимъ анализомъ, читателю лучше всего знакомиться по „Оправданію добра“, въ которомъ всѣ разнообразныя нити сплетены въ одно художественное цѣлое.

I.

Въ чемъ же заключаются основныя мысли Вл. Соловьева касательно природы человѣческой нравственности и права?

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію его взглядовъ, слѣдуетъ устранить одно возможное недоразумѣніе.

Въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ Вл. Соловьевъ говоритъ, что этика зависитъ отъ метафизики; въ введеніи же къ „Оправданію добра“ онъ защищаетъ самостоятельность нравственной философіи, т.-е. независимость ея предмета отъ положительной религіи, отъ метафизики и отъ гнссеологіи. Въ этомъ усматривали нѣкоторое противорѣчіе, но въ дѣйствительности никакого противорѣчія тутъ нѣтъ. По общему складу мышленія нашего автора мы въ правѣ ожидать, что его этическія воззрѣнія всецѣло вытекаютъ изъ религіозныхъ; такъ оно въ дѣйствительности и есть. Этика Вл. Соловьева всецѣло зависитъ отъ его взгляда на человѣка, какъ на звено, соединяющее небо съ землею. Среднее положеніе человѣка ограничиваетъ его съ двухъ сторонъ: со стороны природы, стоящей ниже его, и со стороны идеальнаго мірового порядка, стоящаго выше его. Если бы человѣкъ былъ существомъ только природнымъ, то нравственность была бы необъяснимой загадкою, какъ это и доказывается неудачею натуралистической этики. Для объясненія нравственныхъ явленій необходимо предположить существованіе идеальнаго міра, царства цѣлей. Такъ какъ познаніемъ идеальнаго міра занята метафизика и теологія, то этика, конечно, зависитъ отъ нихъ, или, пользуясь терминами Вл. Соловьева, зависитъ отъ „свободной теософіи“, но это не мѣшаетъ нравственной философіи быть самостоятельной областью знанія, подобно тому, какъ цѣльность и единство міра не исключаютъ возможности разсмотрѣнія какой-либо одной категоріи явленій, хотя они, несомнѣнно, и зависятъ отъ общихъ законовъ міра, какъ цѣлаго: существованіе множества положительныхъ религій и множества метафизическихъ по-

строеній не мѣшаетъ тому, что нравственность одна. Если бы это было иначе, то прежде чѣмъ говорить о нравственности, пришлось бы дождаться окончанія теологическихъ и метафизическихъ споровъ; такъ, напр., необходимо было бы ждать рѣшенія вопроса о свободѣ воли (примиренія детерминистовъ и индетерминистовъ), прежде чѣмъ говорить о нравственной оцѣнкѣ дѣйствій, о вмѣненіи и т. д. Къ счастью, дѣло обстоитъ иначе. Множественность религій и метафизическихъ построеній нисколько не мѣшаетъ тому, чтобы область нравственныхъ явленій была разсматриваема, какъ самостоятельная, чтобы эти явленія были описываемы и объясняемы изъ принциповъ, находимыхъ въ нихъ самихъ. Такъ, напр., для пониманія нравственныхъ явленій необходимо лишь предположить существованіе, такъ называемой, нравственной свободы, т.-е. возможности опредѣляться идеальными мотивами, доказанной фактически, нисколько не заботясь о метафизическомъ вопросѣ о свободѣ воли.

Если этика не зависитъ отъ опредѣленной метафизики и отъ положительной религіи, то, наоборотъ, всецѣло зависитъ отъ естественной религіи, отъ которой всѣ требованія нравственности получаютъ разумную санкцію [1]), подобно тому, какъ всякое положительное право необходимо подчинено общимъ логическимъ условіямъ, опредѣляющимъ самое понятіе право, иначе говоря, признаніе естественнаго права есть необходимое требованіе разума [2]). Естественная религія есть вѣра въ нравственный порядокъ, въ провидѣніе, въ

---

[1]) См. Собр. соч. VII, 105.

[2]) См. Собр. соч. VII, 499—500. Высказываясь въ пользу естественнаго права и естественной теологіи, Вл. Соловьевъ въ то же время протестуетъ противъ пониманія ихъ, какъ историческихъ явленій, предшествовавшихъ положительной религіи и праву (Ср. также III, 35—36). Они имѣютъ лишь логическій пріоритетъ.

Бога, предшествующая всѣмъ положительнымъ религіознымъ воззрѣніямъ; она предполагаетъ правильность и всѣхъ выводовъ, которые логическимъ путемъ могутъ быть сдѣланы изъ этой вѣры.

Итакъ, человѣческая нравственность предполагаетъ естественную религію, т.-е. вѣру въ существованіе высшаго порядка; но этотъ порядокъ не есть только высшій по отношенію къ человѣку, а составляетъ въ то же время цѣль человѣческихъ стремленій; слѣдовательно, въ человѣческой природѣ мы должны найти такія условія, которыя объясняютъ это стремленіе и которыя дѣлаютъ возможнымъ достиженіе поставленной цѣли; наконецъ, мы должны отыскать самый путь, которымъ достигается цѣль человѣческихъ стремленій.

Такимъ образомъ, полная картина человѣческой нравственности получится въ томъ случаѣ, если мы разсмотримъ три задачи. Во-первыхъ, укажемъ тѣ условія въ природѣ человѣка, которыя дѣлаютъ его нравственно воспріимчивымъ; во-вторыхъ, опредѣлимъ характеръ требованій, вытекающихъ изъ признанія нравственнаго порядка; наконецъ, опишемъ путь, которымъ эти требованія осуществляются человѣкомъ и всѣмъ человѣчествомъ. Эти же три элемента мы находимъ и въ каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи человѣка, которое есть осуществленіе извѣстной цѣли, предполагающей въ природѣ человѣка условія, дѣлающія возможнымъ это осуществленіе; оттого еще древніе полагали, что этика исчерпывается тремя вопросами, а именно — вопросомъ о благѣ, о добродѣтели и о добрѣ, т.-е. вопросомъ о природныхъ условіяхъ нравственности, о пути осуществленія нравственной цѣли и о самой цѣли или добрѣ.

Оригинальность Вл. Соловьева обнаруживается не только въ построеніи этики, какъ системы, но въ указаніи природныхъ данныхъ, дѣлающихъ человѣка су-

ществомъ нравственнымъ и дающимъ ему возможность подняться изъ бытія чисто природнаго въ міръ духовный. Въ основѣ его построенія лежитъ мысль, что всѣ возможныя отношенія человѣка исчерпываются весьма простой схемой: человѣкъ имѣетъ отношеніе къ тому, что ниже его по достоинству, къ тому, что равно ему, и, наконецъ, къ тому, что выше его[1]). Кто стоитъ на натуралистической точкѣ зрѣнія, видящей въ человѣкѣ такое же природное существо, какъ и всѣ остальныя существа міра, кто не допускаетъ ничего высшаго по сравненію съ человѣкомъ, т.-е. кто предполагаетъ, что постепенное повышеніе бытія внезапно и таинственно прерывается на человѣкѣ и человѣкъ стоитъ передъ темной бездной, — для того этическая система Вл. Соловьева есть книга за семью печатями. Существованіе высшаго міра, постигаемаго разумомъ человѣка и достигаемаго его дѣятельностью, есть предпосылка всей этики Вл. Соловьева.

II.

Отношенія людей опредѣляются чувствами,—источникомъ человѣческой дѣятельности. Безконечное разнообразіе чувствъ можно распредѣлить по указаннымъ нами тремъ группамъ возможныхъ отношеній, но само собой разумѣется, что не всѣ чувства имѣютъ нравственную цѣнность, а лишь тѣ, которыя соотвѣтствуютъ идеѣ добра или выражаютъ собой должное отношеніе человѣка къ природѣ, къ людямъ и къ Богу. Въ человѣческомъ сознаніи легко указать три такихъ чувства, изъ которыхъ вырастаетъ человѣческая нравственность—это суть стыдъ, жалость и благоговѣніе.

---

[1]) Нѣкоторую аналогію этой схемѣ можно найти въ Аристотелевской Никомаховой этикѣ, въ книгѣ 8-й и 9-й, гдѣ онъ разсуждаетъ о видахъ дружбы.

Стыдъ опредѣляетъ отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ и къ плоти и прежде всего выражается въ формѣ половой стыдливости. Чувство стыда выдѣляетъ человѣка изъ явленій природы, указывая на то, что человѣкъ не только существо природное, но что онъ выше ея. Жалость, корень всѣхъ симпатичныхъ чувствъ, опредѣляетъ должное отношеніе человѣка къ тому, что равно ему, т. е. къ ближнимъ; если стыдъ выдѣляетъ человѣка изъ явленій природы, то жалость, наоборотъ, служитъ связующимъ звеномъ всѣхъ живыхъ существъ; жалость ранѣе всего проявляется въ материнскомъ инстинктѣ. Благоговѣніе—чувство, родственное уваженію,—опредѣляетъ должное отношеніе человѣка къ высшему началу; оно рельефнѣе всего выражается въ отношеніяхъ дѣтей къ родителямъ. Три указанныя въ человѣческой душѣ чувства говорятъ человѣческому сознанію о томъ, что должное отношеніе человѣка къ его матеріальной природѣ (плоти) есть отношеніе господства, должное отношеніе къ ближнимъ заключается въ солидарности, а отношеніе къ высшему началу—въ свободномъ подчиненіи.

Но почему же мы знаемъ, что понятія *господства, солидарности* и *подчиненія* выражаютъ собой дѣйствительно должныя отношенія, что они соотвѣтствуютъ этической нормѣ, а не произвольно выставлены нами?

Отвѣтъ на этотъ вполнѣ естественный вопросъ заключается въ основномъ представленіи Вл. Соловьева, о которомъ мы уже говорили, а именно, въ томъ представленіи, что существуетъ высшій духовный міръ, которому человѣкъ сопричастенъ. Въ этомъ признаніи заключается и оцѣнка: высшее лучше низшаго, и низшее получаетъ значеніе, поскольку въ немъ отражается этотъ высшій міръ, поскольку оно можетъ подняться въ сферу этого высшаго. Вѣчное лучше временнаго, неизмѣнное бытіе лучше вѣчнаго становленія. Эта

оцѣнка включаетъ и требованіе, а именно —человѣкъ въ силу своего положенія посредника имѣетъ обязанности не только по отношенію въ міру высшему и равному ему, но и по отношенію къ низшему, т. е. онъ долженъ господствовать надъ природою (и собственной плотью), стремиться къ ея повышенію, къ одухотворенію.

Стыдъ, жалость и благоговѣніе суть лишь основы нравственности; изъ этихъ трехъ основъ стыдъ свойствененъ одному лишь человѣку, жалость присуща и животнымъ, благоговѣніе же свойственно животнымъ лишь въ слабой степени[1]). Эти три чувства не создаютъ еще нравственности, ибо въ этихъ чувствахъ заключается лишь непосредственное ощущеніе добра и зла, но нѣтъ сознательнаго различенія. Отвлеченное сознательное различеніе есть дѣло *совѣсти*; совѣсть же есть не что иное, какъ тотъ же стыдъ, но выдержавшій рефлексію на самого себя, т. е. прошедшій чрезъ отвлеченное мышленіе, благодаря чему конкретныя и единичныя указанія стыда получаютъ характеръ всеобщій и необходимый. Такимъ образомъ совѣсть, выростая изъ стыда, оказывается истиннымъ источникомъ нравственности; она возводитъ три конкретныхъ основы нравственности

[1]) Истинный корень нравственности, какъ думаетъ Вл. Соловьевъ, состоитъ въ стыдѣ; изъ этого корня вырастаетъ совѣсть и вся нравственность, слѣдовательно, и жалость и благоговѣніе. Одну сторону вопроса Вл. Соловьевъ недостаточно отмѣтилъ: въ животномъ мірѣ есть жалость и благоговѣніе, но нѣтъ стыда; такимъ образомъ эти чувства—жалость и благоговѣніе,—по крайней мѣрѣ, въ животномъ мірѣ независимы отъ стыда, у человѣка же вся нравственность коренится въ стыдѣ. Здѣсь необходимо было подробнѣе выяснить, что жалость, какъ она проявляется у животныхъ, не имѣетъ никакого отношенія къ нравственному міру. Оригинальность Соловьева выражается въ той роли, которую онъ приписалъ стыду; роль жалости, какъ единственной основы этики, была указана Шопенгауеромъ, а въ благоговѣніи мы имѣемъ дѣло съ кантовымъ „уваженіемъ предъ нравственнымъ закономъ.“

въ всеобщіе и необходимые принципы нравственности, преобразуя стыдъ въ принципъ аскетизма, жалость — въ принципъ альтруизма, а благоговѣніе—въ религіозное начало нравственности. Въ фактѣ стыда лежитъ норма, которую разумъ извлекаетъ и такимъ образомъ создаетъ принципъ аскетизма: животная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной, а такъ какъ животная жизнь выражается главнѣйше въ двухъ отправленіяхъ тѣла—въ питаніи и размноженіи, то принципъ аскетизма требуетъ подчиненія плоти духу именно въ этихъ двухъ областяхъ, но въ качествѣ предварительныхъ упражненій предписаніе аскетизма касается также и дыханія, и сна.

Подчиненіе плоти духу не есть цѣль сама по себѣ; оно важно потому, что, освободившись отъ рабства плоти, человѣкъ становится способнымъ служить правдѣ и добру, но первое условіе такого служенія заключается въ сознаніи, что добро есть общее дѣло, поэтому оно предполагаетъ и единство или солидарность человѣческаго рода. Сознаніе общности дѣла, объединяющее людей, ранѣе всего выражается въ чувствѣ жалости, опредѣляющемъ наше отношеніе къ людямъ. Это чувство, пройдя чрезъ сферу отвлеченнаго мышленія, создаетъ принципъ альтруизма: поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы они съ тобою поступали; а такъ какъ въ жалости есть двѣ стороны, отрицательная и положительная, то и самому принципу альтруизма можно придать двѣ формулы: 1) Не дѣлай другому ничего такого, чего себѣ не хочешь отъ другихъ и 2) дѣлай другому все то, что самъ хотѣлъ бы отъ другихъ. Первое отрицательное правило альтруизма есть правило справедливости, второе — правило милосердія. Всѣ проявленія жалости и альтруизма обусловлены равенствомъ людей, но не природнымъ или качественнымъ,

котóраго и не существуетъ, а равенствомъ по праву на существованіе и развитіе своихъ силъ.

Чувство благоговѣнія, прошедшее чрезъ сферу мышленія, преобразуется въ принципъ *піэтизма* (не въ смыслѣ историческаго явленія, связаннаго съ этимъ именемъ, а въ первоначальномъ значеніи слова pietas), требующаго сыновняго отношенія къ высшему началу жизни, т.-е. подчиненія волѣ отца, говорящаго черезъ разумъ и совѣсть. Чувство благоговѣнія возникаетъ изъ сознанія неравенства, которое дано первоначально въ отношеніяхъ дѣтей къ родителямъ. Изъ этого отношенія возникаетъ представленіе о высшемъ началѣ, о провидѣніи и Богѣ. Признаніе этого начала требуется и фактомъ стыда и жалости. Если бы не было этого высшаго начала, то человѣческая жизнь не имѣла бы смысла, а слѣдовательно, борьба съ плотью и эгоизмомъ была бы безсмысленна и безцѣльна.

Стыдъ, жалость и благоговѣніе могутъ быть разсматриваемы съ трехъ сторонъ; а именно, какъ добродѣтель, какъ правило дѣйствія и какъ условіе извѣстнаго блага. Какъ добродѣтель, эти чувства одобряются людьми и возводятся въ норму оцѣнки, исполненіе которой вызываетъ удовлетвореніе или представляется нравственнымъ благомъ.

Ясно, что могутъ быть лишь три добродѣтели, и всѣ историческія классификаціи добродѣтелей легко могутъ быть сведены къ тремъ основнымъ. Древніе признавали четыре основныя (кардинальныя) добродѣтели: мудрость, мужество, умѣренность и справедливость; христіанство замѣнило ихъ тремя болѣе глубокими—вѣрою, надеждою и любовью—легко показать, что всѣ семь добродѣтелей коренятся въ трехъ указанныхъ и могутъ быть къ нимъ сведены.

Мы изложили содержаніе первой части труда Вл. Соловьева. Авторъ присоединяетъ къ этому отри-

цательное доказательство правильности своего взгляда, т.-е. показываетъ, что этика, построенная на иныхъ началахъ, приводитъ лишь къ ложнымъ заключеніямъ; что гедонизмъ необходимо переходитъ, какъ показала исторія, въ утилитаризмъ, который, въ свою очередь, долженъ признать безусловное начало добра для того, чтобы не впасть во внутреннее противорѣчіе. Какъ ни блистательны страницы, посвященныя критикѣ этическихъ системъ, основанныхъ на мнимыхъ нравственныхъ началахъ, существенно новаго онѣ въ себѣ не заключаютъ и повторяютъ лишь въ изящной и строго логической формѣ доводы, которые часто были высказываемы и ранѣе другими авторами, а также и нашимъ философомъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“.

III.

Природныя данныя нравственности заключаютъ въ себѣ необходимыя условія нравственности; анализъ можетъ въ нихъ найти и самый принципъ нравственнаго міра; но этихъ данныхъ недостаточно для полноты нравственнаго міра,—это ясно и изъ того, что нѣкоторыя данныя встрѣчаются уже и въ животномъ мірѣ, въ которомъ нравственности еще нѣтъ.

Природныя данныя представляютъ собой зародышъ, изъ котораго вырастаетъ растеніе, но самый зародышъ не могъ бы возникнуть, если бы не было растенія, которое его создаетъ. Движущее начало нравственности, создающее природныя данныя, само находится внѣ субъективной сферы чувства и имѣетъ объективный характеръ. Добрыя чувства, заложенныя въ человѣкѣ, и принципы поведенія, вырастающіе изъ нихъ, представляютъ нѣкоторое относительное добро, не дающее полноты удовлетворенія или блага, но развитіе добра и блага (или благополучія) есть лишь явленіе условное,

не существующее въ совершенномъ добрѣ. Но уже въ разрозненныхъ природныхъ чувствахъ стыда, жалости и благоговѣнія совершенно ясно видно истинное существо человѣческой нравственности, которая состоитъ въ *цѣлости* человѣка. Уже въ чувствѣ стыда, выражающемъ возвышеніе человѣка надъ матеріальной природой, заключается требованіе охраненія цѣльнаго человѣка въ борьбѣ съ центробѣжными раздробляющими силами природы. Половой стыдъ и половая любовь и выражаютъ собой это постоянное стремленіе создать лучшаго человѣка болѣе прочнымъ способомъ, чѣмъ тотъ, который предлагаетъ намъ природа. Осуществленіе этой полной цѣлости требуетъ полноты условій, обнимающей всю жизнь человѣка; вслѣдствіе раздробленія человѣчества, стремленіе къ охранѣ цѣлости выражается не только въ цѣломудріи, но и въ соціальной солидарности, возстановляющей нравственное единство человѣчества, раздробленнаго физически, но ни стыдъ, ни жалость не даютъ еще силы и осуществленія тому, что ими требуется—безсмертію или нетлѣнной жизни. Эту силу даетъ лишь признаніе зависимости отъ абсолютнаго совершенства, обнаруживающагося въ чувствѣ благоговѣнія.

Цѣльность человѣка или безсмертіе, какъ истинное существо нравственности, неминуемо ведетъ къ признанію безусловнаго начала нравственности или Бога. Дѣйствительность божества не есть выводъ изъ религіознаго ощущенія, а содержаніе этого ощущенія, то самое, что ощущается; ощущается же троякое—наше собственное несовершенство, совершенство Бога и необходимость нашего согласованія съ божественнымъ совершенствомъ или совершенствованіе. Такимъ образомъ чисто человѣческая задача состоитъ въ совершенствованіи, въ томъ, что Платонъ называлъ „уподобленіемъ Богу“. Въ этомъ состоитъ задача историческаго про-

цесса, который совершается при возрастающемъ участіи личныхъ дѣятелей (въ отличіе отъ космическихъ); этотъ процессъ представляетъ переходъ отъ звѣрочеловѣчества къ богочеловѣчеству, и принципъ его можетъ быть выраженъ слѣдующими словами: „Въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ".

Универсальному откровенію или явленію Царства Божія естественно должно было предшествовать индивидуальное откровеніе, и оно дано въ лицѣ Іисуса Христа. Вся исторія дѣлится, такимъ образомъ, на двѣ части: въ первой мы имѣемъ дѣло съ подготовкой среды и внѣшнихъ условій появленія Христа, во второй— подготовленіе условій для универсальнаго откровенія Царства Божія.

Въ первыхъ двухъ частяхъ „Оправданія добра" содержится вся теоретическая сторона этики; въ третьей и послѣдней части содержится прикладная этика, т.-е. разсказъ о томъ, какъ и при какихъ условіяхъ добро осуществляется въ исторіи человѣчества. Въ дѣйствительности, центръ тяжести и оригинальность этики Вл. Соловьева заключены въ первой части; здѣсь тонкость этическаго анализа проявляется въ полномъ блескѣ; вторая часть, трактующая о безусловномъ принципѣ нравственности, по самому существу не можетъ быть особенно богата содержаніемъ, ибо должна ограничиться доказательствомъ необходимости признанія безусловнаго начала нравственности и выраженіемъ увѣренности, что это безусловное начало воплотилось въ лицѣ Христа. Наиболѣе оригинальной стороной является здѣсь пониманіе нашимъ философомъ цѣлости

человѣка, которую онъ связываетъ съ идеей безсмертія. Весьма оригинальною и цѣнною представляется намъ первая часть сочиненія Вл. Соловьева. Мысль о томъ, что человѣкъ занимаетъ въ мірѣ среднее, а не высшее положеніе, обоснована весьма обстоятельно какъ со стороны положительной, такъ и со стороны отрицательной, т.-е. критически. Указанія со стороны отрицательной состоятъ въ критикѣ представленія о безконечномъ прогрессѣ человѣчества; прогрессъ можетъ имѣть только въ томъ случаѣ смыслъ, если онъ опредѣляется началомъ, внѣ его лежащимъ, и притомъ высшимъ по отношенію къ нему, въ противномъ случаѣ получился бы лишь рядъ явленій, связанныхъ причинною связью между собой и не могущихъ потому представлять никакого повышенія. Указанія со стороны положительной состоятъ, во-первыхъ, въ истолкованіи факта повышенія бытія въ его различныхъ формахъ, ведущаго къ необходимости признанія высшаго міра[1]); во-вторыхъ, въ анализѣ природныхъ данныхъ человѣческой природы. Принципъ жалости, выставленный еще Шопенгауеромъ, у Соловьева измѣненъ въ двоякомъ отношеніи; во-первыхъ, онъ лишенъ метафизическаго характера, который былъ ему приданъ Шопенгауеромъ, и выявлена его психологическая природа; во-вторыхъ, онъ лишенъ универсальности, которую онъ имѣлъ въ этикѣ Шопенгауера. Это измѣненіе было естественнымъ слѣдствіемъ болѣе универсальнаго значенія, которое придается нравственности Соловьевымъ: нравственность не выражаетъ собой только должнаго отношенія людей между собой, но и отношеніе къ міру природному (неорганической и органической природѣ), а также и къ духовному міру, высшему по отношенію человѣка. У

[1]) Это истолкованіе находится, впрочемъ, во второй части „Оправданія добра“.

Шопенгауера мы встрѣчаемся съ тѣмъ внутреннимъ противорѣчіемъ, что этика, основанная на жалости, понимается какъ ученіе объ отношеніи людей между собой, но въ то же время обоснованіе принципа этики дается метафизикою; этого противорѣчія Соловьевъ избѣжалъ благодаря указаннымъ двумъ видоизмѣненіямъ, которыя онъ внесъ въ принципъ жалости.—Благоговѣніе, какъ принципъ, опредѣляющій отношеніе человѣка къ безусловному началу, и вытекающія отсюда правила поведенія, хотя и получили у Соловьева своеобразное выраженіе, но, по существу дѣла, къ нимъ приводитъ всякая этика, построенная на религіозномъ началѣ [1]). Вполнѣ оригиналенъ взглядъ Вл. Соловьева на стыдъ, какъ принципъ, съ одной стороны рѣзко отдѣляющій человѣка отъ животнаго міра, съ другой—выдѣляющій его вообще изъ сферы природнаго бытія и возвышающій человѣка надъ нимъ.

IV.

Третья часть „Оправданія добра“ содержитъ разсказъ о томъ, какъ при взаимодѣйствіи личнаго нравственнаго подвига и организованной нравственной работы собирательнаго человѣка, нравственный смыслъ жизни или добро получаетъ свое окончательное оправданіе. Отсюда ясно, что автору, во-первыхъ, нужно показать дѣятелей, участвующихъ въ этомъ процессѣ, т.-е. нужно выяснить взглядъ, что не единичный человѣкъ и не общество въ его цѣломъ являются участниками этого процесса, а именно, и человѣкъ, и общество, во-вторыхъ, автору необходимо было доказать,

---

[1]) Подобно тому, какъ Шопенгауеровскій принципъ жалости получилъ своеобразную форму у Соловьева, такъ и Кантовское уваженіе передъ нравственнымъ закономъ значительно выиграло, ставъ принципомъ благоговѣнія у нашего философа.

что исторія, дѣйствительно, представляетъ постепенный ростъ добра и въ чемъ именно онъ заключается, и, наконецъ, необходимо было выяснить, какая организація общественныхъ силъ служитъ наилучшей гарантіей того, что добро, дѣйствительно, въ конечномъ своемъ счетѣ, будетъ осуществлено. Такимъ образомъ третья часть, посвященная выясненію указанныхъ трехъ вопросовъ, служитъ какъ бы провѣркою правильности тѣхъ положеній, которыя были установлены въ первыхъ двухъ частяхъ, содержащихъ теорію этики.

Ясно, что нравственность не можетъ быть *только* личною, субъективною, ибо нравственная природа человѣка въ своихъ субъективныхъ основахъ неизмѣнна, между тѣмъ необходимо, чтобы нравственность воплотилась въ обществѣ, стала организованной; а это возможно лишь въ историческомъ процессѣ; съ другой стороны, точно также ясно, что не можетъ быть правильной и противоположная точка зрѣнія (соціальнаго реализма), отрицающая субъективную нравственность, усиліе человѣка, и придающая единственно общественнымъ учрежденіямъ значеніе для нравственной жизни человѣка. Въ послѣднемъ случаѣ муравьевъ пришлось бы приравнять человѣку, а это невозможно въ силу того, что каждый человѣкъ есть личность, т.-е. имѣетъ безусловное значеніе и достоинство. Отсюда слѣдуетъ, что нравственная норма заключается въ принципѣ человѣческаго достоинства или безусловнаго значенія лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ.

Между личностью и обществомъ нѣтъ антагонизма, ибо одна безъ другого немыслимо—общество есть только расширенная личность, а личность — сосредоточенное общество, поэтому дѣйствительная нравственность есть должное взаимоотношеніе между единичнымъ лицомъ и данною средою. Лично-общественная жизнь въ исто-

рій пробѣгаетъ три ступени: родовую, національно-государственную и универсальную (въ будущемъ). Переходъ отъ родовой жизни къ племенному союзу или національному государству измѣняетъ значеніе рода: государственный порядокъ превращаетъ родъ въ семью. Человѣческая личность, будучи особой формой безконечнаго содержанія, сохраняетъ свою свободу по отношенію къ различнымъ формамъ общественной и государственной жизни, которыя имѣютъ лишь условныя и относительныя права на человѣка.

Распространеніе жизненной сферы людей отъ предѣловъ рода къ предѣламъ государства или отечества представляетъ несомнѣнный нравственный прогрессъ. Тяжелой собирательной работѣ народныхъ массъ, которыми обезпечивались матеріальные успѣхи человѣческой культуры, соотвѣтствовала и внутренняя работа мысли, постепенно двигая сознаніе къ личному и общественному универсализму. Въ этой внутренней работѣ ясно отмѣчены три ступени. Въ буддизмѣ сознаніе отрицательной безконечности человѣческаго духа получило впервые историческое воплощеніе въ собирательной жизни; здѣсь впервые личность человѣческая стала цѣниться какъ носитель высшаго сознанія, какъ существо, способное пробудиться отъ обмановъ міра явленій; однако, въ буддизмѣ нѣтъ еще стремленія собрать воедино человѣчество и образовать новое царство высшаго порядка. Для дѣятельнаго милосердія въ буддизмѣ нѣтъ примѣненія, точно также и благоговѣніе не имѣетъ еще вѣчнаго предмета. Отъ сознанія пустоты матеріальнаго бытія разумъ долженъ былъ перейти къ дѣйствительному бытію, къ идеальному міру, и этотъ переходъ совершился въ греческомъ народѣ, въ ученіи Сократа и Платона; во имя этого міра, содержащаго норму долженствованія, идеализмъ обличаетъ зло въ душевномъ и общественномъ строѣ и тре-

буетъ господства разума въ жизни индивида и общества; но и нетронутымъ коренное (физическое) зло—смерть,—между тѣмъ безусловное значеніе личности требуетъ для нея совершенства и полноты жизни. Буддизмъ сознаетъ зло, но не нашелъ пути исцѣленія, достойнаго безусловнаго значенія личности, греческій идеализмъ указалъ лишь частичное исцѣленіе, не указавъ пути къ избавленію отъ внутренняго зла; этотъ путь указанъ христіанствомъ, и состоитъ онъ въ дѣйствительномъ присутствіи и осуществленіи совершенства въ цѣломъ человѣкѣ и во всемъ его жизненномъ кругѣ.

Прежде чѣмъ опредѣлить должное соотношеніе различныхъ формъ лично-общественной жизни, слѣдуетъ показать, какія причины препятствуютъ и препятствовали воплощенію совершенной нравственности въ собирательномъ цѣломъ, т. е. въ человѣчествѣ; такихъ причинъ, главнымъ образомъ, три—вражда различныхъ народовъ между собой, вражда общества и преступника и вражда различныхъ общественныхъ классовъ. Итакъ, необходимо опредѣлить значеніе національности и самое яркое выраженіе національной вражды—смыслъ войны, во-вторыхъ, значеніе наказанія и, наконецъ, экономическій вопросъ, какъ основу массовой вражды.

Націоналистическая и космополитическая точки зрѣнія, будучи прямо противоположными, одинаково несостоятельны. Націонализма не было въ древнемъ мірѣ и крѣпкое національное сознаніе проявлялось лишь у евреевъ, но оно было нераздѣльно связано съ религіей, съ чувствомъ превосходства этой религіи и предчувствіемъ ея всемірно-историческаго назначенія, проявившагося во вдохновеніи ветхозавѣтныхъ пророковъ. Христіанство, будучи сверхнародной и универсальной религіей, отнюдь не есть проповѣдь космополитизма Прежде чѣмъ осуществлять идеалъ всечеловѣчества

націи должны были сложиться и опредѣлиться въ своей самостоятельности, но это опредѣленіе доставалось имъ не во имя себя или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя служенія идеѣ, необходимой для человѣчества какъ цѣлаго, и смыслъ частнаго вдохновенія всегда былъ въ связи и въ согласіи со всеобщимъ. Требованіе любить другіе народы, какъ свой собственный, не обозначаетъ психологической одинаковости чувства, а лишь этическое равенство волевого отношенія.

Наиболѣе яркое выраженіе національной обособленности есть война и въ ней только что высказанное требованіе нарушено сильнѣе всего. Съ обще-нравственной точки зрѣнія не подлежитъ сомнѣнію, что война есть зло, но это сужденіе, во-первыхъ, не объясняетъ ея значенія въ исторіи человѣчества и, во-вторыхъ, не даетъ разъясненія, какъ каждому отдѣльному лицу слѣдуетъ къ ней относиться въ данное время и въ данномъ мѣстѣ. Будучи зломъ, война является необходимостью при данныхъ условіяхъ. Въ родовомъ бытѣ „война всѣхъ противъ всѣхъ“ была общимъ правиломъ, и государство, замѣнившее собой родовой бытъ, явилось первой организаціей войны, представляя собой великій шагъ къ осуществленію мира. Война объединяетъ внутреннія силы воюющихъ государствъ и является условіемъ для сближенія противниковъ.

Война есть главное средство для распространенія матеріальной культуры и политическаго объединенія. Количество войнъ въ зависимости отъ достигнутаго матеріальнаго и политическаго объединенія уменьшается, и число жертвъ человѣческой жизни становится меньшимъ. Человѣчеству предстоитъ только одна серьезная война, а именно, европейской культуры съ монгольскою Азіей. Упраздненіе необходимости войны не влечетъ, однако, за собой уничтоженія борьбы религіозныхъ мнѣній и экономическихъ интересовъ. Отдѣль-

ное лицо не имѣетъ ни юридическаго, ни нравственнаго основанія отказаться отъ защиты своей родины, такъ какъ, участвуя въ этой защитѣ, оно избираетъ меньшее зло, т. е. относительное благо [1]).

„И передъ пастію дракона онъ понялъ—мечъ и крестъ одно".

Когда совершено преступленіе, то нравственный законъ требуетъ защиты обиженнаго и вразумленія обидчика; такое двустороннее требованіе исключаетъ, съ одной стороны, теорію возмездія, принимающую въ соображеніе лишь права обиженнаго, съ другой—теорію, отрицающую наказаніе, какъ имѣющую въ виду лишь обидчика. Теорія возмездія имѣетъ историческое основаніе въ томъ, что уголовныя наказанія представляютъ видоизмѣненіе первобытнаго принципа кровной мести, но въ этомъ нѣтъ еще оправданія самой теоріи; неосновательность теоріи доказывается тѣмъ, что возмездіе или возстановленіе права (за исключеніемъ смертной казни) не имѣетъ никакого соотношенія съ самымъ преступленіемъ. Нравственный принципъ человѣческаго достоинства требуетъ, чтобы мы смотрѣли на человѣка всегда какъ на цѣль въ себѣ, а не только какъ на средство, поэтому несостоятельна и теорія устрашенія; вмѣстѣ съ тѣмъ падаютъ и всякія основанія, приводимыя въ защиту смертной казни. Противоположная теорія, недопускающая никакого принужденія или насилія, а одно лишь словесное вразумленіе, при всей ея нравственной чистотѣ, несостоятельна, ибо отрицаетъ и предупрежденіе, и воспитаніе обидчика, забывая совершенно о правѣ обиженнаго на защиту. Нравственное начало требуетъ реальнаго противодѣйствія преступленію, какъ правомѣрное средство дѣятельнаго человѣколюбія, за-

---

[1]) Взглядъ Вл. Соловьева на войну тожественъ съ воззрѣніемъ Э. Гартманна и противоположенъ ученію Л. Толстого.

конно и принудительно ограничивающаго внѣшнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно и въ интересахъ самого преступника.

Нравственная точка зрѣнія на такія явленія, какъ война и преступленіе, не исключаетъ и не устраняетъ правовой. Между нравственностью и правомъ есть существенное родство, но есть и различіе [1]); въ то время какъ всякое нравственное требованіе по существу своему неограничено и всеобъемлюще, но исполненіе его не исчерпывается никакими внѣшними проявленіями или дѣйствіями, т. е. предполагаетъ свободное и добровольное исполненіе, право, напротивъ, есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла.

Третья причина, препятствующая осуществленію совершенной нравственности, есть соціально-экономическая вражда. Въ основѣ экономической области лежитъ необходимость труда для человѣка для поддержанія своего существованія, но и самый трудъ, какъ и распредѣленіе и потребленіе его, вызывается, кромѣ житейской нужды, еще и другими побужденіями. Мнимые экономическіе законы во всякій моментъ могутъ быть отмѣнены и нарушены волей человѣка. Никакихъ экономическихъ законовъ нѣтъ и быть не можетъ, и хозяйственный порядокъ долженъ быть подчиненъ мотивамъ чистаго добра; хозяйственныя явленія представляютъ лишь своеобразное поприще для приложенія нравственнаго закона.

Двѣ противоположныя теоріи съ одной стороны школьныхъ экономистовъ, признающихъ желѣзные

---

[1]) Болѣе подробное изложеніе взглядовъ Вл. Соловьева на право см. А. С. Ященко, Философія права Вл. Соловьева, Спб. 1912.

законы экономики, и съ другой—соціалистовъ, отрицающихъ изъ нравственныхъ, повидимому, побужденій, имущественное неравенство, одинаково несостоятельны; первые ошибаются относительно характера экономическихъ законовъ, но и вторые совершенно неправильно смотрятъ на значеніе экономическихъ явленій. Общественная безнравственность заключается не въ индивидуальной и наслѣдственной собственности, не въ раздѣленіи труда и капитала, не въ неравенствѣ имуществъ, а именно, въ *плутократіи*, которая есть извращеніе должнаго общественнаго порядка, возведеніе низшей и служебной по существу области—экономической—на степень высшей и низведеніе всего остального до значенія средства и орудія матеріальныхъ выгодъ.

Область экономическихъ отношеній исчерпывается понятіями производства, распредѣленія и обмѣна цѣнностей, т. е. труда, собственности и торговли. Съ нравственной точки зрѣнія всякій человѣкъ долженъ трудиться съ сознаніемъ общеполезности своего труда; обязанность труда предполагаетъ, что онъ не есть только орудіе, но служитъ объективной цѣли, поэтому трудящійся имѣетъ право на достойное человѣческое существованіе, т. е. на досугъ, дающій возможность совершенствованія. Трудъ становится нравственнымъ при соблюденіи трехъ условій: во-первыхъ, чтобы экономическія условія вообще не были самодовлѣющими, а подчиненными нравственнымъ началамъ, во-вторыхъ, чтобы трудъ совершался не за счетъ человѣческаго достоинства и, въ третьихъ, чтобы трудъ любовно относился къ матеріальной природѣ, возводя ее на болѣе высокую ступень бытія. Трудъ есть взаимодѣйствіе людей въ области матеріальной, которое, въ согласіи съ нравственными требованіями, должно обезпечить всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному суще-

ствованію и всестороннему совершенствованію, и въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу. Три указанныхъ условія труда соотвѣтствуетъ тремъ принципамъ нравственности,—благоговѣнію, жалости и стыду.

Второе понятіе экономики есть собственность; но она въ такой же мѣрѣ принадлежитъ и области права, нравственности и психологіи, какъ и экономика. Уже въ психологическомъ отношеніи мы различаемъ себя отъ своего, причемъ это свое въ различной степени связано съ нашей личностью; понятіе невмѣняемости показываетъ, что нѣкоторыя дѣйствія, вытекающія изъ душевной жизни извѣстнаго лица, все же ему не принадлежатъ; то же слѣдуетъ сказать и о нашемъ тѣлѣ, которое принадлежитъ намъ лишь условно. Собственность имѣетъ основаніе въ самой человѣческой природѣ, но въ приложеніи къ внѣшнимъ вещамъ требуется признаніе особыхъ основаній. Такимъ основаніемъ признается трудъ, но такъ какъ трудъ создаетъ не вещи, а полезности, т. е. лишь свойство вещи, то трудъ не можетъ давать право на принадлежность кому-либо того, чего онъ не производилъ (т. е. вещи). Трудъ даетъ лишь право на то, что имъ заработано: отсюда возникаетъ капиталъ, какъ чистое произведеніе человѣческой воли, который и является собственностью по преимуществу.

Въ понятіе собственности входитъ и свободное распоряженіе ею, напр., передача ея по наслѣдству; но такъ какъ осуществленіе права обезпечивается обществомъ, то общество и ограничиваетъ это право, если оно идетъ въ разрѣзъ съ общимъ благомъ. Это ограниченіе права наслѣдства общимъ благомъ отнюдь не есть отмѣна его, каковую проповѣдуетъ соціализмъ. Нельзя отрицать во имя безусловнаго нравственнаго идеала необходимыя общественныя условія нравственнаго прогресса,

а къ таковымъ, несомнѣнно, относится и право наслѣдства.

Наконецъ, третье экономическое понятіе, а именно, понятіе обмѣна касается лишь въ той части нравственной философіи, въ которой обмѣнъ превращается въ обманъ, т. е. проявляется въ видѣ фальсификаціи, спекуляціи и ростовщичества. Всѣ эти явленія имѣютъ одинъ корень—превращеніе матеріальнаго интереса изъ служебнаго въ господствующій.

Итакъ, нашъ философъ разсмотрѣлъ вопросъ о томъ, кто является носителемъ историческаго процесса (личность и общество) и въ чемъ заключаются главныя препятствія прогресса. Въ трехъ сферахъ—національной, экономической и уголовной—онъ путемъ діалектическаго процесса, противопоставленія двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія старался найти посредствующую точку зрѣнія, которая устраняла бы односторонности крайнихъ теорій, но въ то же время указывала бы и относительную ихъ истинность. Это діалектическое разсмотрѣніе не только оправдываетъ посредствующую точку зрѣнія, дающую возможность защитить, т. е. найти смыслъ и въ войнѣ, и въ наказаніи, и въ собственности, но и служить оправданіемъ самой дѣйствительности, которая оказывается болѣе разумной и болѣе согласной съ нравственной философіей, чѣмъ крайнія теоріи, желающія во имя произвольнаго идеала пересоздать дѣйствительность.

Нашему автору осталось выполнить еще одну задачу, а именно, показать, какова должна быть нравственная организація человѣчества, чтобы она могла выполнить возложенную на него задачу; и если разсмотрѣніе условій, препятствующихъ осуществленію добра, оказалось въ извѣстномъ отношеніи оправданіемъ дѣйствительности, то, наоборотъ, изображеніе идеальной картины, рисующей должное отношеніе различ-

ныхъ элементовъ человѣческой организаціи, въ то же время явилось критикой дѣйствительной организаціи, поскольку она не совпадаетъ съ идеальной.

Субъектъ историческаго процесса осуществленія добра есть единичный человѣкъ совмѣстно съ человѣкомъ собирательнымъ; естественныя группы, расширяющія жизнь личности, суть семья, народъ, человѣчество. Совершенствованіе должно состоять въ одухотвореніи семьи и народа, для того, чтобы добро открылось всему человѣчеству. Естественныя данныя семьи суть три поколѣнія—дѣды, родители, дѣти. Задача состоитъ въ томъ, чтобы природную связь трехъ поколѣній превратить въ безусловно нравственную. Это достигается черезъ семейную религію, бракъ и воспитаніе; въ семейной религіи выражается почитаніе предковъ, благодаря коему выражается увѣренность, что они пребываютъ въ вѣчномъ умѣ Божіемъ и становятся сообразными его вѣчной идеѣ, т.-е. утверждаются въ области неизмѣннаго бытія. Одухотворяющая работа надъ собою, надъ своей тѣлесностью (т.-е. аскетизмъ) окажетъ свое благотворное вліяніе на народъ, лишь когда цѣль будетъ достигнута, т.-е. когда въ будущемъ прошедшее получитъ полноту своей дѣйствительности. Въ совершенномъ бракѣ, въ которомъ до конца осуществляется внутренняя полнота человѣческаго существа черезъ всецѣлое его соединеніе съ одухотворенною матеріальною сущностью, внѣшнее дѣторожденіе становится ненужнымъ; истинный бракъ тотъ, который сознательно направляется къ созданію цѣльнаго человѣка; дѣторожденіе есть естественное послѣдствіе недостигнутаго въ настоящемъ совершенства [1]) и путь къ достиженію его въ будущемъ. Неудача или недо-

---

[1]) Въ существѣ Вл. Соловьевъ повторяетъ здѣсь мысли, высказанныя имъ въ статьѣ „Смыслъ любви“.

статочный успѣхъ брака заставляетъ осуществленіе безусловнаго значенія личности перенести на дѣтей, какъ представителей будущаго, т.-е. заботиться о воспитаніи ихъ. Какъ условная житейская нравственность, такъ и высшая, безусловная, требуетъ передачи новому поколѣнію двоякаго наслѣдія: во-первыхъ, всего положительнаго, что добыто въ прошедшемъ, и, во-вторыхъ, способности воспользоваться этимъ достояніемъ для приближенія къ высшей цѣли; итакъ, воспитаніе должно быть заразъ и традиціоннымъ, и прогрессивнымъ. Общій принципъ воспитанія заключается въ нерасторжимой связи поколѣній, поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи общаго дѣла—приготовленія къ явному царству Божію и къ воскресенію всѣхъ.

Какъ отдѣльный человѣкъ получаетъ смыслъ только черезъ семью, черезъ связь съ предками и потомками, какъ семья имѣетъ пребывающее содержаніе только черезъ народъ, такъ и народность живетъ и существуетъ только въ сверхнародной и международной средѣ. Этимъ опредѣляется нравственная обязанность патріотизма — служить народу въ добрѣ, служить народу въ человѣчествѣ и человѣчеству въ народѣ.

Итакъ, нравственно организоваться должны семья и народъ, всеобщія же формы нравственнаго порядка заключаются во вселенской церкви, какъ организованномъ благочестіи, въ христіанскомъ государствѣ, какъ организованной жалости, и въ хозяйственномъ союзѣ, какъ организованномъ стыдѣ. Благочестіе, организуясь въ церкви, опредѣляетъ наше должное отношеніе къ абсолютному началу, жалость, организуясь въ христіанскомъ государствѣ, опредѣляетъ должное отношеніе къ нашимъ ближнимъ, наконецъ, стыдъ, организуясь въ хозяйственномъ союзѣ, выражаетъ должное отношеніе наше къ низшей природѣ. Нормальное отношеніе между церковью и государствомъ состоитъ въ томъ,

что государство признаетъ за вселенскою церковью высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, а церковь предоставляетъ государству всю полноту власти для соглашенія мірскихъ интересовъ съ этой высшею волею; церковь не должна имѣть принудительной власти, а власть государства не должна касаться области религіи.

Единство и правильный ходъ прогресса зависятъ не только отъ правильной организаціи общественной стороны, но и отъ участія личнаго начала. Личными носителями верховныхъ жизненныхъ началъ являются царь, священнослужитель и пророкъ. Какъ первосвятитель церкви есть вершина благочестія, а христіанскій государь—вершина милости и правды, такъ истинный пророкъ есть вершина стыда и совѣсти; рядомъ съ носителями безусловнаго авторитета и безусловной власти должны быть въ обществѣ носители безусловной свободы.

Все содержаніе „Оправданія добра“ можетъ быть сведено къ слѣдующимъ простымъ мыслямъ: Безусловное начало открылось человѣчеству въ лицѣ Христа, побѣдившаго коренное зло, т.-е. смерть. Все человѣчество должно добровольно принять истину христіанства и осуществить ее въ жизни. Это осуществленіе, разсматриваемое со стороны нравственности, можетъ состоять лишь въ постепенномъ совершенствованіи, въ коемъ человѣкъ долженъ принять участіе и личными усиліями и организуя общественную жизнь сообразно безусловному нравственному началу. Въ этомъ состоитъ смыслъ исторіи, которая необходима для того, чтобы истина открылась всѣмъ людямъ и они стали достойными Царства Божія, т.-е. вѣчной жизни. Когда истина откроется всѣмъ и воплотится въ жизни всѣхъ, тогда наступитъ моментъ для добровольнаго и свободнаго

принятія ея и для отреченія отъ зла. Въ концѣ-концовъ, вся исторія есть не что иное, какъ борьба добраго начала со злымъ, въ которой человѣку, какъ посреднику между небомъ и землей, предназначена роль побѣдителя.

Историческіе и политическіе взгляды Вл. Соловьева.

I.

Міровоззрѣніе Вл. Соловьева—по преимуществу историческое, т.-е. въ основаніи его лежитъ толкованіе историческихъ фактовъ.

На исторію Вл. Соловьевъ смотритъ какъ на часть всемірнаго процесса; подобно тому, какъ современный эволюціонизмъ распространяетъ понятіе эволюціи и на неорганическій міръ, подчиняя закону развитія всю дѣйствительность, такъ и нашъ философъ распространяетъ понятіе исторіи, подводя подъ него повышенія и матеріальнаго, и духовнаго бытія, предшествующія исторіи, понимаемой въ тѣсномъ значеніи этого слова, т.-е. исторіи, какъ системы предварительныхъ условій для осуществленія царства цѣлей. Историческій процессъ есть продолженіе космическаго; послѣдній въ главныхъ своихъ чертахъ законченъ съ появленіемъ человѣка. (Собр. соч. IV, стр. 304).

Какъ космическій процессъ закончился порожденіемъ человѣка, такъ теологическій процессъ является порожденіемъ самосознанія человѣческой души, какъ начала свободнаго. Освобожденіе человѣческаго самосознанія и постепенное одухотвореніе человѣка черезъ внутреннее усвоеніе и развитіе божественнаго начала образуетъ собственно историческій процессъ человѣчества. (Собр. соч. III, стр, 143).

Если *формально* между эволюціонизмомъ и взглядомъ Вл. Соловьева на исторію и есть нѣчто общее,—а именно, распространеніе понятія исторіи за тѣ предѣлы, въ которыхъ оно имѣетъ общепринятое значеніе,—то по существу оба взгляда прямо противоположны. Эволюціонизмъ есть ученіе о безконечномъ прогрессѣ, но понятіе безконечнаго развитія, не ограниченнаго опредѣленной цѣлью, есть понятіе незаконченное и потому неопредѣленное. Вл. Соловьевъ нѣсколько разъ [1]) указывалъ на слабыя стороны этого понятія, которыя не дозволяютъ остановиться на понятіи развитія и заставляютъ перейти къ точкѣ зрѣнія, признающей единство всемірнаго историческаго процесса, опредѣляемаго единствомъ субъекта—человѣчествомъ и цѣлью его или безусловнымъ добромъ. Дѣйствительно, всякое объясненіе явленія изъ его причинъ оставляетъ необъясненной самую причину, т.-е. то предшествующее явленіе, которое вызываетъ послѣдующее. Вопросъ переносится лишь назадъ на одну инстанцію, но остается такимъ же нерѣшеннымъ вопросомъ относительно этой инстанціи; причинное объясненіе явленій ведетъ къ безконечному ряду, который въ цѣломъ представляетъ ту же загадочность, что и каждое отдѣльное явленіе. Другой характеръ имѣетъ объясненіе изъ цѣлей. На примѣрѣ человѣческой дѣятельности это легко замѣтить: осуществляемой цѣлью объясняется весь рядъ причинъ, являющихся условіями осуществленія цѣли; самый процессъ становится не только понятнымъ, но и законченнымъ, ибо въ немъ имѣется начало и конецъ, при чемъ этотъ процессъ представляетъ не только смѣну механически связанныхъ между

---

[1]) Соч. I, 229. „Рядъ измѣненій безъ извѣстной исходной точки и продолжающійся безъ конца, не имѣя никакой опредѣленной цѣли, не есть развитіе... безконечное развитіе есть просто безсмыслица.“ Ср. также VIII, стр. 72 „Тайна прогресса“. (Мы цитируемъ по „Собранію сочиненій“ изд. I).

собой явленій, но онъ органически связанъ единствомъ субъекта, въ которомъ эти измѣненія происходятъ.

Итакъ, все существующее должно разсматривать какъ систему предварительныхъ условій для осуществленія царства цѣлей. Въ этой системѣ легко различить рядъ характерныхъ повышеній бытія, которыя можно назвать ступенями повышенія или царствами: такихъ царствъ, связанныхъ между собой единствомъ процесса и конечною цѣлью, пять—царство минеральное, царство растительное, царство животное, царство природночеловѣческое и, наконецъ, царство духовночеловѣческое или Царство Божіе. Само собой разумѣется, что это раздѣленіе пяти царствъ имѣетъ лишь условное, субъективное значеніе; настоящую противоположность представляетъ лишь Царство Божіе и царство міра сего. Каждое предыдущее царство служитъ ближайшей матеріей для послѣдующаго, является условіемъ и средствомъ для новыхъ цѣлей, вытекающихъ изъ новыхъ задачъ и высшаго плана. Въ каждомъ новомъ царствѣ есть нѣчто *большее* по сравненію съ предшествующимъ, и это большее нельзя вывести механически изъ предшествующаго, поэтому и Царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго развитія міра природночеловѣческаго. Изъ того, что высшія формы являются послѣ низшихъ, не слѣдуетъ, что онѣ созданы низшими; каждое проявленіе новаго типа есть въ извѣстномъ смыслѣ новое твореніе, при чемъ матеріальною основою для возникновенія такого типа служитъ низшій типъ, и собственное содержаніе высшаго типа, существуя изъ-вѣка, вступаетъ лишь въ другую сферу бытія. Каждый новый типъ представляетъ новое условіе, необходимое для осуществленія окончательной цѣли—дѣйствительнаго явленія въ мірѣ совершеннаго нравственнаго порядка, Царства Божія. Для этого существо прежде всего должно *быть*, затѣмъ быть *живымъ*, далѣе

быть *сознательнымъ*, потомъ *разумнымъ* и, наконецъ, *совершеннымъ*. Связь постепенно повышающихся царствъ состоитъ въ томъ, что каждый типъ обнимаетъ собой всѣ низшіе, такъ что міровой процессъ есть процессъ собиранія вселенной. Высшая задача человѣка состоитъ въ собираніи вселенной въ идеѣ, а задача Царства Божія—въ собираніи вселенной въ дѣйствительности. Итакъ, Царство Божіе есть дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка или—что то же—всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ.

II.

Переходя отъ понятія историческаго процесса въ его наиболѣе общей формѣ къ той ступени и роли, которая выпала на долю человѣчества, какъ собирателя вселенной въ идеѣ, мы должны прежде всего остановиться на понятіи Царства Божія, какъ конечной цѣли, которую человѣчеству надлежитъ достигнуть. Въ литературѣ было высказано мнѣніе [1]), что Вл. Соловьевъ представлялъ себѣ возможность осуществленія Царства Божія на землѣ; дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненій нашего философа мы можемъ встрѣтить выраженіе «Царство Божіе на землѣ», при чемъ это Царство отожествляется съ церковью, но ближайшее разсмотрѣніе всѣхъ мѣстъ, въ которыхъ Вл. Соловьевъ говоритъ о Царствѣ Божьемъ, приводитъ къ выводу, что онъ имѣлъ въ виду нѣчто совершенно иное [2]). Само собой

---

[1]) Ср. статью князя Евг. Трубецкого въ „Русской Мысли“ 1912 г.

[2]) Рѣзче всего это выражено въ слѣдующемъ примѣчаніи въ „Оправданіи добра“ (стр. 209). „Сколько-нибудь внимательный читатель видитъ, что я не подавалъ ни малѣйшаго повода серьезной критикѣ приписывать мнѣ нелѣпое отожествленіе Царства Божія съ историческимъ христіанствомъ, или видимою церковью (какою именно?)“ и т. д...

разумѣется, что Царство Божіе у нашего философа не имѣетъ ничего общаго съ представленіемъ о золотомъ вѣкѣ, какъ оно, напримѣръ, развито у соціалистовъ или у гр. Л. Толстого. Было бы излишнимъ требовать точнаго указанія, какъ представлялъ себѣ Вл. Соловьевъ Царство Божіе, и достаточно сказать, что онъ и въ этомъ пунктѣ придерживался евангельскихъ словъ; спрашивается только, въ какой мѣрѣ Царство Божіе осуществимо на землѣ.

О Царствѣ Божьемъ Вл. Соловьевъ говоритъ въ различныхъ сочиненіяхъ, при чемъ какъ въ раннихъ, напримѣръ, въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ и въ „Религіозныхъ основахъ жизни»[1]), такъ равно и въ наиболѣе позднихъ, т.-е. въ „Оправданіи добра“ и въ „Трехъ разговорахъ“. Содержаніе его воззрѣній на Царство Божіе, какъ на конечный предѣлъ исторіи человѣчества, вездѣ одно и то же, только въ настроеніи автора, можетъ быть, замѣтно нѣкоторое измѣненіе: юношескій оптимизмъ съ теченіемъ времени исчезъ. Историческій процессъ постоянно разсматривается лишь какъ подготовительный, участвовать въ которомъ всѣмъ людямъ одна возможность и на всѣхъ возложена обязанность, но въ которомъ, въ дѣйствительности, въ силу неравенства природы людей, въ настоящее время сознательно участвуютъ лишь немногіе.

Во второмъ „Чтеніи о Богочеловѣчествѣ“ говорится слѣдующее: „Если временная жизнь человѣка служитъ только средствомъ и переходомъ къ жизни вѣчной, то и всѣ интересы и дѣла этой временной жизни должны быть только средствами и орудіями для вѣчныхъ духовныхъ интересовъ и дѣлъ, должны быть такъ или иначе обусловлены вѣчною жизнью и Царствомъ Божіимъ, и разъ

---

1) „Духовныя основы жизни“ въ первомъ изданіи назывались „религіозными“.

государство и общество признали себя христіанскими, то такая точка зрѣнія должна быть для нихъ обязательна. Царство міра должно быть подчинено Царству Божію, мірскія силы общества и человѣка должны быть подчинены силѣ духовной" и т. д. Въ „Духовныхъ основахъ жизни" [2]) Церковь—Тѣло Христово—въ извѣстномъ смыслѣ отожествляется съ Царствомъ Божіимъ, но здѣсь же разъясняется, что въ церкви есть два элемента: божественный и человѣческій, что церковь постоянно растетъ и развивается, что земное существованіе церкви не свободно отъ немощей и страданій плоти и только когда она достигнетъ полноты, тогда все духовное въ ней будетъ вмѣщено, а матеріальное одухотворено. Церковь не есть совершенное Богочеловѣчество, а совершенствующееся.—Тѣ же мысли встрѣчаемъ мы и въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Въ главѣ XXII-й говорится, что „Царство Божіе не отъ міра сего, а свыше, поэтому оно и должно подчинять себѣ міръ сей, какъ нѣчто низшее... Если для человѣка, послѣдовательно стоящаго на религіозной точкѣ зрѣнія, церковь, какъ Царство Божіе, должна обнимать собою все безусловно, то для человѣка, чуждаго религіи, церковь не имѣетъ никакого законнаго мѣста въ человѣчествѣ и должна быть упразднена". Хотя церковь здѣсь и названа Царствомъ Божіимъ, но это лишь Царство Божіе въ потенціи, осуществленіе же должно наступить только въ концѣ историческаго процесса.

Въ „Національномъ вопросѣ" упоминаніе о Царствѣ Божіемъ встрѣчается лишь одинъ или два раза, напримѣръ, въ статьѣ „Идолы и идеалы" (§ 3-й) при разъясненіи того, что ближайшая цѣль историческаго процесса должна состоять въ распространеніи гуманной культуры, состоящей со стороны нравственной въ орга-

[1]) Ср. Собраніе сочиненій, III, стр. 348 и слѣд.

низаціи помощи ближнимъ. Общечеловѣческая культура одна для всѣхъ. Историческій процессъ въ земныхъ условіяхъ предполагаетъ раздѣленіе труда по способностямъ людей. Этого раздѣленія нѣтъ въ дикомъ состояніи, не будетъ и въ Царствѣ Божіемъ, но въ переходныхъ ступеняхъ раздѣленіе всегда было и будетъ.

Въ 5-ой книгѣ „Исторіи и будущности теократіи" характеръ Царства Божія поясняется притчею о сѣятелѣ. Эта притча научаетъ насъ, что 1) до скончанія вѣка нѣтъ совершенныхъ сыновъ царствія и сыновъ непріязни, что 2) въ своей чистотѣ и безусловности оба начала—добра и зла—находятся не въ нашемъ мірѣ, а за его предѣлами, у насъ же только смѣшанное дѣйствіе обоихъ, что 3) до скончанія вѣковъ Царство Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только изготовляемое и совершенствующееся.

Въ «Оправданіи добра» (VII, стр. 192 и слѣд.) Царство Божіе противополагается царству міра сего. Первое составляется изъ людей, перестающихъ быть *только* людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто человѣческія задачи становятся лишь средствами другой окончательной цѣли. Съ христіанской точки зрѣнія государство есть только часть въ организаціи собирательнаго человѣка,—часть, обусловленная другою, высшею частью—церковью, отъ которой она получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе—служить въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь—приготовленіе человѣчества и всей земли къ Царству Божію. Какъ безъ консервативной дѣятельности государства человѣчество распалось бы и некому было бы войти въ полноту высшей жизни, такъ безъ прогрессивной дѣятельности государства человѣчество оставалось бы всегда на одной ступени историческаго процесса, никогда не достигло бы до способности оконча-

тельно принять или отвергнуть Царство Божіе, и, слѣдовательно, людямъ не для чего было бы жить (VII, стр. 465) [1]).

Въ послѣднемъ сочиненіи, въ „Трехъ разговорахъ", говорится много о Царствѣ Божіемъ; одно изъ дѣйствующихъ лицъ, а именно, князь, имѣетъ дѣйствительно въ виду Царство Божіе на землѣ (VIII, 538) и изображаетъ его красками, заимствованными изъ соціалистическихъ утопій, но Z, выражающій мысли самого Вл. Соловьева, говоритъ о Царствѣ Божіемъ, какъ о торжествѣ черезъ воскресеніе жизни (VIII, стр. 548) и противополагаетъ ему нашъ печальный міръ или царство смерти. Побѣда надъ зломъ въ дѣйствительномъ воскресеніи — только этимъ и открывается дѣйствительное Царство Божіе, безъ него же есть лишь царство смерти и грѣха и творца ихъ, діавола. Воскресеніе только не въ переносномъ смыслѣ, а въ настоящемъ—вотъ документъ истиннаго Бога (VIII, стр. 553).

Приведенныя нами мысли изъ разныхъ сочиненій нашего философа подтверждаютъ слѣдующіе выводы: 1) Воззрѣнія Вл. Соловьева на Царство Божіе оставались неизмѣнными во все время его литературной дѣятельности. 2) Царство Божіе онъ противополагалъ царству земного или царству смерти; Царство Божіе наступитъ лишь по окончаніи историческаго процесса, смыслъ котораго заключается въ подготовкѣ условій для возникновенія Царства Божія. 3) Царство Божіе появится въ новомъ планѣ существованія, не имѣющемъ ничего общаго съ царствомъ смерти или земнымъ существованіемъ. 4) Когда закончится историческій процессъ пересозданія матеріальнаго и духовнаго міра, тогда наступитъ

---

[1]) Мысли о христіанскомъ государствѣ, изложенныя въ „Оправданіи добра", въ существѣ воспроизводятъ то, что было сказано о Церкви и государствѣ въ „Духовныхъ основахъ жизни".

для человѣка моментъ, въ которомъ онъ свободно долженъ принять или отвергнуть Царство Божіе (VII, стр. 483). 5) Тогда наступитъ побѣда любви надъ смертью, т.-е. царство вѣчности, въ которомъ исчезнетъ время и наступитъ воскресеніе мертвыхъ и возстановленіе всяческихъ. 6) Церковь есть форма Царства Божія; дѣйствительная церковь тожественна лишь съ этой формальной стороны съ Царствомъ Божіимъ.

III.

Вл. Соловьевъ нѣсколько разъ излагалъ свой взглядъ на ходъ исторіи человѣчества. Такъ какъ онъ видѣлъ въ исторіи постепенное осуществленіе истины христіанства, то въ этой идеѣ, т.-е. въ идеѣ Царства Божія или „всеобщаго священства“ (IV, стр. 435), и заключалась для него основная нить для расположенія и истолкованія историческихъ явленій. Къ этой идеѣ, ясно выраженной въ христіанствѣ, человѣчество подошло двумя путями— пророческимъ вдохновеніемъ у евреевъ и философскою мыслью у грековъ (VII, стр. 200), но вполнѣ ясно она выражена только въ христіанствѣ.

Основная идея христіанства состоитъ въ совершенномъ единеніи божественнаго и человѣческаго началъ.

Исторія начинается съ того самаго момента, когда Богъ создаетъ человѣка изъ земли по образу и подобію Божію, т.-е. съ Адама, но настоящее богочеловѣческое отношеніе, свободное сочетаніе творца съ твореніемъ, выразилось впервые въ отношеніяхъ Бога къ Аврааму, въ повелѣніи принести тяжкую жертву. Авраамъ послушно вступилъ на указанный Богомъ путь, повѣрилъ истинѣ Божіихъ обѣтованій и всецѣло посвятилъ свою жизнь цѣлямъ высшей жизни. Въ исторіи праотцевъ ясно обнаружилась сущность теократіи или союза Божества съ человѣкомъ; это соединеніе происходитъ черезъ жертву

въ милости, черезъ подчиненіе въ свободѣ (IV, стр. 375). Если бы Богъ разомъ сообщилъ всю свою любовь, онъ отнялъ бы у творенія всю его свободу, поэтому Богъ допускаетъ свободное проявленіе злыхъ силъ, но силу зла Богъ ограничиваетъ, проявляя себя какъ Силу и Законъ. Сущій Богъ сдѣлалъ Израиля народомъ своимъ, потому что и Израиль сдѣлалъ Сущаго Богомъ своимъ. Богъ избралъ евреевъ, открылся имъ, заключилъ съ ними союзъ; этотъ союзъ, средоточіе еврейской религіи—явленіе единственное во всемірной исторіи. Богъ избралъ іудеевъ потому, что въ этомъ народѣ, въ ихъ теократическихъ добродѣтеляхъ, заложены положительныя условія для явленія всемірнаго искупителя и для совершенія его дѣла (IV, стр. 409). Однако, союзъ іудеевъ съ Богомъ былъ нарушенъ грѣхомъ отступничества, подобно тому, какъ и природный человѣкъ отступилъ отъ Бога. Грѣхопаденіе, сущность котораго заключается въ попыткѣ человѣка испытать зло на дѣлѣ, есть историческое событіе, въ достаточной мѣрѣ намъ понятное, хотя и непредставимое. (IV, стр. 311). Отступничество, а равно и грѣхопаденіе первобытнаго человѣка не имѣютъ характера безусловнаго зла и не лишаютъ человѣчество возможности воспріятія дѣйствій Божества. Въ глубинѣ души, даже среди царства зла, сохраняется живая способность Богорожденія (IV, стр. 104).

Итакъ, нарушенный союзъ можетъ быть возстановленъ; въ іудейской религіи это возстановленіе предполагаетъ *жертву*, обозначающую подчиненіе высшему порядку. Очищеніе или искупленіе грѣха составляетъ первый шагъ къ соединенію съ Богомъ.—Исторія Израиля представляетъ такимъ образомъ процессъ Богорожденія.

Съ появленіемъ Христа на землѣ начинается новый періодъ исторіи. Въ лицѣ Христа возстановлено единство, потерянное природнымъ человѣкомъ. Христосъ

является средоточіемъ исторіи, и появленіе его на землѣ должно относиться къ серединѣ исторіи. Безусловное единство божественнаго и человѣческаго, представленное въ Христѣ, должно реализоваться и въ самомъ человѣчествѣ. Человѣчество дважды сознательно пыталось разрѣшить поставленную задачу: первый разъ эту задачу поставила себѣ Византійская имперія; второй разъ— Римская имперія. Обѣ попытки не удались, но то, что не удалось ни первому, ни второму Риму, то, можетъ быть, удастся третьему Риму — Россіи. Вѣра въ назначеніе Россіи заставляетъ нашего философа искать условій, при которыхъ историческая задача Россіи можетъ быть разрѣшена, т.-е. опредѣлить, что Россія должна совершить, чтобы торжество христіанства стало фактомъ.

Но почему же задача христіанскаго государства не удалась ни Византіи, ни Риму?

Византія была псевдо-христіанскимъ государствомъ[1]). Константинъ Великій, Ѳеодосій и Юстиніанъ создали лишь номинально христіанскую имперію; законы и отчасти нравы остались языческими. Христіанское государство не можетъ терпѣть войнъ, начатыхъ изъ національнаго эгоизма, не можетъ терпѣть рабства гражданскаго и экономическаго, не можетъ налагать наказанія въ видѣ каръ—въ особенности смертной казни.—Все это продолжало существовать въ Византіи. Противорѣчіе между признанной религіей и дѣйствительными основами жизни должно было окончиться или торжествомъ христіанства, или побѣдою язычества. Вмѣсто того, чтобы реформировать жизнь по христіанскому закону, Византія отступила отъ чистой вѣры. Въ теченіе пяти вѣковъ (отъ 4-го до 9-го) въ восточной церкви возникали ереси, которыя подъ

[1]) Взглядъ Вл. Соловьева на Византію и Римъ мы излагаемъ по „La Russie et l'église universelle". Но тѣ же мысли можно найти и въ другихъ его сочиненіяхъ, напримѣръ, I, стр. 245 и слѣд., III, стр. 165 и слѣд.

разными формами старались кореннымъ образомъ исказить смыслъ христіанства, при чемъ эти ереси встрѣчали постоянное сочувствіе какъ со стороны нѣкоторыхъ высшихъ представителей восточной церкви, такъ и со стороны византійскихъ императоровъ; но эти попытки искаженія христіанства постоянно разбивались о противодѣйствіе римскихъ первосвященниковъ.

Противорѣчіе между номинальнымъ признаніемъ православія и дѣйствительнымъ слѣдованіемъ началамъ еретическимъ и было причиною гибели Византіи. Историческая справедливость заставила погибнуть Византію именно отъ натиска мусульманъ, ибо исламъ представляетъ собой послѣдовательный византинизмъ (язычество), лишенный внутренняго противорѣчія.

Задача, не выполненная Византіей, предстала передъ Западомъ. Лучшіе представители западной церкви и государства сознавали противорѣчіе между ученіемъ вѣры и общественной и государственной практикой и старались устранить это противорѣчіе. Но если рѣшеніе этой задачи не удалось среднимъ вѣкамъ, то позднѣе оно было окончательно испорчено соперничествомъ духовной и свѣтской властей. Въ Византіи духовная и свѣтская власти были нераздѣльны, но Византія исказила смыслъ духовнаго начала и не дала ему господствовать въ жизни. На западѣ духовная и свѣтская власти стали во враждебныя другъ къ другу отношенія. Государство объявило себя самодовлѣющимъ, но что оно могло дать взамѣнъ религіозныхъ началъ жизни? Высшимъ выраженіемъ освободившагося государства является декларація правъ человѣка, но въ результатѣ дѣятельности самодовлѣющаго государства, лишеннаго санкціи религіозной идеи, явилась потеря идеи единства человѣчества, національная ненависть, классовая борьба, потеря нравственной силы въ индивидѣ...

Въ третій разъ задача проведенія христіанства въ

жизнь предстоитъ третьему Риму—Россіи. Глубокая религіозность русскаго народа, сплоченность имперіи, скрытыя духовныя силы народа—все это предвѣщаетъ возможность для третьяго Рима рѣшенія задачи, т.-е. созданія вселенской церкви, которая въ союзѣ съ государственной властью сплотитъ и возродитъ міръ.

Великое бѣдствіе и великій грѣхъ — это раздѣленіе Востока и Запада. Когда этотъ великій грѣхъ совершался въ Византіи, рождалась Россія для его искупленія. Принявъ отъ Византіи православное христіанство, должна ли Россія, вмѣстѣ съ Божьей святыней, усвоить себѣ навсегда и историческіе грѣхи Византійскаго царства, приготовившаго себѣ погибель? Этотъ вопросъ поставилъ Вл. Соловьевъ въ 1883 году (3-ья рѣчь о Достоевскомъ). Задача Россіи представлялась ему какъ примиреніе Востока и Запада, въ союзѣ вѣчной истины Божьей и свободы человѣческой. Примиреніе это должно произойти на почвѣ церковной, т.-е. должно произойти соединеніе церкви католической и православной для созданія вселенской церкви, какъ необходимаго условія царства Божія. Съ этой точки зрѣнія Вл. Соловьевъ и разсматриваетъ исторію Россіи; въ исторіи Россіи онъ указываетъ два великихъ истинно-патріотическихъ подвига — призваніе варяговъ и реформы Петра Великаго; къ этому слѣдуетъ присоединить еще принятіе христіанства при св. Владимірѣ. Въ призваніи варяговъ нашъ философъ видѣлъ актъ національнаго самоотреченія,—прототипъ того подвига, который онъ требуетъ отъ Россіи во имя достойнаго существованія.

Вступивъ со времени св. Владиміра на путь христіанства, Россія прежде всего должна была создать единое государство. Великія духовныя силы русскаго народа, представленныя церковью, всецѣло были поглощены однимъ историческимъ дѣломъ—дѣломъ созиданія и укрѣпленія государственнаго единовластія; но этотъ прин-

цип'ъ государственнаго объединенія, при всей своей государственной необходимости, связанъ былъ съ тѣмъ, что для сознанія народа закрылись высшія начала христіанскаго универсализма, и процессъ государственнаго объединенія привелъ къ духовному одичанію. На Московскомъ соборѣ 1667-го года было утверждено понятіе о церкви, какъ о функціи государственнаго организма, и осуждено клерикальное понятіе церкви, какъ независимой духовной власти, а также демократическое представленіе церкви, какъ совокупности русскаго народа, неизмѣнно хранящаго преданія. Въ нашемъ расколѣ дѣло шло о томъ, чѣмъ опредѣляется религіозная истина: рѣшеніями ли власти церковной, или вѣрностью народа древнему благочестію. Обѣ стороны признавали истину только въ церкви, но спрашивали, гдѣ же самая церковь? Благодаря реформамъ Петра Великаго, Россія была избавлена и отъ старовѣрческой китайщины, и отъ ненужной и запоздалой пародіи на средневѣковое папство. Упраздненіе патріаршества и установленіе св. Синода было дѣломъ не только необходимымъ въ данную минуту, но и полезнымъ для будущаго Россіи; но чѣмъ рѣшительнѣе была побѣда государственнаго начала, тѣмъ настоятельнѣе выступалъ вопросъ: что же дальше? Ближайшая цѣль историческаго процесса и нашей общественной дѣятельности есть полное развитіе и распространеніе гуманной культуры, которая составляетъ необходимый элементъ и самаго христіанства, какъ религіи богочеловѣческой; надъ этой ближайшей и насущною задачей можно и должно работать сообща, несмотря ни на какія различія въ личныхъ взглядахъ на дальнѣйшую и окончательную цѣль исторіи. При всемъ разнообразіи культурныхъ характеровъ и направленій все-таки существуетъ только одна общечеловѣческая культура, какъ одна для всѣхъ истина, одна справедливость, одно Божество. Это пріобрѣтеніе духовной культуры есть условіе

для соединенія церквей, для соединенія того цѣлаго— т.-е. вселенской церкви,—которое есть живое тѣло живого Бога.

IV.

Мы изложили въ общихъ чертахъ взглядъ Вл. Соловьева на исторію человѣчества. Этотъ взглядъ вытекаетъ изъ вѣры въ истинность ученія Христа, въ богочеловѣческую его природу. Въ существѣ дѣла этотъ взглядъ былъ высказанъ еще бл. Августиномъ въ его „Градѣ Божьемъ", у котораго мы встрѣчаемъ и представленіе о единомъ человѣчествѣ, направляемомъ промысломъ Божьимъ къ опредѣленной цѣли. Какъ бл. Августинъ, такъ и Вл. Соловьевъ конструируютъ исторію, т.-е. предполагаютъ въ ней существованіе опредѣленнаго плана, раскрытаго христіанскимъ ученіемъ. Мы не станемъ говорить здѣсь о правѣ конструировать исторію— въ извѣстномъ смыслѣ всякая философія исторіи въ то же время есть ея конструкція,—замѣтимъ только, что для вѣрующаго христіанина нѣтъ иной возможности, нѣтъ иного пониманія исторіи. Оригинальность Вл. Соловьева обнаруживается, во-первыхъ, въ томъ, что онъ и космическій процессъ вводитъ въ понятіе исторіи и, во-вторыхъ, въ томъ, какъ онъ понимаетъ задачу различныхъ народовъ, въ особенности Россіи. Для него вопросъ идетъ не о существованіи, а о *достойномъ* существованіи; такимъ образомъ онъ подводитъ историческіе факты подъ моральный критерій, но моральная оцѣнка по содержанію своему, какъ этого и слѣдовало ожидать, оказывается религіозною.

Взглядъ Вл. Соловьева обращенъ не на неопредѣленное будущее, а на прошлое, и въ прошломъ онъ находитъ нить для сужденія о будущемъ. Изъ того, что христіанство есть центральный фактъ исторіи, что имъ опредѣляется весь историческій ходъ, т.-е. какъ начало, такъ

равно и конецъ исторіи, слѣдуетъ, что весь интересъ исторіи сводится къ развитію религіознаго сознанія и, послѣ появленія христіанства, къ развитію церкви. Язычество интересуетъ нашего философа постольку, поскольку въ немъ можно найти хотя бы и неясное сознаніе союза человѣка съ Божествомъ, несмотря на нарушеніе этого союза. Особенное вниманіе Вл. Соловьева естественно должна была остановить на себѣ исторія іудеевъ, какъ народа избраннаго и родившаго Бога, народа, въ которомъ Богочеловѣческій союзъ обнаруживался во вдохновеніи ветхозавѣтныхъ пророковъ и, во-вторыхъ, исторія грековъ, которые силою отвлеченнаго мышленія въ лицѣ, напримѣръ, Платона и Плотина поднялись до сознанія единаго Бога и подготовили христіанское ученіе. Но истинная исторія начинается только съ факта земной жизни Христа. Главный ея интересъ заключается въ томъ, что, несмотря на обнаруженіе всей истины, міръ все-таки во злѣ лежитъ. Спрашивается, какая этому причина и что нужно сдѣлать, чтобы истина, номинально принятая, стала бы и истиною жизни и проникла во всѣ человѣческія отношенія. Такъ какъ преимущественными носителями истины являются священнослужители и церковь, то вполнѣ естественно, что исторія превращается въ исторію церкви, въ исторію ересей и борьбы съ ними, и въ качествѣ результата предлагается указаніе, что необходимо сдѣлать, чтобы возстановить истину или вселенскую церковь какъ ея выразительницу. Всѣ остальныя явленія всемірной исторіи разсматриваются лишь какъ условія, способствующія или препятствующія торжеству вселенской церкви.

Мы сказали уже, что міросозерцаніе Вл. Соловьева всецѣло историческое; никогда философія и исторія не достигали такого полнаго сліянія, почти отожествленія, какъ въ мысляхъ русскаго философа. Подтвержденіемъ этому служитъ единственая статья метафизическаго

характера, написанная Вл. Соловьевымъ послѣ „Критики отвлеченныхъ началъ“. Мы говоримъ о „Смыслѣ любви“. Эта статья есть не что иное, какъ отвлеченное толкованіе исторіи, т.-е. исторіи, лишенной всѣхъ фактовъ и разсматриваемой исключительно со стороны ея внутренняго смысла—побѣды любви надъ смертью или пріобрѣтенія вѣчной жизни.

V.

Политическіе взгляды Вл. Соловьева стоятъ въ тѣсной связи съ изложенными нами историческими. И въ политикѣ опредѣляющимъ моментомъ является его вѣра въ Христа и требованіе, чтобы государство и общество проникнулись тѣми истинами, которыя они признаютъ въ области религіозной. Отсюда требованіе христіанскаго государства и христіанской политики, отсюда и критика современныхъ теченій государственной и общественной жизни, идущихъ въ разрѣзъ съ признаннымъ вѣроученіемъ.

Свою литературно-политическую дѣятельность Вл. Соловьевъ назвалъ „служеніемъ“ и „послушаніемъ“; въ ней онъ стремился выяснить несогласность съ истинной религіей и моралью тѣхъ теченій мысли, которыя стремились къ укрѣпленію партійныхъ началъ, которыя забывали, что идеи національности и государственности нуждаются въ болѣе глубокомъ освѣщеніи съ точки зрѣнія универсальной религіи для того, чтобы быть пріемлемыми и пріобрѣсть значеніе. Съ особенной подробностью развилъ нашъ философъ тему о различіи истиннаго патріотизма и національности отъ псевдопатріотизма и націонализма. Принципъ національности получилъ въ 19-омъ вѣкѣ преобладающее значеніе, между тѣмъ самое понятіе національности вовсе не просто, а нуждается въ анализѣ: необходимо выяснить не только

содержаніе этого понятія, но и показать, въ какой мѣрѣ этотъ принципъ пригоденъ въ качествѣ высшаго объединяющаго начала. Выясненію поставленной задачи служитъ «Національный вопросъ въ Россіи»,—сборникъ отдѣльныхъ статей, писанныхъ по разнымъ поводамъ, но проникнутыхъ одною основной идеей и тенденціей. „Національный вопросъ въ Россіи", безъ сомнѣнія, не самое значительное произведеніе нашего философа, но оно едва ли не самое блестящее, самое доступное и потому и самое распространенное; автору приходится часто повторять и разбирать, даже съ излишней подробностью, весьма элементарныя вещи, но время, когда писались эти статьи, было таково, что самыя элементарныя понятія, самая прописная мораль казались забытыми; да неизвѣстно, прошло ли это время, или же оно и теперь продолжается! Самъ авторъ чувствуетъ, что какъ-то стыдно говорить о такихъ вещахъ, какъ, напр., польза и значеніе науки; но что же было дѣлать, когда это значеніе забывалось именно тѣми, кому болѣе всего слѣдовало бы помнить о немъ. „Стыдно и горько настаивать на такой азбучной истинѣ", говоритъ Вл. Соловьевъ, „но что же дѣлать, когда ее нынѣ не только оспариваютъ, но и прямо объявляютъ отжившимъ заблужденіемъ". „Національный вопросъ въ Россіи" занимаетъ совершенно особое мѣсто въ нашей политической литературѣ. Какъ ни просты тѣ мысли, которыя высказалъ Вл. Соловьевъ, ихъ все же нужно было высказать, и нашъ философъ сдѣлалъ это съ такимъ благородствомъ и съ такимъ подъемомъ настроенія, что книга его всегда будетъ служить истиннымъ утѣшеніемъ для однихъ и камнемъ преткновенія для другихъ.

Современное государство и общество совершенно не соотвѣтствуютъ идеальной организаціи человѣческаго общенія, которую Вл. Соловьевъ называлъ свободной теократіей, представляющей цѣльное общество, т.-е.

внутреннее единство церкви, государства и народа [1]). Въ свободной теократіи религіозная сфера представлена первосвященникомъ, политическая—царемъ, какъ помазанникомъ Божіимъ, наконецъ, соціальная жизнь народа—пророкомъ, т.-е. свободнымъ проповѣдникомъ и учителемъ. Каждый изъ этихъ трехъ представителей теократіи имѣетъ свою самостоятельную сферу дѣйствія, находящуюся въ опредѣленномъ взаимоотношеніи къ другимъ сферамъ. Священникъ направляетъ, царь управляетъ, пророкъ исправляетъ. Священнику принадлежитъ авторитетъ, основанный на преданіи, царь обладаетъ властью, утвержденной на законѣ, пророкъ пользуется свободой личнаго почина [2]). Полнота теократическаго идеала требуетъ равномѣрнаго и сознательнаго развитія этихъ трехъ орудій Божественнаго управленія.

Европа и Россія страдаютъ однимъ общимъ недугомъ—дезорганизаціей общественныхъ силъ, и причина этому общая—неправильное отношеніе другъ къ другу главныхъ образующихъ началъ христіанства; неправильность, обусловленная раздѣленіемъ церквей и парализующая дѣйствіе обоихъ началъ—поэтому соединеніе церквей и есть начало общаго исцѣленія. Правильная организація общенія людей состоитъ въ должномъ отношеніи трехъ элементовъ, образующихъ это общеніе, а именно: церкви, государства и общества.

Духовной, а не свѣтской власти принадлежитъ верховный авторитетъ въ христіанскомъ мірѣ. Церковь есть живое тѣло Христа, или человѣчество, возсоединенное со своимъ божественнымъ началомъ. Церковь открываетъ путь къ Царству Божію; для его достиженія необходимы истинная вѣра въ Бога, праведное отношеніе къ людямъ и власть надъ матеріальной природой и прежде всего

---

[1]) Ср. I, стр. 262.

[2]) IV, 144—145, а также V, стр. 58.

власть надъ плотью. Признаніе церкви и подчиненіе ей есть нравственный подвигъ самоотреченія, подрывающій въ насъ корень грѣха. Въ церкви мы имѣемъ божественное начало и человѣческое; для участія въ религіозной жизни необходимо признать въ церкви божественное начало, различать его отъ человѣческаго и стараться о томъ, чтобы естественное несоотвѣтствіе двухъ началъ было устранено и божеское побѣдило бы человѣческое.

Церковь, вслѣдствіе участія въ ней человѣческаго элемента, развивается и совершенствуется не только по матеріальному своему составу и внѣшнему распространенію, но и по явленію своихъ образующихъ формъ. Это не исключаетъ, однако, неизмѣннаго основанія церкви. Божественно въ церкви все то, что имѣетъ вселенскій или католическій характеръ, а имѣетъ этотъ характеръ все то, въ чемъ нѣтъ самолюбія и обособленія—личнаго, народнаго, мѣстнаго [1]).

Истинное богочеловѣческое общество должно представлять свободное согласованіе божественнаго и чело-

---

[1]) Принципъ православія есть неприкосновенность святыни, неизмѣнность божественной основы. Принципъ католичества—организація церковной дѣятельности подъ руководствомъ единой самостоятельной духовной власти (IV, стр. 102). Принципъ протестантизма—индивидуальная свобода въ исканіи религіозной истины. Протестантизмъ—внѣ церкви; такимъ образомъ требованіе соединенія церквей касается только католичества и православія; по отношенію къ протестантству рѣчь можетъ идти только о возсоединеніи. Вина папства состояла въ томъ, что папы переносили цѣль своей дѣятельности въ низшую область (политическую), вопреки утвержденію превосходства духовной власти. Неправда папизма состоитъ въ томъ, что онъ насильственно стремился объединить церковь, что церковь насильственно господствовала надъ лицомъ, что она насильственно старалась спасти людей. Преимущество католичества заключается въ томъ, что организація церкви, во главѣ которой стоитъ одинъ первосвященникъ, болѣе соотвѣтствуетъ практической цѣли церкви воинствующей, и во-вторыхъ, въ томъ, что догматическое развитіе католичества не остановилось,—такимъ образомъ, духовная жизнь въ немъ не умерла.

вѣческаго начала; для этого необходимо, чтобы общество сохранило чистоту вѣры и въ полнотѣ развило начало человѣческой самодѣятельности. Неизмѣнная основа церкви не препятствуетъ тому, чтобы развитіе касалось не только внѣшнихъ формъ, но и догматовъ. Исторія вселенскихъ соборовъ свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ развитіи самой церкви въ области ея вѣроученія (IV, стр. 298). Истина откровенія одна и недѣлима, но человѣчество не могло обнять ее сразу во всей ея полнотѣ и частныхъ опредѣленіяхъ, которыя постепенно раскрываются въ борьбѣ съ заблужденіями.

Какъ божественная стихія имѣетъ свое собирательное выраженіе въ церкви, такъ чисто человѣческая стихія имѣетъ подобное же отраженіе въ государствѣ, и богочеловѣческая связь выражается въ свободномъ сочетаніи государства и церкви, при чемъ государство является уже въ формѣ христіанскаго.

Въ христіанскомъ государствѣ есть подчиненіе, но не изъ страха, а по совѣсти и добровольно, ради общаго дѣла. Права вытекаютъ не изъ безграничности человѣческаго эгоизма, а изъ нравственной безконечности человѣка. Законъ въ христіанскомъ государствѣ имѣетъ смыслъ нормы по идеямъ высшей правды. Правительство христіанскаго государства обязано вѣрить въ церковь. Государство идеализируется и одухотворяется чрезъ свободное служеніе высшимъ религіознымъ интересамъ. Въ международныя отношенія оно вноситъ принципъ солидарности взамѣнъ національной вражды.

Христіанство, возвышая религію надъ государствомъ, тѣмъ самымъ освобождаетъ и общество отъ государственнаго всевластія: признаніемъ рабовъ полноправными членами общества оно ввело ихъ въ составъ общества. Начало нравственной солидарности и истиннаго общества организуетъ общественныя силы.

Идеальной организаціи человѣческаго общенія соотвѣтствуетъ и дѣятельность его, т. е. христіанская политика. Христіанская политика имѣетъ три задачи (IV, стр. 99), изъ которыхъ первой и важнѣйшей является соединеніе церквей, а остальныя двѣ опредѣляются понятіемъ христіанскаго государства и христіанскаго общества, т. е. проведеніе христіанскихъ началъ въ жизни государственной (во внѣшней и внутренней политикѣ) и въ жизни общественной.

Національный вопросъ въ Россіи не есть вопросъ о существованіи, а о достойномъ существованіи. Руководящимъ принципомъ политики должна быть не корысть и не національное самолюбіе, а долгъ и обязанность. Возводить свой интересъ и свое самомнѣніе въ высшій принципъ значитъ узаконить и увѣковѣчить ту рознь и борьбу, которыя раздираютъ человѣчество.

Христіанство не упраздняетъ національности, а лишь націонализмъ, т. е. исключительное себялюбіе. Сверхнародное не есть безнародное. Только полагая душу свою въ сверхнародное вселенское дѣло, народъ сохраняетъ душу свою. Побѣда надъ эгоизмомъ не есть самоуничтоженіе, а напротивъ—возведеніе личности на высшую ступень бытія,—это же справедливо и относительно народа. Христіанскій принципъ нравственнаго служенія есть единственно состоятельный; онъ обязателенъ не только для дѣятельности личной, но и для политической.

Русская исторія навязала намъ три великихъ вопроса, въ которыхъ мы должны, конечно, руководствоваться голосомъ совѣсти: вопросъ польскій, славянскій и еврейскій. Россія сдѣлала для Польши и поляковъ весьма много. Тѣло Польши воспитано и сохранено Россіей, тѣмъ не менѣе антагонизмъ между поляками и русскими чрезвычайно силенъ: по духовному своему существу поляки и всѣ католическіе славяне примыкаютъ къ западному міру. Являясь передовыми борцами западнаго начала, по-

ляки видятъ въ Россіи враждебный ихъ духу Востокъ, силу чуждую и темную. Вражда Польши къ Россіи есть лишь выраженіе вѣкового спора Запада съ Востокомъ, и польскій вопросъ есть лишь фазисъ восточнаго вопроса. Восточный вопросъ есть споръ западнаго Рима съ восточнымъ, политическое представительство котораго перешло къ Россіи, третьему Риму. Россія въ этомъ спорѣ имѣетъ обязанность посредническую и примирительную. Внутреннее примиреніе Запада съ Востокомъ состоитъ не въ рабскомъ подчиненіи западной формѣ, а въ свободномъ соглашеніи съ духовнымъ началомъ Запада. Дѣло Россіи показать, что она не только представительница Востока, но что она дѣйствительно третій Римъ, примиряющій обѣ стороны.

Не только польскій, но и славянскій вопросъ, по существу своему, есть вопросъ церковный, и первое условіе для его рѣшенія есть церковная свобода, т. е. полная и всесторонняя свобода обсужденія и богословской полемики; церковная свобода предполагаетъ свободу совѣсти и свободу слова. Съ точки зрѣнія истинно-христіанской преслѣдованіе иновѣрцевъ и предполагаемыхъ еретиковъ недопустимо, какъ недопустимы вообще всякія внѣшнія принудительныя мѣры стѣсненія и ограниченія религіозныхъ убѣжденій. Если бы существовали общепризнанные судьи, непреложно рѣшающіе, какая мысль ложная и какая истинная, тогда не было бы, конечно, надобности допускать обнародованіе завѣдомой лжи, но именно отсутствіе такихъ судей и весьма частыя и пагубныя ошибки предполагаемыхъ авторитетовъ заставляютъ, въ интересахъ преуспѣянія человѣчества, требовать свободы выраженія всякихъ мыслей.

Еврейскій вопросъ есть вопросъ о возсоединеніи еврейства съ христіанствомъ. Судьбы іудейской теократіи представляютъ то поучительное явленіе, что при всей великой благодати, полученной отъ Бога черезъ проро-

ковъ, все-таки одно пророческое служеніе не могло возмѣстить собой недостатка единой и крѣпкой власти съ одной стороны, авторитетнаго и дѣятельнаго священства съ другой: первый изъ недостатковъ отнялъ у евреевъ политическую самостоятельность, второй остановилъ ихъ религіозное развитіе. Когда, наконецъ, евреи войдутъ въ христіанскую теократію, они принесутъ ей то, въ чемъ ихъ сила. Пророки были первымъ проявленіемъ свободной и дѣятельной силы евреевъ, потомъ пророки замѣнились учителями закона, пророчество перешло въ раввинизмъ; наконецъ, преимущественныя силы евреевъ обратились на дѣятельность экономическую. Эта область останется за евреями и въ христіанской теократіи, но она измѣнитъ свой характеръ, она явится очеловѣченіемъ матеріальной жизни и природы. И какъ нѣкогда цвѣтъ еврейства послужилъ воспріимчивой средой для воплощенія Божества, такъ грядущій Израиль послужитъ дѣятельнымъ посредникомъ для очеловѣченія матеріальной жизни и природы, для созданія новой земли, идѣже правда живетъ (IV, стр. 167).

Итакъ, мы видимъ, что у Вл. Соловьева имѣется лишь одно средство лѣченія отъ всѣхъ бѣдъ. Христіанская политика сводится къ тому, чтобы принципы христіанской нравственности получили полную силу во всѣхъ людскихъ отношеніяхъ. „Христіанство содержитъ въ себѣ всю истину, поэтому религіозный интересъ является всепоглощающимъ, универсальнымъ; всѣ остальные элементы человѣческаго общества должны быть ему подчинены и имѣютъ значеніе лишь какъ средство для торжества религіозной истины. Государство не имѣетъ самостоятельнаго значенія, хотя и имѣетъ самостоятельную сферу дѣятельности; точно также и общество,—возникновеніе котораго стало возможнымъ лишь благодаря тому, что церковь изъяла его изъ власти государства и

возвела въ высшую область, должно въ основу своей жизни положить ту же христіанскую нравственность".

VI.

Вл. Соловьевъ не далъ детальнаго проведенія высказаннаго имъ взгляда; ему казалось настолько важнымъ установить общую точку зрѣнія, что онъ, можетъ быть, недостаточно остановился на трудностяхъ, которыя онъ встрѣтилъ бы на своемъ пути при детальномъ проведеніи своихъ идей. Но отрицательное оправданіе своей точки зрѣнія дано имъ съ достаточной полнотою. Мы имѣемъ въ виду полемику, которую онъ велъ съ различными лицами, защищавшими отличную отъ него точку зрѣнія. Особенное вниманіе онъ обратилъ на тѣхъ лицъ, которыя въ оцѣнкѣ историческихъ явленій не придерживались нравственныхъ принциповъ, единственно допустимыхъ съ точки зрѣнія нашего философа, и въ государствѣ или народности видѣли высшій принципъ практической политики. Полемика Вл. Соловьева съ Н. Данилевскимъ, Д. Самаринымъ, Н. Страховымъ, П. Астафьевымъ и Л. Тихомировымъ представляетъ полемику съ разновидностями одного направленія, а именно, славянофильскаго, и вся она построена на предположеніи правильности идеи христіанской политики и христіанскаго государства. Трудность положенія противниковъ Вл. Соловьева заключалась въ томъ, что они не могли открыто стать на антихристіанскую почву, но въ то же время не могли не бояться выводовъ, вытекающихъ изъ признанія и проведенія христіанской точки зрѣнія.

Въ началѣ своей литературной дѣятельности Вл. Соловьевъ увлекался славянофильскими идеями, и нѣкоторымъ изъ нихъ онъ остался вѣренъ до конца жизни. Несмотря на полемику со славянофильскимъ направленіемъ, Соловьева правильно назвать истиннымъ славя-

нофиломъ. У славянофиловъ Вл. Соловьевъ могъ найти идею объ особомъ призваніи русскаго народа, у нихъ же характеристику русскаго народа, какъ по преимуществу религіознаго, ищущаго правды, т. е. соотвѣтствія дѣйствительности идеалу. Подобно славянофиламъ, и Вл. Соловьевъ въ религіи видѣлъ смыслъ человѣческаго существованія, и во имя религіи и церкви славянофилы и Вл. Соловьевъ требовали свободы совѣсти и свободы слова, въ особенности же церковной свободы и свободы совѣсти [1]). Сначала Вл. Соловьевъ повторялъ также мысли славянофиловъ о гніеніи Запада, а также и выпады противъ католичества и въ особенности противъ папства, но именно отсюда и началось расхожденіе его съ славянофилами. Къ началу 80-хъ годовъ относятся серьезныя занятія нашего философа исторіей церкви, въ особенности исторіей церковныхъ соборовъ, и эти занятія повліяли самымъ существеннымъ образомъ на его церковные взгляды. Онъ увидѣлъ, что нападки Хомякова на католическую церковь, какъ на еретическую, и восхваленіе православной церкви основано въ значительной мѣрѣ на увлеченіи; онъ увидѣлъ, что различія между обѣими христіанскими церквами не имѣютъ принципіальнаго характера, и отношеніе его къ критикѣ Хомякова измѣнилось. Съ славянофильствомъ продолжало В. Соловьева связывать все, что вытекало изъ признанія первенствующаго значенія религіи, отдаляло же—все то, что дѣлало славянофильство систематической формой нашего національнизма.

«Не вся Европа гніетъ; та Европа, которая гніетъ, есть антихристіанская, въ частности анти-католическая. Правда, говорятъ иногда, что анти-католическое движеніе на западѣ порождено самимъ католичествомъ или,

---

[1]) Въ гносеологическихъ взглядахъ Вл. Соловьева, въ роли вѣры въ познаніе, тоже видно вліяніе славянофиловъ.

по крайней мѣрѣ, что католичество виновато въ разлагающемъ движеніи. Но кто же, однако, рѣшится утверждать, что отъ міросозерцанія Данте лежитъ прямой путь къ міросозерцанію Бюхнера, что св. Францискъ Ассизскій есть отдаленный предшественникъ Лассаля и Луизы Мишель!» Католическая церковь утратила только свое внѣшнее значеніе и преобладаніе, но нисколько не разлагается, а, напротивъ, объединяется. Отрицательно относясь къ нашему историческому государственно-церковному строю, Хомяковъ ради полемическихъ цѣлей проповѣдывалъ Западу свой отвлеченный идеалъ церкви такъ, какъ будто бы этотъ идеалъ уже былъ у насъ осуществленъ, какъ будто бы религіозный синтезъ „единства и свободы въ любви“ составлялъ уже у насъ готовую дѣйствительность, которую западнымъ христіанамъ оставалось только принять. Убѣдившись въ томъ, что взглядъ Хомякова на Западъ и нашу церковь неправиленъ, что славянофильское православіе было болѣе вѣрою въ народъ, нежели народною вѣрою, Соловьевъ разочаровался и въ славянофильскихъ формулахъ, въ которыхъ должно было выражаться отношеніе правительства и народа („правительству—неограниченная власть государственная, народу—полная свобода нравственная. Единственно, что самостоятельно можетъ и долженъ предлагать безвластный народъ полновластному правительству—это мнѣніе“. К. Аксаковъ). Разбирая формулы Аксакова, Вл. Соловьевъ справедливо указываетъ, что свобода слова есть, несомнѣнно, политическое право и что формула Аксакова, такимъ образомъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Если К. Аксаковъ утверждаетъ, что русскій народъ есть народъ не государственный, то единственный смыслъ этой идеи можетъ заключаться лишь въ томъ, что для русскаго народа, какъ христіанскаго, государство не есть высшій

практическій идеалъ, не есть окончательная самодовлѣющая форма общежитія.

Если со старыми славянофилами Вл. Соловьева связывала все же общность весьма важныхъ идей, а именно, признаніе первенствующаго значенія религіи въ жизни, то съ младшими представителями этого направленія уже болѣе не оказалось ничего общаго. Вл. Соловьева упрекали въ томъ, что онъ измѣнилъ славянофильству и перешелъ въ лагерь западниковъ, но онъ весьма основательно спрашивалъ, гдѣ же тотъ лагерь, которому онъ измѣнилъ? Въ дѣйствительности славянофильство выродилось, все идейное содержаніе и высокій подъемъ національно-религіознаго настроенія исчезъ и уступилъ мѣсто рѣзко выраженному націонализму. Если у старыхъ славянофиловъ было поклоненіе своему народу, какъ преимущественному носителю вселенской правды, то у эпигоновъ ихъ легко замѣтить поклоненіе народу, какъ стихійной силѣ, независимо отъ вселенской правды и, наконецъ, поклоненіе тѣмъ національнымъ односторонностямъ и историческимъ аномаліямъ, которыя отдѣляютъ нашъ народъ отъ образованнаго человѣчества, т.-е. поклоненіе своему народу съ прямымъ отрицаніемъ самой идеи вселенской правды. Это постепенное вырожденіе славянофильства въ его трехъ ступеняхъ можетъ быть выражено и такъ: поклоненіе народной добродѣтели, поклоненіе народной силѣ, поклоненіе народной дикости.

Свои мысли о національности самъ Вл. Соловьевъ свелъ къ слѣдующимъ 8-ми тезисамъ:

1) Народность есть положительная сила, и всякій народъ имѣетъ право на независимое существованіе и на свободное развитіе своихъ національныхъ особенностей.

2) Народность есть самый важный факторъ приро-

до-человѣческой жизни, и развитіе національнаго самосознанія есть великій успѣхъ въ исторіи человѣчества.

3) Національная идея, понимаемая въ смыслѣ политической справедливости, въ лицѣ которой защищаются и освобождаются народности слабыя и угнетенныя, имѣетъ высокое нравственное значеніе и заслуживаетъ всякой симпатіи.

4) Націонализмъ или національный эгоизмъ, т.-е. стремленіе отдѣльнаго народа къ утвержденію себя на счетъ другихъ народностей, къ господству надъ ними,— есть полное извращеніе національной идеи, опасное для высшихъ человѣческихъ интересовъ и ведущее народъ къ упадку и гибели.

5) Русскій народъ обладаетъ великими стихійными силами и богатыми задатками духовнаго развитія.

6) Національная самобытность Россіи, проявившаяся, между прочимъ, въ нашей изящной литературѣ, не подлежитъ сомнѣнію.

7) Истинный духъ русской народности, опредѣляемый высшимъ нравственнымъ началомъ, выразился въ обстоятельствахъ, сопровождавшихъ возникновеніе русскаго государства (признаніе варяговъ), а также крещеніе Руси, потомъ въ реформѣ Петра Великаго и, наконецъ, въ воспріимчивомъ, отзывчивомъ и всеобъемлющемъ характерѣ русской поэзіи.

8) Въ настоящее время, при искусственномъ возбужденіи въ русскомъ обществѣ грубо-эгоистическихъ инстинктовъ и стремленій, а также вслѣдствіе нѣкоторыхъ особыхъ историческихъ условій, духовное развитіе Россіи задержано и глубоко извращено.

VII.

Такъ какъ въ полемикѣ Вл. Соловьева съ младшими славянофилами весьма существенную роль играло раз-

личное пониманіе характера и назначенія русскаго народа, то не безполезно будетъ указать тѣ черты, которыми нашъ философъ характеризуетъ русскій народъ.

Склонность къ розни и междоусобіямъ, неспособность къ единству, порядку и организаціи были всегда свойствомъ славянскаго племени, но это не мѣшаетъ тому, что святость составляетъ особенность русскаго народнаго идеала. Святость не есть только отрѣшеніе отъ міра и жизнь въ Богѣ, а отличается живымъ практическимъ смысломъ [1]). Святая Русь требуетъ и святого дѣла. Русскій народный взглядъ не признаетъ государственной жизни, политика у нашего народа всегда на второмъ мѣстѣ. Онъ хочетъ правды, т.-е. согласія между дѣйствительной жизнью и той истиной, въ которую онъ вѣритъ. Русская интеллигенція не создала особой русской науки, и работы русскихъ ученыхъ не отличаются яснымъ національнымъ характеромъ. Русскіе способны участвовать въ общеевропейской научной дѣятельности приблизительно въ такой же мѣрѣ, какъ шведы и голландцы; въ философіи русской они не создали ничего значительнаго. Все философское въ трудахъ, написанныхъ русскими, не русское, а что въ нихъ есть русскаго, то ничуть не похоже на философію, а иногда и совсѣмъ ни на что не похоже, между тѣмъ русскіе, несомнѣнно, способны къ умозрительному мышленію. Русскому обществу при всѣхъ недостаткахъ нельзя отказать въ одномъ качествѣ: умственной подвижности; мы быстро мѣняемъ предметы своего поклоненія. Русскій даровитый человѣкъ отличается крайнимъ недовѣріемъ къ силамъ и средствамъ человѣческаго ума вообще и своего собственнаго въ частности и глубокимъ презрѣніемъ къ отвлеченнымъ теоріямъ,

---

[1]) Если Вл. Соловьевъ честность считаетъ идеаломъ по преимуществу нѣмецкимъ, не русскимъ, то въ этомъ нѣтъ хулы русскаго характера, ибо святость включаетъ въ себя, безъ сомнѣнія, и честность.

ко всему, что не имѣетъ примѣненія къ жизни. Мистическій реализмъ составляетъ сущность народнаго благочестія, но мистическое направленіе въ философіи на почвѣ нашего національнаго мистицизма никакихъ плодовъ не принесетъ, ибо это настроеніе въ связи съ безграничнымъ недовѣріемъ къ раціональному элементу составляетъ рѣшительно неблагопріятную почву для философіи. Общерусская оригинальность проявляется, главнымъ образомъ, въ умственной безпечности. Европа съ враждою и опасеніемъ смотритъ на насъ, потому что при темной и загадочной стихійной мощи русскаго народа, при скудости и несостоятельности нашихъ духовныхъ силъ, притязанія наши и явны, и опредѣленны, и велики. Болѣзнь русскаго духа—пристрастіе къ традиціонной обрядности. На Западѣ если вѣрятъ, то и мыслятъ о предметахъ вѣры и стараются познать ихъ какъ можно лучше;—мы вѣримъ безъ всякихъ разсужденій, предметовъ вѣры мы не считаемъ предметами мышленія и познанія, т.-е. мы вѣримъ, сами незная, во что

Мы привели нѣкоторыя черты, характеризующія, по мнѣнію Вл. Соловьева, русскій народъ и русскую интеллигенцію. Хвала и хула распредѣлены почти поровну между этими двумя элементами. Русскій народъ обладаетъ духовной мощью, дозволяющей видѣть въ немъ достойнаго представителя христіанской идеи; эта духовная мощь—мистическій реализмъ — дозволяетъ надѣяться на то, что онъ въ будущемъ выполнитъ задачу, не удавшуюся Византіи и Риму; русская интеллигенція, оторванная отъ народа, не создала ничего самобытнаго (за исключеніемъ изящной литературы,—Пушкина)—она показала лишь, что ея будущее обусловлено единеніемъ съ общеевропейскимъ гуманнымъ просвѣщеніемъ.

Въ идеализаціи русскаго народнаго характера и рѣзкомъ осужденіи интеллигенціи Вл. Соловьевъ не отступилъ отъ старшихъ славянофиловъ.

Гносеологія Вл. Соловьева.

I.

Человѣкъ во всѣ времена стремился къ выясненію окружающей его природы и своего въ ней положенія. Онъ не довольствовался тѣми данными, которыя доставляли ему чувства, а старался проникнуть въ глубь природы, понять ея сущность. Гораздо раньше, чѣмъ возникъ вопросъ о возможности рѣшенія такой задачи, были созданы грандіозныя картины религіознаго и философскаго сознанія, долженствовавшія удовлетворить любознательность. Но человѣкъ не можетъ удовольствоваться религіозными и философскими объясненіями проблемы міра, если ему не дана увѣренность, что эти объясненія могутъ быть оправданы, т.-е. окажутся не только убѣдительными для нѣкоторыхъ, но и достовѣрными для всѣхъ. Такимъ образомъ возникла необходимость для каждаго мыслителя оправдать свою систему, т.-е. указать общеобязательныя основанія, на которыхъ она покоится. Но такъ какъ системы, объясняющія міровую проблему, чрезвычайно различны и даже противорѣчатъ другъ другу, то возникла необходимость въ разсмотрѣніи вопроса, можетъ ли вообще человѣческая мысль справиться съ поставленной задачей. Скептическое рѣшеніе не могло получить господства въ сознаніи человѣка и являлось только настроеніемъ или же какъ мимолетное и скоропреходящее направленіе. Скепсисъ есть самоубійство разума. Какъ настроеніе, скепсисъ

имѣетъ значеніе и можетъ принести пользу, но скепсисъ, какъ система, невозможенъ, ибо онъ долженъ оправдать себя передъ разумомъ средствами самого же разума, т.-е. онъ все же предполагаетъ, что мысль способна найти несомнѣнную истину, какъ свою точку отправленія и какъ конечный выводъ. Довѣріе къ мысли есть естественное состояніе человѣка, поэтому онъ не спрашиваетъ, возможно ли познаніе, а лишь какъ оно возможно. Такимъ образомъ необходимость оправданія философомъ своей системы влечетъ за собою общій вопросъ объ оправданіи познанія вообще, т.-е. вопросъ гносеологическій.

Возможна ли, однако, гносеологія какъ самостоятельная область знанія? Не заключаетъ ли построеніе гносеологіи внѣ системы философіи и ранѣе самого знанія о мірѣ попытку научиться плавать, прежде чѣмъ броситься въ воду, какъ говорилъ Гегель. Можно ли построить теорію знанія безъ всякихъ предпосылокъ общефилософскаго характера? До настоящаго времени такая попытка не удалась, и споры двухъ направленій гносеологіи—эмпирическаго и раціоналистическаго—касательно источника, характера и границъ знанія не привели къ удовлетворительному примиренію враждующихъ сторонъ. Гносеологія безъ предпосылокъ кажется однимъ достижимымъ идеаломъ, въ то время какъ другимъ такой замыселъ кажется неосуществимымъ, невозможнымъ. Если когда-либо, послѣ всесторонняго изслѣдованія познанія, удастся найти общеобязательную теорію знанія, тогда задача философа значительно упростится: ему тогда достаточно будетъ оправдать свою картину и объясненіе міра, не заботясь объ общихъ гносеологическихъ проблемахъ; въ настоящее же время на философѣ лежитъ двоякая обязанность: онъ долженъ, во-первыхъ, разобраться въ общихъ гносеологическихъ вопросахъ и опредѣлить направленіе, которое онъ счи-

таетъ правильнымъ, и, во-вторыхъ, онъ долженъ оправдать свою картину міра передъ этимъ направленіемъ.

II.

Выполнилъ ли Вл. Соловьевъ эту двойную задачу? Въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ онъ вполнѣ отчетливо и обстоятельно показалъ слабость какъ раціоналистической, такъ и эмпирической философіи и вывелъ отсюда заключеніе, что слѣдуетъ признать существованіе особаго принципа, который онъ назвалъ мистическимъ и безъ примѣненія котораго построеніе философской системы немыслимо. Въ „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“ онъ постарался описать этотъ принципъ съ положительной его стороны, не входя, однако, въ подробный его анализъ. Такимъ образомъ первая задача—анализъ общихъ гносеологическихъ вопросовъ—доведена Вл. Соловьевымъ до конца. Мистическій принципъ, послужившій основаніемъ для философской системы, примѣненъ Вл. Соловьевымъ на дѣлѣ, напримѣръ, въ его ученіи о нравственности, а также въ его философіи религіи, но философъ чувствовалъ необходимость оправданія своего принципа не только системой мыслей, на немъ построенной, но и особымъ аналитическимъ сочиненіемъ [1]), за которое онъ принялся незадолго до смерти. Три статьи „теоретической философіи“ представляютъ введеніе въ большой трудъ, оставшійся, къ сожалѣнію, невыполненнымъ. Въ этомъ трудѣ читатель, несомнѣнно, нашелъ бы оправданіе мистицизма, какъ его понималъ нашъ философъ. Къ сожалѣнію, за-

[1]) Вл. Эрнъ въ своей статьѣ «Гносеологія Вл. Соловьева» говоритъ, будто бы я утверждалъ, что у Соловьева не было гносеологіи. Я утверждаю лишь, что онъ не написалъ гносеологіи, но нисколько не сомнѣваюсь въ томъ, что она у него была, т.-е. что и вторую задачу—оправданіе мистицизма—онъ въ состояніи былъ выполнить.

мыслей философа остался однимъ лишь замысломъ. Отсюда, однако, не слѣдуетъ, что для выполненія указаннаго заданія—оправданіе мистицизма—Вл. Соловьевъ ничего не сдѣлалъ. Если мы и не можемъ себѣ представить въ деталяхъ, въ чемъ могло состоять это оправданіе, то все же общее направленіе и нѣкоторыя важныя положенія могутъ быть точно установлены на основаніи сочиненій философа. Неудобнымъ обстоятельствомъ является, конечно, то, что приходится пользоваться по преимуществу ранними произведеніями философа и оставлять въ сторонѣ наиболѣе зрѣлыя и законченныя.

Итакъ, намъ предстоитъ двоякая задача, иначе говоря, мы должны отвѣтить на два вопроса: во-первыхъ, въ чемъ Вл. Соловьевъ видѣлъ неудовлетворительность существующихъ направленій въ гносеологіи, неудовлетворительность, которая привела его къ защитѣ мистицизма, и, во-вторыхъ, какъ представлялъ себѣ нашъ философъ оправданіе мистической теоріи познанія. Отвѣтъ на эти два вопроса, въ свою очередь, вызываетъ необходимость разсмотрѣнія, въ какой степени удалась Вл. Соловьеву отрицательная и положительная задача.

III.

Отношеніе нашего философа къ общимъ гносеологическимъ направленіямъ и основы его теоріи познанія были уже предметомъ изслѣдованія; такъ, напримѣръ, съ этой задачей весьма удовлетворительно справился Д. Успадзе въ своей книгѣ Die Erkenntnisstheorie und Metaphysik Wl. Solowjeff's. Halle 1909. Задача эта и не представляетъ большихъ трудностей, поскольку она касается отрицательной стороны, т.-е. критики существующихъ гносеологическихъ направленій.

Вл. Соловьевъ не представлялъ себѣ возможности гносеологіи безъ предпосылокъ, а предполагалъ, что позна-

ніе обусловлено тѣмъ, что оно познаетъ, подобно тому, какъ и теорія познанія обусловлена метафизикой или ученіемъ о сущемъ. Истина для Соловьева существуетъ не только въ сужденіи, но и какъ бытіе, при чемъ бытіе принадлежитъ не конечнымъ предметамъ, которые существуютъ, лишь въ связи цѣлаго, а именно, этому цѣлому; всеединому сущему принадлежитъ какъ бытіе, такъ и истина, которыя въ немъ совпадаютъ.

Отсюда возникаетъ двоякая задача: во-первыхъ, необходимо показать, почему это единое сущее до настоящаго времени не познано философіей, во-вторыхъ, въ чемъ заключается истинный путь къ его познанію. Причину перваго нашъ философъ видитъ въ томъ, что онъ называетъ отвлеченнымъ мышленіемъ, которому онъ противополагаетъ цѣльное знаніе или органическое мышленіе. Вл. Соловьевъ считалъ себя представителемъ мистической философіи, и сущность его мистицизма, отличающая его отъ родственныхъ мистическихъ направленій, заключается именно въ опредѣленіи цѣльнаго знанія.

Критическая задача рѣшена Вл. Соловьевымъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“.

Вообще говоря, въ теоріи познанія возможны четыре направленія: эмпирическое, раціоналистическое, скептическое и мистическое. Первыя два направленія, будучи противоположны, имѣютъ весьма много общаго: оба догматичны, т.-е. исходятъ изъ довѣрія къ познанію; въ существѣ дѣла они отличаются не столько способомъ объясненія познанія, сколько метафизическими предпосылками, изъ которыхъ они исходятъ; такъ какъ точки отправленія ихъ различны, такъ какъ на природу человѣческой мысли они смотрятъ различно, то конечные результаты, къ которымъ они приходятъ, должны быть различны. Конечные результаты эмпиризма и раціонализма одинаково неудовлетворительны, хотя и по различнымъ причинамъ. Какъ эмпиризмъ, такъ и раціонализмъ имѣ-

етъ нѣсколько видовъ, которые между собой логически связаны, т.-е. представляютъ необходимый переходъ отъ низшихъ формъ къ болѣе высокимъ. Поэтому достаточно подвергнуть критикѣ наиболѣе совершенную форму, чтобы рѣшить вопросъ о состоятельности или несостоятельности остальныхъ.

Эмпиризмъ исходитъ изъ предположенія о субъективномъ характерѣ мышленія и объективномъ значеніи опыта. Истина можетъ быть найдена въ томъ случаѣ, если представить опытъ въ чистомъ его видѣ, т.-е. устранить изъ него всѣ субъективные элементы; значитъ, вопросъ, въ концѣ-концовъ, сводится къ опредѣленію понятія опыта. Опытъ распадается на два вида: внѣшній и внутренній. Эмпиризму, настаивающему на томъ, что внѣшній опытъ способенъ дать истину, очень скоро приходится испытать разочарованіе: на провѣрку оказывается, что все, что опытъ можетъ сказать о предметѣ, состоитъ лишь въ субъективныхъ показаніяхъ, нисколько не похожихъ на самый предметъ. Эмпиризмъ тщетно старается ввести различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ предмета, т.-е. качествъ, приписываемыхъ предмету сознаніемъ, и качествъ, принадлежащихъ предмету самому по себѣ, ибо и первичныя качества, т.-е. свойства пространства и времени, столь же мало оказываются принадлежащими предмету, какъ и вторичныя (напримѣръ, цвѣтъ). Всѣ элементы предметовъ, доставляемые опытомъ, а именно, чувственныя качества, положеніе предмета въ пространствѣ и времени и его независимое отъ воспріятія существованіе, оказываются субъективными состояніями сознанія частью чувственнаго характера, частью мысленнаго. Такимъ образомъ эмпиризмъ естественно долженъ измѣнить свой первоначальный взглядъ на опытъ и ухватиться за мысль, что источникъ истины находится во внутреннемъ опытѣ; но внутренній опытъ говоритъ лишь о состояніяхъ субъекта, и матеріальный міръ для него ока-

зывается лишь постоянною возможностью ощущенія. Начавъ съ мысли о необходимости устраненія всякой активности субъекта въ познаніи внѣшняго міра, эмпиризмъ пришелъ къ признанію этой активности и къ потерѣ объекта. Изъ сферы субъективности для него нѣтъ выхода, и онъ не можетъ найти моста, ведущаго къ внѣшнему міру.

Прямо противоположную эволюцію претерпѣваетъ раціонализмъ. Онъ исходитъ изъ довѣрія къ активности мысли, которая будто бы можетъ постичь дѣйствительность. Но наивный догматическій раціонализмъ Декарта и Лейбница переходитъ по необходимости въ критическій раціонализмъ Канта совершенно такъ же, какъ эмпиризмъ чувственнаго опыта переходитъ въ эмпиризмъ внутренняго опыта. Признаки, которые мысль приписываетъ объекту, оказываются понятіями, не улавливающими дѣйствительности, и приходится признаться, что весь міръ съ его законами и явленіями есть не что иное, какъ система понятій, живущихъ сообразно собственной природѣ, которая всецѣло объясняется изъ единства сознанія (трансцендентальнаго единства аперцепціи). Объективный міръ оказывается находящимся внѣ системы понятій (категорій) и стоитъ передъ мышленіемъ какъ непознаваемый міръ предметовъ самихъ по себѣ. Остается сдѣлать еще только одинъ шагъ, который и дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ, т.-е. признать, что и этотъ міръ предметовъ самихъ по себѣ есть лишь мысль, и тогда получится утвержденіе тожества бытія и мышленія. Бытіе есть не что иное, какъ саморазвивающееся понятіе. Раціонализмъ началъ съ довѣрія къ активности человѣческой мысли, но эта мысль оказалась бытіемъ, развивающимся по собственнымъ необходимымъ законамъ, исключающимъ свободное торжество мысли. Субъектъ оказался потеряннымъ путемъ такого же процесса, въ результатѣ котораго для эмпиризма оказался

потерянным объектъ; отъ объекта раціонализмъ не можетъ найти моста, ведущаго къ субъекту.

Но познаніе есть познаніе предметовъ; оба элемента—субъективный и объективный—для познанія въ одинаковой мѣрѣ необходимы, и если раціонализмъ и эмпиризмъ утрачиваютъ каждый по одному элементу, то это доказываетъ, что они понимаютъ процессъ познанія неправильно, совершенно отвлеченно, и что отвлеченному мышленію должно быть противопоставлено живое, цѣльное, въ которомъ оба элемента нашли бы осуществленіе своихъ правъ.

Но, быть можетъ, вообще задача философіи неосуществима? Можетъ быть, всѣ попытки построить метафизику обречены на неудачу, и удѣлъ человѣка есть вѣчное сомнѣніе? Вл. Соловьевъ этого не думалъ, онъ полагалъ, что метафизика или познаніе всеединаго сущаго возможно; напротивъ, скептицизмъ, какъ система, невозможенъ, ибо онъ доводами разума пользуется для уничтоженія разума, т.-е. предполагаетъ именно то, что пытается отрицать.

Если познаніе всеединаго цѣлаго возможно, но недостижимо ни путемъ опыта, ни путемъ чистаго мышленія, то остается одинъ путь, обѣщающій достиженія истины, именно, путь мистическаго прозрѣнія. Но этотъ путь, спасительность котораго Вл. Соловьевъ признавалъ, представляетъ своеобразныя трудности: будучи чисто индивидуальнымъ, онъ совершенно правомѣренъ, напримѣръ, въ области искусства, но философія вѣдь претендуетъ на общеобязательность, поэтому прозрѣніе, если оно возможно, должно оправдать себя передъ свѣтомъ разума. Недостаточно ссылаться на внѣшнія свидѣтельства, напримѣръ, на видѣнія; точно такъ же неудовлетворителенъ и путь внутреннихъ переживаній, въ которыхъ душа познаетъ свое единство съ Богомъ. Первый путь внѣшняго свидѣтельства или откровенія ве-

детъ къ безконечному ряду, ибо всякое свидѣтельство для установки своей истины нуждается въ новомъ свидѣтелѣ и т. д., а внутреннее переживаніе обязательно только для того, кто его испытываетъ; сдѣлать же переживаніе общеобязательнымъ уже потому невозможно, что нельзя быть увѣреннымъ, что мое переживаніе совершенно соотвѣтствуетъ по содержанію переживанію другого лица. Итакъ, если держаться убѣжденія, что прозрѣніе возможно и ведетъ къ установкѣ истины, то необходимо его обставить такъ, чтобы оно удовлетворяло общимъ условіямъ установки истины, но въ такомъ случаѣ не перестанетъ ли оно быть прозрѣніемъ?

IV.

Что называется прозрѣніемъ? Отвлеченное мышленіе установило незыблемое положеніе: міръ есть мое представленіе, но оно не могло доказать того, что міръ есть только мое представленіе. Представленія суть символы, а символы нуждаются въ истолкованіи, такъ какъ они означаютъ нѣчто, чего они суть символы, и сознаніе не можетъ успокоиться, пока такое истолкованіе не дано. Такимъ истолкованіемъ заняты наука, философія, искусство и религія. Всякое научное открытіе, поскольку оно не просто увеличиваетъ количество символовъ, а даетъ новое объясненіе ихъ, представляетъ собою прозрѣніе. Разсудокъ и разсудочное мышленіе пригодны лишь для провѣрки знанія, но недостаточны для нахожденія новаго. Существуетъ лишь аналитическая логика провѣрки, а не логика открытій, ибо все новое въ области реальнаго знанія не представляетъ простого вывода изъ стараго, а заключаетъ въ себѣ нѣкоторое добавленіе, взятое изъ нѣдръ творческаго духа. Но какъ только это новое добавленіе сдѣлано, оно подпадаетъ подъ правила логики провѣрки и можетъ быть оправ-

дано логически и провѣрено на опытѣ, и тогда входитъ въ составъ знанія. Въ этомъ сила науки, устанавливающей общеобязательное знаніе дѣйствительно существующаго, которое постигается въ научномъ прозрѣніи не субъективнымъ мнѣніемъ, а единымъ, цѣльнымъ воззрѣніемъ. Въ иномъ положеніи находится искусство. Въ основѣ его лежитъ тоже прозрѣніе, но оно совершенно свободно и индивидуально, оно не нуждается въ провѣркѣ логикой или опытомъ, ибо не стремится къ установленію общеобязательной истины, а лишь къ образному выраженію личной истины, покоющейся на такомъ же, т.-е. на личномъ опытѣ. Искусство стремится къ тому, чтобы сдѣлать индивидуальную истину пріемлемой и для другихъ, но дѣлаетъ это не путемъ логическихъ доказательствъ, а своего рода внушеніемъ или заразою, распространяемой соотвѣтствующими символами. Философія занимаетъ среднее положеніе между наукой и искусствомъ, въ основѣ ея лежитъ точно такъ же чисто индивидуальное прозрѣніе, но въ отличіе отъ искусства философія старается обосновать его путемъ логическимъ и опытнымъ; въ отличіе же отъ науки философія удѣляетъ мѣсто и внутреннему субъективному элементу. Три области духовнаго творчества, о которомъ мы говоримъ, отличаются еще и количественно. Число и объемъ раскрываемыхъ символовъ въ философіи больше и они общнѣе, чѣмъ въ наукѣ или искусствѣ. Въ корнѣ всѣхъ трехъ видовъ духовнаго творчества лежитъ одно основное и глубочайшее прозрѣніе религіознаго характера, то прозрѣніе, въ которомъ

«Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественнымъ огнемъ,
И утро вѣчное восходитъ жизни новой
Во всѣхъ, и всѣ въ одномъ».

Религіозное прозрѣніе безконечно разнообразно. Оно обнаруживается и въ блѣдной мысли о единствѣ со-

знанія, въ которомъ связаны всѣ символы, и въ сознаніи единства всѣхъ явленій и, наконецъ, въ живомъ чувствѣ единства всего существующаго въ Божествѣ. Можно ли отрицать объективное значеніе религіознаго прозрѣнія на томъ лишь основаніи, что оно не можетъ быть оправдано путемъ логическихъ законовъ аналитическаго разсудка. Не слѣдуетъ ли на этомъ основаніи отрицать возможность прозрѣнія и въ другихъ областяхъ, даже въ наукѣ? Не правильнѣе ли признать ограниченность разсудочнаго отвлеченнаго мышленія, коренящагося въ отдѣленіи индивидуальнаго познанія отъ всеединаго цѣлаго. Признаніе полнаго господства разсудка есть утвержденіе безусловнаго значенія за индивидуальнымъ сознаніемъ, забвеніе того факта, что индивидуальное сознаніе есть лишь обособившаяся часть цѣлаго. Если признать это господство части надъ цѣлымъ, то само собой разумѣется, что цѣлое не найдетъ себѣ оправданія передъ частью, признавшей себя за безусловное начало. Но, съ другой стороны, эта часть, разсудокъ, не можетъ найти перехода къ цѣлому и удѣлъ ея—сомнѣніе. Кто съ этимъ не можетъ примириться, тотъ долженъ признать, что въ человѣкѣ, кромѣ разсудка и его отвлеченнаго мышленія, есть еще и разумъ, въ идеяхъ котораго живетъ сознаніе связи человѣка съ всеединымъ сущимъ. Въ организаціи разума это сущее находитъ свое отображеніе.

V.

Цѣльное знаніе отличается отъ отвлеченнаго тѣмъ, что оно признаетъ за разсудкомъ и логикою лишь ограниченное значеніе. Принципами разсудка нельзя объяснить даже простѣйшаго вида знанія, а именно, воспріятіе предмета. Въ каждомъ дѣйствительномъ познаніи предмета мы имѣемъ нѣчто большее, чѣмъ то, что дано въ нашихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ. Предметъ данъ намъ въ

обоихъ отношеніяхъ, т.-е. въ чувственномъ и мыслительномъ, лишь условно, но мы утверждаемъ еще и его независимое отъ насъ существованіе. Итакъ, во всякомъ дѣйствительномъ познаніи предмета онъ существуетъ для насъ троякимъ образомъ: во-первыхъ, какъ предметъ, познаваемый чувственно въ явленіяхъ, во-вторыхъ, какъ мыслимый въ идеальныхъ отношеніяхъ съ остальными предметами, въ-третьихъ, какъ существующій независимо или безусловно. Мы ощущаемъ и мыслимъ предметъ и увѣрены въ его существованіи. Эта увѣренность не обусловлена ни чувствами, ни понятіями, а напротивъ, чувственное и мыслимое познаніе предмета обусловлено увѣренностью въ его независимомъ существованіи. Эта увѣренность есть особый видъ познанія [1]), предполагающій между познающимъ и познаваемымъ такое отношеніе, въ которомъ они соединены другъ съ другомъ не внѣшнимъ и случайнымъ образомъ, а существенною внутреннею связью, т.-е. въ томъ, что есть безусловное въ обоихъ. Если бы познающій и познаваемый были бы только внѣ другъ друга, то никакое познаніе о самомъ предметѣ не было бы возможно; мы могли бы только знать, что существуетъ нѣкоторый предѣлъ или граница нашего существа. Если для субъекта, какъ эмпирически чувственнаго, и предметъ является лишь какъ ощутительный фактъ, если для субъекта, раціональнаго, и предметъ есть лишь понятіе, то для субъекта, какъ безусловнаго существа, и предметъ существуетъ какъ безусловно сущій, и это предполагаетъ нѣкоторое существенное единство обоихъ, состояніе же увѣренности есть указаніе на это единство. Итакъ, мы познаемъ предметъ двояко: и з в н ѣ со стороны нашей феноменальной отдѣльности и и з н у т р и со стороны нашего абсолютнаго существа,

[1]) Этотъ видъ познанія въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ названъ „интуиціей“, органическимъ мышленіемъ и „умственнымъ содержаніемъ“. Ср. Чтеніе 5-ое и 6-ое.

связаннаго внутренне съ существомъ познаваемымъ; это есть знаніе мистическое, безусловное. Предметъ увѣренности или вѣры есть то, что не можетъ быть ощущеніемъ или понятіемъ, что составляетъ безусловное его существованіе. Необходимо. слѣдовательно, предположить такое взаимоотношеніе между предметомъ и нашимъ субъектомъ, въ которомъ нашъ субъектъ воспринялъ бы не тѣ или иныя качества предмета, а его характеръ или идею. Такое взаимоотношеніе возможно, поскольку нашъ субъектъ самъ есть нѣчто единое или сущность, или идея, находящаяся въ взаимоотношеніи съ другими идеями. Такое взаимоотношеніе между идеями называется в о о б р а ж е н і е м ъ, и оно производитъ въ нашемъ сознаніи тѣ постоянные образы, въ которыхъ мы объединяемъ всю множественность частныхъ впечатлѣній. Производимый взаимодѣйствіемъ предмета и субъекта образъ опредѣляется не только характеромъ познаваемаго, но и характеромъ познающаго, т.-е. субъектъ видитъ идею предмета въ свѣтѣ собственной идеи. Когда мы ощущаемъ предметъ, то мы сначала воображаемъ его, т.-е. налагаемъ образъ предмета на данное въ нашемъ сознаніи ощущеніе. Если отношеніе наше къ предмету, выражаемому въ постоянной его идеѣ, лежащей за предѣлами сознанія, есть нѣкоторое взаимоотношеніе, то такое же взаимоотношеніе имѣетъ мѣсто и въ физическомъ или феноменальномъ познаніи, т.-е. въ качествахъ предмета отражается нѣкоторая зависимость ихъ отъ предмета, иначе говоря, въ самихъ ощущеніяхъ субъектъ находитъ нѣкоторое предрасположеніе къ опредѣленной идеѣ. Творческій актъ духа, превращающій нестройную толпу ощущеній въ единый образъ, есть актъ наложенія образа на ощущенія, и этотъ актъ наложенія можетъ быть сравненъ съ творчествомъ поэта, находящаго въ словѣ уже осмысленный матеріалъ.

Итакъ, процессъ дѣйствительнаго познанія предмета

состоитъ изъ трехъ моментовъ, которые могутъ быть обозначены словами: вѣра, воображеніе или идеальное созерцаніе и творчество. Вѣра говоритъ намъ о томъ, что предметъ существуетъ, воображеніе опредѣляетъ самый предметъ, показываетъ, что онъ есть, а творчество даетъ явленіе предмета или указаніе, какъ онъ существуетъ, и только совокупность трехъ моментовъ даетъ дѣйствительное познаніе предмета.

Мы отличаемъ предметное знаніе отъ отвлеченнаго, въ которомъ нами познается связь или отношеніе предметовъ. Хотя въ предметномъ знаніи мы уже имѣемъ всѣ элементы познанія въ опредѣленномъ синтезѣ, но воспріятіе или предметное знаніе содержитъ лишь основаніе для истиннаго знанія. Правда, дѣйствительное познаніе предмета содержитъ въ себѣ познаніе всего, ибо всякій предметъ есть единство себя и всего. Предметъ, какъ отдѣльный предметъ, есть одновременно и все и не все. Единство всего требуетъ нѣкотораго начала единства, независимаго отъ особенности каждаго, въ которомъ каждое опредѣляется какъ все; все, какъ особенное, можетъ быть единымъ только въ отношеніи, принципъ котораго есть разумъ всего или законъ, обнаруживающійся двояко: какъ дѣйствительное отношеніе или взаимоотношеніе и какъ мыслимое отношеніе или логосъ. Мыслимое или отвлеченное единство есть равенство (всякая мысль сводится къ уравненію), но въ то же время это мыслимое единство предполагаетъ дѣйствительную рознь, которая должна быть мнѣ дана, какъ нѣчто, отличное отъ меня. Я мыслю единое, потому что испытываю многое. Если внутренняя связь субъекта съ бытіемъ выражается въ актѣ вѣры, воображенія и творчества, то внѣшнее отношеніе субъекта къ познаваемому выражается въ чувственномъ опытѣ, дающемъ мнѣ множественность, и въ мышленіи, которое эту множественность объединяетъ. Внутренняя связь всего есть

истина, но въ чувственномъ опытѣ эта истина утрачена. Логическое мышленіе можетъ возстановить лишь форму истины, ибо все содержаніе принадлежитъ дѣйствительности, которая здѣсь не истинна. Мышленіе не можетъ получить изъ опыта соотвѣтствующее ему содержаніе, слѣдовательно, должно его получить изъ идеальнаго созерцанія, т.-е. отъ мистичнаго или божественнаго элемента: иначе говоря, философія получаетъ свое содержаніе отъ знанія религіознаго или теологіи. Но это внутреннее знаніе всего обнаруживается въ нашемъ сознаніи неполно, ибо мы являемся здѣсь какъ нѣчто отдѣльное, и познается только во внѣшнемъ опытѣ какъ множественное, и въ мышленіи, какъ отрицательное единство. Если нашъ опытъ и мышленіе нуждаются въ мистическомъ знаніи, то, съ другой стороны, и послѣднее нуждается въ опытѣ и мышленіи, ибо мистическое знаніе само по себѣ не имѣетъ дѣйствительности для нашего природнаго сознанія и безъ мышленія неполно. Итакъ, полная истина открывается для насъ только въ правильномъ синтезѣ этихъ трехъ элементовъ. Элементъ мистическій долженъ осуществиться во внѣшнемъ опытѣ какъ знаніе о явленіяхъ, при посредствѣ мышленія, какъ знанія о возможныхъ отношеніяхъ между предметами. Основаніе для синтеза существуетъ уже въ предметномъ знаніи, но это не полный и безсознательный синтезъ. Въ предметномъ знаніи мы имѣемъ дѣло съ результатомъ синтеза, съ даннымъ фактомъ, самыя же дѣятельныя силы его остаются за предѣлами сознанія и открываются лишь философскому анализу. Такимъ образомъ этотъ синтезъ, раскрытый путемъ философскаго анализа, есть задача ума, для рѣшенія которой сознаніе представляетъ лишь разрозненные элементы. Недостаточность элементовъ опыта и мышленія, т.-е. науки и философіи, была уже показана въ § 3, но и мистическій элементъ, какъ онъ обнаружился въ исторіи (теологіи), недостаточенъ,

ибо въ немъ нѣтъ свободнаго развитія человѣческаго знанія и разума и знанія матеріальной природы. Правильный синтезъ трехъ указанныхъ элементовъ есть задача свободной теософіи.

VI.

Мы изложили сначала возраженія противъ эмпиризма и раціонализма, затѣмъ постарались представить положительныя воззрѣнія Вл. Соловьева, пользуясь „Критикой отвлеченныхъ началъ“. Въ положительной части находятся два пункта: во-первыхъ, довольно подробный и весьма замѣчательный анализъ предметнаго знанія или воспріятія и, во-вторыхъ, защита мистическаго начала въ знаніи. Противъ критики эмпиризма и раціонализма, какъ она представлена нашимъ философомъ, трудно возразить что-либо существенное. Защитники критицизма, конечно, будутъ возражать противъ подведенія философіи Канта подъ понятіе раціонализма. Мы, однако, считаемъ точку зрѣнія Вл. Соловьева на Канта правильной, но въ настоящее время на этомъ останавливаться не будемъ, равно какъ и на томъ, возможно ли въ будущемъ возрожденіе указанныхъ гносеологическихъ направленій. Положительная сторона воззрѣній Вл. Соловьева, къ сожалѣнію, детально представлена имъ не была. Три статьи о теоретической философіи [1]) не подвигаютъ дѣла впередъ. Изъ нихъ можно только заключить, что въ существенномъ точка зрѣнія Соловьева не измѣнилась. Содержаніе этихъ трехъ статей самъ философъ резюмировалъ въ слѣдующихъ словахъ:

---

[1]) Подробный анализъ содержанія трехъ указанныхъ статей данъ С. М. Лукьяновымъ въ его работѣ „Замѣтки о теоретической философіи Вл. С. Соловьева“. Журналъ Мин. Нар. Просв. 1909. Январь.

„Существуетъ для начала философіи триединая достовѣрность: во-первыхъ, достовѣрны субъективныя состоянія сознанія, какъ такія—психическая матерія всякой философіи.

Во-вторыхъ, достовѣрна общая логическая форма мышленія, какъ такая, независимо отъ содержанія.

„Въ-третьихъ, достовѣренъ философскій замыселъ и рѣшимость познать саму истину—какъ живое начало философскаго дѣланія, какъ дѣйствительная опредѣленная форма, заключающая въ себѣ зародышъ или сѣмя своего безусловнаго содержанія.

„Единство этой троякой достовѣрности состоитъ въ томъ, что первый ея видъ присущъ и обоимъ другимъ, такъ какъ и формальная разумность, и мышленіе вообще, и замыселъ мышленія безусловнаго или познанія истины суть прежде всего факты сознанія, непосредственно достовѣрные въ этомъ первомъ смыслѣ, но къ этой своей субъективной достовѣрности логическое мышленіе, какъ такое, привноситъ всеобщую и объективную значимость (формальную разумность каждаго изъ своихъ проявленій), а философскій замыселъ въ своей субъективной достовѣрности и къ логическому значенію своего предмета (понятіе самой истины или безусловнаго) присоединяетъ ту рѣшимость или тотъ актъ отдающейся своему предмету воли, что́ является дѣйствительнымъ началомъ движенія и превращаетъ мышленіе въ становящійся разумъ истины.

„Должно, такимъ образомъ, различать въ познающемъ, во-первыхъ, субъекта эмпирическаго, во-вторыхъ, субъекта логическаго и, въ-третьихъ, субъекта собственно философскаго".

Изъ сказаннаго видно, что Вл. Соловьевъ различаетъ три источника знанія и въ синтезѣ ихъ видитъ задачу философіи. „Сверхличное вдохновеніе", поднимающее человѣка въ область самой истины, здѣсь явля-

ется живымъ центромъ познанія, какъ и въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. Различіе, правда, довольно значительное послѣднихъ статей по сравненію съ ранними произведеніями состоитъ въ опредѣленіи значенія, какое слѣдуетъ придавать опыту. Соловьевъ отказался отъ Декартовой точки зрѣнія, которой онъ раньше держался, состоящей въ томъ, что во внутреннемъ опытѣ мы имѣемъ дѣло съ самой реальностью, а не съ явленіемъ. Но это измѣненіе [1]) во взглядахъ на значеніе внутренняго опыта не повлекло за собой видоизмѣненія въ пониманіи мистическаго знанія и его отношенія къ опыту и разуму. Предметъ постигается въ его существенности благодаря вѣрѣ, которая знаменуетъ собой единство познаваемаго съ познающимъ. Какъ бы ни толковали мы опытъ: въ Декартовомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ утвержденія, что въ психическихъ состояніяхъ мы познаемъ реальность, или же въ смыслѣ Канта, по которому сознаніе свидѣтельствуетъ намъ лишь о смѣнѣ душевныхъ явленій—во всякомъ случаѣ, приходится признать, что данныя внутренняго опыта нуждаются въ истолкованіи и что лишь сверхличное вдохновеніе даетъ возможность подобнаго толкованія.

Что разумѣлъ Соловьевъ подъ вѣрою или мистическимъ началомъ? Присутствіе вѣры въ нашемъ познаніи есть фактъ, устанавливаемый анализомъ воспріятія, но вѣра не исчерпывается воспріятіемъ, въ немъ она проявляется въ наиболѣе элементарной формѣ, безсознательной, общей всѣмъ живымъ существамъ. Вѣра обнаруживается и въ мышленіи, поскольку мышленіе устанавливаетъ единство всего бытія, но наиболѣе яс-

[1]) А. И. Введенскій, основываясь на указанномъ измѣненіи во взглядѣ Вл. Соловьева на значеніе внутренняго опыта, хотѣлъ установить два періода въ развитіи философіи нашего философа; ошибочность взгляда проф. А. И. Введенскаго была мною показана въ статьѣ «Мистицизмъ Вл. Соловьева», «Вѣстникъ Европы», ноябрь, 1905.

ное и высшее обнаруженіе вѣры заключается въ признаніи единства міра явленій съ безусловнымъ началомъ. И на этой ступени возможны различныя градаціи вѣры вплоть до вдохновенія пророковъ, въ которыхъ слѣдуетъ видѣть преимущественныхъ носителей богочеловѣческаго сознанія и представителей глубочайшаго нравственнаго союза всего человѣчества и міра съ Богомъ (IV, стр. 503).

Вѣра есть свидѣтельство о связи части съ цѣлымъ, человѣка съ Богомъ, земли съ небомъ. То, чего не можетъ дать ни опытъ, ни разсудочное мышленіе—перехода отъ субъекта къ объективному міру и его единству,—то съ полной достовѣрностью даетъ вѣра; само собою разумѣется, что ея показанія не могутъ быть доказаны логическимъ путемъ, но это не исключаетъ ихъ достовѣрности, и эти показанія сами являются основой логическаго мышленія. Требовать доказательства существованія единаго начала, значитъ, не понимать природы логическаго доказательства. Существованіе Бога есть аксіома вѣры, которая, однако, можетъ быть подтверждена философскими доводами (La Russie et l'eglise universelle p. 223) и опытнымъ путемъ, а именно, указаніемъ на мистическія явленія. Что же это за явленія?

Всѣ явленія могутъ быть раздѣлены на три большія группы: физическія, психическія [1]) и мистическія. Къ мистическимъ явленіямъ относятся такія, въ которыхъ мы чувствуемъ себя опредѣленными существенностью иною, чѣмъ мы, но не внѣшнею намъ, а, такъ сказать, болѣе внутреннею, болѣе глубокою и центральною, нежели мы сами; въ этихъ явленіяхъ мы чувствуемъ себя

---

1) Къ группѣ психическихъ явленій слѣдуетъ отнести и тѣ явленія, которыя Вл. Соловьевъ предлагаетъ назвать психургическими. См. VI, стр. 419.

не подчиненными, не стѣсненными, а напротивъ, возвышаемся надъ собой и получаемъ внутреннюю свободу (I, стр. 286). Существуетъ связь и воздѣйствіе міра трансцендентнаго на міръ явленій. Человѣкъ въ мірѣ явленій занимаетъ особое мѣсто, на его долю выпала задача возсоединенія небеснаго и земного. Возможность этого соединенія дана въ природномъ родствѣ человѣка съ божествомъ; общеніе съ высшимъ міромъ путемъ внутренней творческой дѣятельности есть мистическая цѣль (I, стр. 261).

Въ этомъ описаніи мистическихъ явленій подчеркнутъ психологическій моментъ и въ немъ заключается основаніе для отнесенія Вл. Соловьева къ тѣмъ мистикамъ, которые оправдываютъ свою точку зрѣнія ссылкою на внутреннія переживанія; однако, такое отнесеніе было бы несправедливымъ, и въ исторіи мистицизма Вл. Соловьевъ занимаетъ своеобразное мѣсто. Его постоянное стремленіе къ синтезу науки, философіи и религіи не заключаетъ въ себѣ отрицанія значенія науки и философіи, его мистицизмъ старается быть дополненіемъ къ односторонностямъ научной истины и отвлеченной философіи. Необходимость вѣры Вл. Соловьевъ обосновываетъ анализомъ познанія, точно такъ же и признаніе мистическихъ явленій, обнаруживающихся въ переживаніяхъ, объясняется неполнотою и незаконченностью міра физическихъ и психическихъ явленій.

Такъ какъ существованіе всеединаго цѣлаго есть аксіома вѣры, то необходимо признать и всѣ слѣдствія, которыя изъ этой аксіомы проистекаютъ. Все существующее, которое Вл. Соловьевъ представляетъ себѣ въ терминахъ Лейбницевой философіи, находится во взаимодѣйствіи; живой центръ этого единства по необходимости обнаруживается въ его частяхъ не только какъ связь, устанавливаемая законами природы, позна-

ваемыми мыслью на основаніи опыта, но и какъ живое воздѣйствіе этого центра на части единства, обнаруживающіяся въ фактѣ любви, представляющемъ какъ бы средоточіе мистики.

Чтобы понять значеніе любви какъ средоточія мистическихъ явленій, слѣдуетъ вспомнить о томъ, что мы сказали въ § 3. Вл. Соловьевъ не представлялъ себѣ возможности гносеологіи безъ предпосылокъ; подобно тому, какъ знанія, оторваннаго отъ предмета познанія, не существуетъ, такъ не можетъ быть и гносеологіи, независимой отъ метафизики; метафизика же имѣетъ дѣла съ истиннымъ бытіемъ. Метафизика, свидѣтельствуя о существованіи абсолютнаго начала,—всеединства—вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что „міръ, въ которомъ мы живемъ, вмѣсто того, чтобы быть реализаціей нашего глубочайшаго божественнаго существа, есть для насъ міръ внѣшній, чуждый; въ нашей дѣйствительности нѣтъ истины и мы не познаемъ истины, потому что живемъ не въ истинѣ. Для истинной организаціи знанія необходима организація дѣйствительности, а это есть уже задача мысли созидающей или творчества“ (II, стр. 333). Такимъ образомъ теорія знанія оказывается не только зависящей отъ метафизики, но и отъ этики, поскольку послѣдняя занимается творчествомъ.

Безусловное начало, всеединое цѣлое или Богъ у Вл. Соловьева опредѣляется еще и какъ любовь. Если человѣкъ можетъ испытать на себѣ вліяніе трансцендентнаго начала или Бога, то это вліяніе не можетъ быть инымъ, кромѣ воздѣйствія любви; такъ какъ воздѣйствіе трансцендентнаго міра на человѣка покрывается понятіемъ мистическаго явленія, то очевидно, что между мистическимъ и любовнымъ отношеніемъ должно предположить тожество. Но отношеніе трансцендентнаго міра къ человѣку не исчерпывается односторон-

нимъ воздѣйствіемъ, а представляетъ собой взаимодѣйствіе двухъ началъ: земного и небеснаго.

Любовь, поскольку она проявляется въ отношеніяхъ людей между собой, представляетъ совершенно такое же мистическое явленіе, какъ и любовь, обращенная на человѣка изъ потустороннягo міра. Раскрытіе смысла любви въ человѣкѣ вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ объясненіе мистики и мірового процесса. Любовь, какъ чувство, служащее для поддержанія жизни рода, только въ томъ случаѣ получаетъ значеніе, если допустить, что родъ не есть простое повтореніе безконечнаго ряда индивидовъ. Индивидъ долженъ погибнуть въ силу своей отдѣльности, ограниченности или своего эгоизма, любовь же есть та живая сила, которая выводитъ человѣка изъ ложнаго самоутвержденія. Будучи силой, упраздняющей эгоизмъ, любовь представляетъ дѣйствительное его оправданіе. Смыслъ любви есть оправданіе и спасеніе индивидуальности чрезъ жертву эгоизма. Задача любви состоитъ въ томъ, чтобы на дѣлѣ оправдать указанный ея смыслъ: требуется такое сочетаніе двухъ органическихъ существъ, которое создало бы изъ нихъ одну абсолютную личность, достойную вѣчной жизни, не подверженную гибели. Человѣкъ, кромѣ своей животной и матеріальной природы, имѣетъ еще и идеальную, связывающую его съ абсолютной истиной или Богомъ, иначе говоря, человѣкъ заключаетъ въ себѣ образъ Божій. Этотъ образъ Божій отвлеченно и теоретически познается нами въ разумѣ и черезъ разумъ, а въ любви онъ познается конкретно и жизненно. Любовь, такимъ образомъ, есть возстановленіе образа Божія въ матеріальномъ мірѣ. Этотъ процессъ возстановленія возникаетъ изъ темной области безсознательнаго, но возрастить его долженъ самъ человѣкъ путемъ нравственнаго подвига. Если неизбѣжность смерти несовмѣстима

съ истинной любовью, то, съ другой стороны, и безсмертіе несовмѣстимо съ пустотой нашей жизни. Истинная любовь не есть слабое подражаніе и предвареніе смерти, а торжество надъ смертью, не отдѣленіе смертнаго отъ безсмертнаго, а превращеніе смертнаго въ безсмертнаго. Главное препятствіе къ возстановленію образа Божія и вѣчнаго бытія заключается въ двойной непроницаемости вещества: непроницаемости во времени и непроницаемости въ пространствѣ. Задача мірового процесса состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить эту двойную непроницаемость, сдѣлать внѣшнюю среду сообразной всеединству идеи. Человѣчество черезъ дѣйствіе разумнаго сознанія должно оживотворить природу и увѣковѣчить ея красоту, тогда и осуществится побѣда любви надъ смертью.

Итакъ, любовь есть центръ мистики—дѣятельной, творческой мистики, поскольку задача любви состоитъ въ побѣдѣ надъ смертью и въ пріобрѣтеніи безсмертія; теоретической—поскольку только путемъ любви получается истинное, живое познаніе. Но если любовь есть путь къ познанію истины, то въ ней мы должны найти тѣ же элементы и тѣ же ступени, что и въ познаніи міра явленій. Такъ какъ предметное познаніе состоитъ изъ вѣры, воображенія и творчества и распадается на воспріятіе и мышленіе, то въ любви, какъ пути познанія міра трансцендентнаго или дѣйствительно существующаго, мы должны найти тѣ же элементы и ступени.

Такъ оно и есть: во-первыхъ, дѣло истинной любви прежде всего основывается на в ѣ р ѣ; коренной смыслъ любви состоитъ въ признаніи за другимъ существомъ безусловнаго бытія, иначе говоря, подъ вѣрою въ предметъ нашей любви мы разумѣемъ утвержденіе его, какъ существующаго въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ обладающаго безусловнымъ значеніемъ (VI, стр. 402). Истинная идея любимаго предмета хотя и просвѣчиваетъ въ мно-

веніяхъ любовнаго пафоса сквозь реальныя явленія, но въ болѣе ясномъ видѣ является сначала лишь какъ предметъ в о о б р а ж е н і я. При любви непремѣнно бываетъ особенная и д е а л и з а ц і я любимаго предмета, который представляется любящему совершенно въ другомъ свѣтѣ, нежели въ какомъ его видятъ посторонніе люди. Наконецъ, подобно тому, какъ безсознательный творческій актъ создаетъ единый образъ изъ нестройной массы ощущеній, такъ и любовь безсознательно творитъ, т.-е. возстановляетъ образъ Божій въ матеріальномъ мірѣ, являясь началомъ воплощенія истинной идеальной человѣчности. Итакъ, три элемента предметнаго познанія соотвѣтствуютъ въ точности и тремъ элементамъ, входящимъ въ составъ любви.

Въ познаніи мы отличаемъ три ступени познанія: предметное или воспріятіе, доставляемое чувствомъ, отвлеченное или мышленіе, доставляемое разсудкомъ, и, наконецъ, познаніе мистическое, дополняющее и объединяющее двѣ первыя ступени. Точно такъ же и въ любви мы различаемъ три вида или ступени: любовь плотскую или нисходящую, соотвѣтствующую воспріятію и вызванную имъ къ жизни, любовь духовную или восходящую, какъ превращеніе смертнаго въ безсмертное, и воспріятіе временнаго въ вѣчное (этотъ видъ любви, впрочемъ, слѣдуетъ отличать отъ мнимо-духовнаго) и, наконецъ, въ-третьихъ, любовь божественную, которая, предшествуя нашей любви, содержитъ въ себѣ тайны ея идеализаціи; здѣсь идеализація низшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ реализація высшаго. (Собр. соч. VI, стр. 405). Эти три ступени любви соотвѣтствуютъ тремъ актамъ творчества, описаннымъ въ стихотвореніи «Три подвига»: одухотворенію матеріи, побѣдѣ надъ зломъ и побѣдѣ надъ смертью.

VII.

Все сказанное можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ: существованіе всеединаго цѣлаго есть аксіома вѣры. Всеединое цѣлое познается цѣльнымъ знаніемъ, состоящимъ изъ синтеза знанія предметнаго, отвлеченнаго и мистическаго. Въ предметномъ знаніи мы различаемъ три момента: вѣру, воображеніе и творчество. Вѣра или мистическое знаніе есть центръ, объединяющій всѣ виды знанія. Мистическія явленія суть обнаруженія любви, въ которой мы находимъ тѣ же три момента, что и въ предметномъ знаніи. Любовь есть истинный путь къ познанію дѣйствительности, въ любви заключается средоточіе, соединяющее теорію съ практикой, познаніе съ дѣятельностью.

Что сказать о гносеологіи, покоющейся на такихъ предпосылкахъ? Не заключается ли въ этомъ построеніи столько фантазіи, столько личнаго творчества, что имъ исключается возможность всякой критики? Мы этого не думаемъ, но считаемъ въ настоящее время критику безцѣльной, въ виду того, что въ возстановленной картинѣ гносеологіи Соловьева отсутствуетъ детальная разработка и доводы самого философа; тѣмъ не менѣе не безполезно будетъ указать на сильную и слабую стороны представленной картины.

Сильная сторона гносеологіи Соловьева заключается въ замѣчательномъ анализѣ воспріятія и въ указаніи роли, которую онъ приписалъ творческому воображенію. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить лишь съ Фихте старшимъ (ср. его различныя попытки изложенія наукословія). Картина внѣшняго міра есть всецѣло созданіе творческаго воображенія, и человѣкъ вѣчно вращался бы въ сферѣ иллюзіи, если бы вѣра не указывала ему пути къ объективному міру. Но именно въ поня-

тіи вѣры, столь правильно указанномъ и выясненномъ Соловьевымъ, заключается и уязвимый пунктъ. Безъ сомнѣнія, вѣра есть опора объективнаго міра для человѣка; но если подъ понятіе вѣры, какъ оно устанавливается философскимъ анализомъ, т.-е. вѣры, какъ одного изъ условій возможности познанія объективнаго міра, подводится вѣра въ значеніи религіозномъ и изъ нея выводится содержаніе положительной религіи, т.-е. историческаго факта, то право на такое подведеніе нуждается въ особомъ обоснованіи.

Эстетика Вл. Соловьева.

Владиміръ Соловьевъ не далъ полнаго систематическаго изложенія эстетики, но въ его сочиненіяхъ имѣется достаточный матеріалъ для того, чтобы составить себѣ понятіе о его общихъ взглядахъ на красоту и искусство. Для этой цѣли можно воспользоваться тремя группами произведеній философа. Во-первыхъ, его теоретическими сочиненіями, посвященными всецѣло или отчасти вопросамъ эстетики; во-вторыхъ, его статьями литературно-критическаго характера и, въ третьихъ, его стихотвореніями, въ которыхъ философъ воплотилъ свои отвлеченные принципы и придалъ имъ конкретную поэтическую форму. Къ первой группѣ относятся: «Философскія начала цѣльнаго знанія», «Красота въ природѣ», «Общій смыслъ искусства», «О лирической поэзіи», «Первый шагъ къ положительной эстетикѣ», «Предисловіе къ «Упырю» А. Толстого», «Предисловіе къ стихотвореніямъ (3-е изд.) и «Что̀ значитъ слово живописность». Ко второй группѣ относятся: «Буддійское настроеніе въ поэзіи», «Поэзія Полонскаго», «Тютчевъ», «Поэзія А. К. Толстого», «Разсказы Сергѣя Норманскаго», «Рѣчь о Мицкевичѣ», «Лермонтовъ», три рѣчи о Достоевскомъ и двѣ статьи о Пушкинѣ: «Судьба Пушкина» и «Значеніе поэзіи въ стихотвореніяхъ Пушкина». Особенное значеніе имѣетъ статья о поэзіи Пушкина. Третья статья, посвященная Пушкину и носящая заглавіе: «Особое чествованіе Пушкина», не даетъ читателю никакихъ новыхъ штри-

ховъ, раскрывающихъ эстетическія воззрѣнія философа; не дѣлаютъ этого и статьи: «О русскихъ символистахъ», «Иллюзія поэтическаго творчества», «Импрессіонизмъ мысли»; будучи любопытными образцами литературной критики, онѣ не содержатъ въ себѣ положительныхъ указаній изъ области эстетическаго творчества.

Нельзя не пожалѣть о томъ, что Вл. Соловьеву не удалось собрать и систематизировать свои эстетическія воззрѣнія и такимъ образомъ создать полную теорію эстетики, какъ это онъ сдѣлалъ по отношенію къ этикѣ, ибо его воззрѣнія чрезвычайно оригинальны и поэтическія дарованія не подлежатъ сомнѣнію. Нашъ философъ не только разсуждалъ объ искусствѣ и красотѣ, какъ аналитикъ, старающійся открыть законы жизни чуждаго ему организма, но онъ самъ былъ творцомъ въ области красоты и живо и непосредственно чувствовалъ красоту.

Стихотворенія Соловьева, напримѣръ, написанныя въ Финляндіи и Шотландіи, доказываютъ, что онъ весьма чутко относился къ красотѣ природы, однако, нравственная, духовная красота была ближе его сердцу: впечатлѣнія природы имѣютъ для Соловьева, какъ для настоящаго лирика, значеніе, главнымъ образомъ, какъ источникъ извѣстнаго настроенія, отзвукъ, способствующій къ установленію гармоніи внѣшняго впечатлѣнія и внутренняго настроенія. Соловьевъ былъ въ то же время и тонкимъ цѣнителемъ искусства, но всѣ области художественнаго творчества были ему одинаково близки и доступны. Крайняя близорукость Вл. С. Соловьева служила въ извѣстной степени помѣхой въ наслажденіи тѣми произведеніями искусства, которыя требуютъ воспріятія своего зрительнаго образа. Музыка и поэзія, непосредственно передающія состоянія внутренняго міра,—вотъ источники эстетическаго на-

слажденія Вл. С. Соловьева, и если онъ говорилъ иногда, что предпочитаетъ живопись музыкѣ, ибо на картину можно не смотрѣть, а музыку не слушать нельзя; если онъ не ходилъ въ концерты и оперу, жаловался на страданія, доставляемыя обычными проявленіями музыкальности (игра на роялѣ и т. д.), то все это доказываетъ, что онъ и къ наслажденію, вызываемому звуковой гармоніей, ставилъ столь же высокія требованія, какъ и къ наслажденію, вызываемому поэзіей. Поэзія и музыка, по представленіямъ Соловьева, были родными сестрами, и музыкальность— это одно изъ условій хорошаго стиха.

Но если Вл. Соловьевъ и не далъ теоріи эстетики въ цѣломъ, то въ общихъ чертахъ направленіе его эстетики отчетливо обрисовано въ тѣхъ трехъ группахъ произведеній, о которыхъ мы упомянули. Въ первомъ изъ названныхъ нами сочиненій устанавливается связь понятій красоты и художественнаго творчества съ основными понятіями метафизики; отдѣльныя изслѣдованія посвящены основному понятію красоты и значенію искусства и анализу именно той области художественнаго творчества, въ которой нашъ философъ съ успѣхомъ испыталъ свои силы.

Литературно-критическія статьи Соловьева имѣютъ большое значеніе для нашей цѣли. Задача литературнаго критика, по крайней мѣрѣ, критика-философа, понимающаго, что красота есть ощутительное воплощеніе истины, состоитъ, по мнѣнію Соловьева, въ томъ, чтобы разобрать и показать, что̀ именно изъ полноты мірового смысла, какіе его элементы, какія стороны или проявленія истины особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены имъ въ художественныхъ образахъ и звукахъ. Критикъ долженъ вскрыть корни творчества даннаго поэта не со стороны его психическихъ мотивовъ, а со стороны объективныхъ основъ

этого творчества или его идейнаго содержанія. Задача критика вовсе не въ воспроизведеніи индивидуальности, ибо это невозможно, и вовсе не въ изложеніи собственныхъ взглядовъ,—нужно даже считать дурнымъ критическимъ пріемомъ произвольныя требованія и случайные критеріи, предъявляемые тому или иному писателю, какъ поступаютъ, напримѣръ, Писаревъ, упрекавшій Пушкина въ томъ, что онъ не былъ соціальнымъ реформаторомъ.

Мы нисколько не касаемся объективнаго значенія критическихъ статей Соловьева. Самъ философъ думалъ, что онъ въ своихъ статьяхъ возвелъ русскую литературную критику на новую, болѣе высокую ступень, благодаря тому, что поставилъ литературной критикѣ новыя принципіальныя требованія. Правильна ли была его увѣренность, или онъ ошибался, объ этомъ пусть судятъ литературные критики, для насъ же критическіе этюды Соловьева имѣютъ двоякое значеніе. Во-первыхъ, анализъ произведеній извѣстнаго поэта Соловьевъ сопровождалъ замѣчаніями изъ области положительной эстетики; такъ, напримѣръ, въ предисловіи къ «Упырю» и въ анализѣ повѣстей г. Норманскаго Соловьевъ раскрываетъ свое пониманіе роли фантастическаго элемента въ поэзіи, а при анализѣ поэзіи Пушкина даетъ теорію поэтическаго вдохновенія. Во-вторыхъ, критическіе очерки Соловьева построены на опредѣленномъ рѣшеніи одного важнаго вопроса, а именно, вопроса объ отношеніи нравственности къ поэтическому творчеству, и это рѣшеніе удивительно рисуетъ личность самого философа. «Нравственную геніальность», которую онъ усматриваетъ въ Сократѣ, онъ выдвигаетъ какъ критерій, которому должна быть подчинена вся жизнь человѣка во всѣхъ ея проявленіяхъ. Рѣчь въ память Мицкевича и «Судьба Пушкина»—какъ бы съ точки зрѣнія объективной ни суди-

ла объ этихъ произведеніяхъ литературная критика— въ этомъ отношеніи являются наиболѣе характерными произведеніями философа.

Стихотворенія Соловьева, имѣющія, по нашему мнѣнію, большую поэтическую цѣнность, могутъ представлять и для нашей цѣли нѣкоторый интересъ. Они раскрываютъ личность философа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его пониманіе красоты. Въ его стихотвореніяхъ мы можемъ искать и находимъ выраженіе тѣхъ же тенденцій и мыслей, которыя обнаруживаются и въ философскихъ изслѣдованіяхъ. Основная мысль всей философіи Соловьева о реальной связи земного существованія съ потустороннимъ міромъ весьма отчетливо выражена и въ поэтической формѣ. Философъ думаетъ, что единственное достоинство его стиховъ состоитъ въ томъ, что они не служатъ «простонародной Афродитѣ», но отсюда отнюдь не слѣдуетъ заключать, что, прославляя любовь, какъ центръ жизни, онъ имѣлъ въ виду Матерь Божію или гностическую Софію, какъ полагали нѣкоторые слишкомъ проницательные критики. Стихотворенія Соловьева имѣютъ весьма различное содержаніе: одни служатъ политикѣ и заключаютъ въ себѣ предсказанія, какъ, напримѣръ, знаменитое «Панмонголизмъ»; другія заключаютъ въ себѣ привѣтствія собратьямъ по поэзіи, напримѣръ, Фету и Полонскому; но значительнѣйшая часть стихотвореній имѣетъ автобіографическій характеръ и рисуетъ дѣйствительно пережитыя поэтомъ состоянія, а также тѣ мечты, которыя вызваны воспоминаніемъ о пережитомъ; и именно, въ этихъ то стихотвореніяхъ ясно выражена основа метафизическаго ученія философа и связь этого ученія съ эстетикою. Въ стихотвореніяхъ Соловьева съ полной ясностью обнаруживаются двѣ основныхъ струны его души: его боговдохновенность, нашедшая себѣ выраженіе въ его мистическомъ міровоззрѣніи, и его веселый

юморъ, позволявшій ему находить забаву въ сочиненіяхъ Козьмы Пруткова и даже въ басняхъ Буренина.

Задача же наша состоитъ въ томъ, чтобы съ возможной точностью и полнотою собрать въ одно цѣлое взгляды Соловьева, не прибавляя къ нимъ ничего, что̀ ясно не высказано самимъ философомъ, и пользуясь, по возможности, словами самого философа [1]). Мы вкратцѣ разсмотримъ слѣдующіе вопросы: какъ относится красота къ истинѣ и добру; въ чемъ заключается сущность красоты и безобразія; теорію поэтическаго вдохновенія; смыслъ искусства; смыслъ поэзіи и въ особенности лирической поэзіи; отдѣльныя замѣчанія объ эстетическихъ понятіяхъ, и, въ заключеніе, сдѣлаемъ нѣсколько общихъ замѣчаній объ эстетикѣ Соловьева.

I.

Отношеніе красоты къ истинѣ и добру.

Владиміръ Соловьевъ постоянно повторяетъ мысль о тѣсной связи красоты съ добромъ и истиною. Добро, отдѣленное отъ истины и красоты, есть только неопредѣленное чувство, безсильный порывъ; отвлеченная истина есть пустое слово, а красота безъ добра и истины есть кумиръ. Добро, истина и красота не только тѣсно связаны между собою, они тожественны [2]). Это

[1]) Въ рѣчи г. Рачинскаго «Взглядъ В. С. Соловьева на красоту» («Вопросы философіи», № 56, 1901 г.) сказано: «Разгадать недоговоренныя мысли глубокаго и оригинальнаго духа—задача всегда опасная; а мнѣ она, во всякомъ случаѣ, не по силамъ». Само собой разумѣется, что задача нашей статьи заключается не въ томъ, чтобы договорить недосказанное, а лишь въ томъ, чтобы дать очеркъ взглядовъ Соловьева на эстетику, по указаніямъ самого философа, находящимся въ его сочиненіяхъ, т.-е. задача наша состоитъ въ томъ, чтобы собрать и, насколько возможно, сгруппировать подлинные взгляды философа.

[2]) „Благо и красота суть то же самое, что и истина, но только въ модусѣ воли и чувства, а не въ модусѣ представленія“. I. 350.

суть только три неразлучные вида одной безусловной идеи; красота есть только опредѣленная фаза тріединой идеи; въ красотѣ нужно различать общую идеальную сущность, въ силу которой она тожественна съ добромъ и истиною, и спеціально-эстетическую форму, которая отличаетъ красоту отъ добра и истины. Идеальная сущность у нихъ одна и та же—достойное бытіе или положительное всеединство, просторъ частнаго бытія въ единствѣ всеобщаго. Этого мы желаемъ, какъ высшаго блага, это мыслимъ, какъ истину, и это ощущаемъ, какъ красоту. Чтобы ощущать идею, необходимо ея воплощеніе въ реальномъ мірѣ; законченностью этого воплощенія и опредѣляется красота, какъ таковая, въ своемъ специфическомъ признакѣ. Красота есть воплощеніе въ чувственныхъ формахъ того самаго идеальнаго содержанія, которое до такого воплощенія называется добромъ и истиною. Между этими тремя сторонами единой идеи противорѣчія быть не можетъ и границу между ними провести весьма трудно. Задача искусства заключается въ томъ, чтобы въ ощутительныхъ образахъ воплощать тотъ самый высшій смыслъ жизни, которому философъ даетъ опредѣленіе въ разумныхъ понятіяхъ, который проповѣдуется моралистомъ и осуществляется историческимъ дѣятелемъ, какъ идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается въ формѣ ощутительной красоты то же совершенное содержаніе бытія, которое философіей добывается, какъ истина мышленія, а въ нравственной дѣятельности даетъ о себѣ знать, какъ безусловное требованіе совѣсти и долга. Это только различныя стороны или сферы проявленія одного и того же, между ними нельзя провести раздѣленія, и еще менѣе могутъ онѣ противорѣчить другъ другу. Если вселенная имѣетъ смыслъ, то двухъ противорѣчащихъ другъ другу истинъ — поэтической и научной — также не можетъ

быть, какъ и двухъ исключающихъ другъ друга высшихъ благъ или цѣлей существованія. Но можно утверждать, что художественная истина въ извѣстномъ смыслѣ превосходитъ истину разума, какъ художественное созерцаніе превосходитъ философскую интуицію. Такъ, поэтическое воззрѣніе на природу характеризуется вѣрою въ ея жизнь, и это воззрѣніе заключаетъ въ себѣ несомнѣнное превосходство передъ мертвящею рефлексіей, для которой природа есть лишь мертвая машина. Искусство служитъ дѣлу истины и добра на землѣ, но только по-своему, только своею красотою и ничѣмъ инымъ. Красота уже сама по себѣ находится въ должномъ соотношеніи съ истиной и добромъ, какъ ихъ проявленіе. Все прекрасное тѣмъ самымъ содержательно и полезно въ лучшемъ смыслѣ слова. Красота просвѣтляетъ все существующее, но развѣ этотъ ея свѣтъ есть вѣчная истина. Просвѣтляя все, чистая красота оставляетъ за всѣмъ его собственное существенное качество, и если искусство служитъ чистой красотѣ, то оно должно брать все существующее въ его истинѣ. Художнику достаточно быть вѣрнымъ красотѣ, а она уже сама сдѣлаетъ его произведеніе сообразнымъ истинѣ по своему внутреннему родству съ нею. Истинный смыслъ красоты заключается въ томъ, что она необходима для исполненія добра въ матеріальномъ мірѣ, ибо только ею просвѣтляется и укрощается недобрая тьма этого міра. Дѣйствительно, если нравственный порядокъ для своей прочности долженъ опираться на матеріальную природу, какъ на среду и средство своего существованія, то для своей полноты и совершенства онъ долженъ включать въ себя матеріальную основу бытія, какъ самостоятельную часть этическаго дѣйствія, которое здѣсь превращается въ эстетическое, ибо вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ только черезъ свое про-

свѣтлѣніе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты.

Мысль о томъ, что красота есть одинъ изъ видовъ тріединой идеи, что въ красотѣ выражается по-своему содержаніе и смыслъ вселенной, что красота всегда согласуется съ истиной, наконецъ, что она есть необходимое условіе для торжества добра въ матеріальномъ мірѣ, Вл. Соловьевъ выразилъ въ отвлеченной философской формѣ, въ юношескомъ своемъ произведеніи: «Философскія начала цѣльнаго знанія». Въ этомъ произведеніи философъ даетъ общее схематическое изложеніе своей системы, въ особенности той ея части, которую онъ называетъ цѣльнымъ знаніемъ или логикою. Здѣсь же указаны и метафизическія основы его эстетическихъ взглядовъ въ схематической формѣ [1]). Два главныхъ вопроса эстетики нашли себѣ разрѣшеніе въ «Началахъ цѣльнаго знанія», а именно: вопросъ объ отношеніи красоты къ дѣйствительности и вопросъ о значеніи художественнаго творчества человѣка, т.-е. двѣ эстетическія проблемы, которымъ Соловьевъ впослѣдствіи посвятилъ отдѣльныя изслѣдованія («Красота въ природѣ» и «Смыслъ искусства»).

«Основы цѣльнаго знанія» ставятъ вопросъ о смыслѣ и цѣли человѣческаго существованія; рѣшеніе заключается въ требованіи общечеловѣческой организаціи въ формѣ цѣльнаго творчества или свободной теургіи, цѣльнаго знанія или свободной теософіи и цѣльнаго общества или свободной теократіи.

Итакъ, вопросъ о цѣли жизни, имѣющій первоначально личный характеръ, естественно переходитъ въ общій вопросъ всего человѣчества и рѣшается въ за-

[1]) Мы здѣсь не намѣрены приводить всѣхъ схемъ Соловьева; кто желаетъ подробнѣе ознакомиться съ вопросомъ, тому придется имѣть въ виду стр. 238—243, 255, 261, 291—294, 317, 340—349 I-го тома собранія сочиненій.

бисимости отъ признанія реальности абсолюта или истинно сущаго. Истинно сущее имѣетъ собственную абсолютную дѣйствительность, совершенно независимую отъ реальности внѣшняго вещественнаго міра, также какъ и отъ нашего мышленія, а напротивъ, сообщающаго этому міру реальность, нашему же мышленію—идеальное содержаніе. Истинно сущее опредѣляетъ собою все относительное, а такова, на ряду съ прочими явленіями, и природа человѣка, зависящая отъ безусловнаго. Абсолютное требуется не только нашимъ разумомъ, какъ логически необходимое предположеніе всякой частной истины,—оно требуется волей, какъ необходимое предположеніе всякой нравственной дѣятельности, какъ абсолютная цѣль или благо; наконецъ, оно требуется также и чувствомъ, какъ необходимое предположеніе всякаго полнаго наслажденія, какъ абсолютная и вѣчная красота, которая одна можетъ покрыть собою видимую дисгармонію чувственныхъ явленій.

Абсолютное необходимо для насъ, но отсюда не слѣдуетъ еще объективная дѣйствительность. Эту дѣйствительность мы не можемъ утверждать сами изъ себя, а можемъ только воспринимать какъ дѣйствіе другого на насъ. У всѣхъ людей есть непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности, и въ этомъ ощущеніи дѣйствіе абсолютнаго непосредственно воспринимается. Абсолютное есть ничто и все,—ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего-нибудь. Чтобы быть тѣмъ, что̀ оно есть, оно должно быть противоположностью себя самого или единствомъ себя и своей противоположности. Абсолютное или сущее имѣетъ все въ непосредственномъ актѣ, и потому противоположное ему его «другое» можетъ быть только чистою потенціею въ немъ. Имѣя все въ себѣ, сущее не можетъ хотѣть про-

извести что-нибудь существенно иное,—оно можетъ хотѣть только свое собственное содержаніе имѣть какъ «другое». Въ этомъ состоитъ всякое творчество: художникъ хочетъ творить не что-нибудь себѣ чуждое, совершенно иное отъ себя, чего бы въ немъ не было,—напротивъ, онъ хочетъ лишь ту идею, которая находится въ немъ самомъ, опредѣляетъ его внутреннее существо или составляетъ его собственное внутреннее содержаніе—эту свою идею онъ хочетъ осуществить внѣ себя, сдѣлать ее «другимъ» для себя, выдѣлить и обособить ее. И какъ художникъ, объективируя свое содержаніе и дѣлая его внѣшнимъ, не теряетъ его какъ внутреннее, такъ и абсолютное сущее въ своемъ проявленіи не перестаетъ пребывать само въ себѣ.

Различныя опредѣленія, открываемыя діал-ктикою въ абсолютномъ, существуютъ не отдѣльно одно за другимъ, а заразъ въ одномъ вѣчномъ, живомъ образѣ, доступномъ умственному созерцанію. Первыя логическія категоріи, открываемыя діалектикой, суть: сущее, сущность и бытіе, причемъ послѣднее есть собственно откровеніе двухъ первыхъ въ Логосѣ. Бытіе есть отношеніе между сущимъ и сущностью или первою матеріей. Эта матерія не есть сущее какъ таковое, она есть его другое, она принадлежитъ ему, какъ сила. Начало другого есть воля. Итакъ, первое отношеніе сущаго къ сущности или опредѣленіе бытія есть воля. Но чтобы сущій могъ хотѣть этого другого, оно должно быть извѣстнымъ образомъ дано ему, должно представляться ему; такимъ образомъ, Логосъ опредѣляетъ бытіе сущаго не только какъ волю, но и какъ представленіе. Воздѣйствіе на сущаго уже опредѣленной его представленіемъ и волею сущности даетъ новое опредѣленіе его бытію, какъ чувство. Итакъ, мы имѣемъ три категоріи, опредѣляющія отношеніе сущаго къ его другому или сущности: сущее хочетъ свою сущность, пред-

ставляетъ и чувствуетъ ее. Отсюда бытіе опредѣляется, какъ воля, чувство и представленіе. Сущность или первая матерія есть только потенція, осуществляемая внутреннимъ дѣйствіемъ самого сущаго, его волею; это осуществленіе даетъ потенціи нѣкоторую относительную дѣйствительность. Сущность или первая матерія опредѣляется Логосомъ какъ его объектъ; въ этомъ смыслѣ сущность или первая матерія есть идея.

Идея есть то, чего хочетъ сущій, это—его содержаніе. Какъ содержаніе воли сущаго, идея есть благо, какъ содержаніе его представленія, она есть истина, какъ содержаніе его чувства, она есть красота. Сущее въ своемъ единствѣ заключаетъ въ себѣ потенціально волю, представленіе и чувство, но чтобы эти способы бытія были осуществлены, необходимо, чтобы сущее утверждало ихъ особенности, т.-е. признало въ нихъ трехъ самостоятельныхъ и цѣльныхъ субъектовъ. Первый субъектъ сущаго, въ коемъ волѣ подчинены остальные два элемента, есть духъ; второй элементъ, въ которомъ преобладаетъ представленіе, есть умъ; третій, въ которомъ преобладаетъ чувство, есть душа. Итакъ, душа есть сущее какъ субъектъ чувствъ и носительница красоты, а вслѣдствіе этого подлежитъ также волѣ блага и представленію истины.

Содержаніе трехъ субъектовъ есть идея, но въ то же время въ трехъ субъектахъ проявляется само сущее, и идея можетъ давать положительное содержаніе одному изъ субъектовъ не сама по себѣ, а лишь поскольку она опредѣляется другими субъектами или въ отношеніи къ нимъ. Идея есть объективное единство трехъ субъектовъ; отсюда слѣдуетъ, что первоначальная красота, идея какъ красота или идея красоты, есть единство чувства между духомъ, умомъ и душой, или свободное подчиненіе двухъ первыхъ послѣдней относительно чувства. Красота есть чувственная или эстети-

ческая гармонія трехъ субъектовъ. Душа чувствуетъ всецѣлую сущность или идею и тѣмъ опредѣляетъ ее какъ эстетическое или красоту [1]). Сущее, какъ свободное отъ всякой исключительности, должно сообщить идеѣ всю свою дѣйствительность. Идея является не только какъ желанная, но и какъ представляемая и какъ ощущаемая или реальная. Идея постепенно реализуется; идея души, т.-е. красота, обладаетъ наибольшей актуальностью, наибольшею полнотою формальнаго бытія и есть поэтому послѣднее относительное осуществленіе идеи какъ таковой. Въ этомъ смыслѣ благо есть утверждаемая цѣль, истина есть необходимо опредѣляющее посредство, красота есть дѣйствительное исполненіе или осуществленіе; другими словами, сущее, утверждая идею какъ благо, даетъ ей посредствомъ истины осуществленіе въ красотѣ.

Мы привели главнѣйшія мысли, опредѣляющія отношеніе красоты къ благу и истинѣ; мы видѣли, что красота для Соловьева есть нѣчто объективное, идея, играющая роль въ міровомъ процессѣ, въ которомъ «другое», или враждебное абсолютному началу, существующее въ абсолютѣ, начало розни и эгоизма должно возсоединиться съ истиннымъ всеединымъ бытіемъ.

Къ землѣ не даромъ небо преклонилось
И распахнулся Вѣчности чертогъ.

Въ незримой глубинѣ сознанья мірового
Источникъ истины живетъ не заглушенъ,
И надъ руинами позора вѣкового
Глаголъ ея звучитъ, какъ похоронный звонъ.

---

1) Отношеніе категорій Соловьевъ представляетъ въ слѣдующей таблицѣ:

1. Абсолютъ	—	Духъ.	Воля.	Благо.
2. Логосъ	—	Умъ.	Представленіе.	Истина.
3. Идея	—	Душа.	Чувство.	Красота.

Родился въ мірѣ свѣтъ, и свѣтъ отвергнутъ тьмою,
Но свѣтитъ онъ во тьмѣ, гдѣ грань добра и зла;
Не властью внѣшнею, а правдою самою
Князь вѣка осужденъ и всѣ его дѣла.

Спасеніе міра—въ соединеніи съ Богомъ (съ Любовью), и въ этомъ актѣ красотѣ приписана главнѣйшая роль. Сдѣлать міръ вѣчнымъ и безсмертнымъ, исторгнуть изъ него случайность и смерть, можетъ только красота; ибо только она можетъ одухотворить матеріальный міръ, безъ чего не можетъ осуществиться и нравственный порядокъ. Этимъ объясняется и особый, какъ мы увидимъ, взглядъ Соловьева на искусство, какъ теургію. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ мы не встрѣчаемся съ перечисленіемъ и выведеніемъ категорій, установленныхъ въ «Началѣ цѣльнаго знанія», но общія мысли, несомнѣнно, остались неизмѣнными.

II.

Красота и безобразіе.

Эстетика природы есть основа философіи искусства и, анализируя красоту, въ природѣ надо искать ранѣе всего данныя для опредѣленія понятія красоты. Даже поверхностному взгляду ясно, въ чемъ не слѣдуетъ искать сущности красоты: красота не есть польза и не есть переставшая дѣйствовать полезность; если и доказана (Дарвиномъ) генетическая связь полезнаго и прекраснаго, то этимъ вовсе не рѣшена эстетическая задача; ибо генезисъ понятія не разъясняетъ его смысла. Красота заявляетъ себя какъ чистая безполезность и въ то же время какъ нѣчто абсолютно цѣнное; она есть нѣчто формально особенное, специфическое, отъ формальной основы явленій прямо не зависящее и на нее не сводимое. Однако, сказать, что красота есть предметъ безкорыстнаго созерцанія или

цѣль сама въ себѣ, значитъ, только сказать, что она не есть средство для посторонних цѣлей. Кромѣ того, точно также ясно, что ученіе Шопенгауэра, объясняющее сущность красоты тѣмъ, что содержаніе красоты составляютъ идеи, какъ объективное или предметное выраженіе міровой воли, не заключаетъ въ себѣ истиннаго объясненія природы красоты (хотя, можетъ быть, и заключаетъ въ себѣ намекъ на истину), потому что все существующее есть объективація воли, но не все одинаково красиво. Намекъ на истину заключается въ томъ, что красота признается идеей, но подъ идеей не слѣдуетъ разумѣть всякое содержаніе, а лишь идеальное, ибо идеей вообще мы называемъ то, что достойно бытія. Но опредѣленіе красоты, какъ идеи, не полно, ибо идея ранѣе всего есть состояніе мыслящаго субъекта, и при такомъ пониманіи ея красота являлась бы не дѣйствительнымъ осуществленіемъ идеи, а лишь видимостью (Schein) или призракомъ ея, и субъективный психологическій фактъ—явленіе красоты въ нашемъ духѣ—заслонялъ бы дѣйствительную красоту, какъ объективную форму вещей въ природѣ. Итакъ, сущность красоты не слѣдуетъ искать въ субъективныхъ, относительныхъ категоріяхъ пользы и видимости, а слѣдуетъ, признавъ объективный характеръ красоты, назвать ее идеей и притомъ *воплощенной идеей*.

Красота есть идея дѣйствительно осуществляемая, воплощаемая въ мірѣ прежде человѣческаго духа, и ея воплощеніе не менѣе реально и гораздо болѣе значительно, чѣмъ матеріальныя стихіи, въ которыхъ она воплощается. Матеріальная стихія, въ которой воплощается идея, первоначально есть хаосъ; поэтому можно сказать, что хаосъ есть необходимый фонъ всякой красоты. Хаосъ—отрицательная безпредѣльность, зіяющая бездна всякаго безумія и безобразія, демоническіе порывы, возстающіе противъ всего положительнаго и

должнаго,—вотъ глубокая сущность міровой души и основа всего мірозданія. Космическій процессъ, вводя хаосъ въ предѣлы всеобщаго строя, подчиняетъ его разумнымъ законамъ, воплощая въ немъ постепенно идеальное содержаніе бытія, давая всякой жизни смыслъ и красоту. Жизнь и красота въ природѣ—это борьба и торжество свѣта надъ тьмою, но этимъ необходимо предполагается, что тьма есть дѣйствительная сила, и для красоты вовсе не нужно, чтобы эта тьма была уничтожена; достаточно, чтобы свѣтлое начало воплотилось въ ней, ограничивая, но не упраздняя ея свободу и противоборство. Вещество есть косность и непроницаемость бытія—прямая противоположность идеѣ, какъ положительной всепроницаемости и всеединству. Порядокъ воплощенія идеи или явленія красоты въ мірѣ соотвѣтствуетъ общему космологическому процессу. Главныя конкретныя ступени процесса проникновенія косной матеріи идеей, или процессъ всемірнаго совершенствованія, носятъ названія царствъ: царство минеральное, растительное, животное, человѣческое (природное и духовное) и царство Божіе. Эти пять царствъ представляютъ рядъ повышеній бытія. Камень существуетъ; растеніе существуетъ и живетъ; животное, сверхъ того, сознаетъ свою жизнь въ ея фактическихъ состояніяхъ; человѣкъ уразумѣваетъ ея смыслъ по идеямъ; сыны Божіи осуществляютъ дѣйствительно этотъ смыслъ или совершенный нравственный порядокъ во всемъ до конца. Свѣтъ есть первичная реальность идеи въ ея противоположности вѣсомому веществу, и въ этомъ смыслѣ онъ есть первое начало красоты въ природѣ. Самъ по себѣ неорганическій міръ безразличенъ въ эстетическомъ отношеніи, и красота принадлежитъ лишь такимъ предметамъ и явленіямъ, въ которыхъ вещество прямо становится носителемъ свѣта, или такимъ, въ которыхъ неодушевлен-

ная природа какъ бы одушевляется и въ своемъ движеніи являетъ черты жизни (небо и небесныя свѣтила, море и т. д.). Въ строеніи живыхъ организмовъ мы имѣемъ новую, сравнительно высшую степень проявленія того же зиждительнаго начала, которое уже дѣйствовало и въ мірѣ неорганическомъ; сначала оно отражалось отъ вещества снаружи, какъ свѣтъ, но изнутри оно зажигаетъ жизнь въ веществѣ и образуетъ въ видѣ растительныхъ и животныхъ организмовъ устойчивыя формы жизни, которыя, восходя постепенно все къ большему и большему совершенству, могутъ послужить матеріаломъ и средою для настоящаго воплощенія всецѣлой и недѣлимой идеи. Органическій міръ въ цѣломъ представляетъ явные слѣды внутренняго противоборства, неоконченные наброски неудачныхъ созданій, но зиждительное начало мірового процесса дорожитъ не только цѣлью процесса, но каждою изъ безчисленныхъ его ступеней. Отвоевывая шагъ за шагомъ у хаотическихъ стихій матеріалъ для своихъ органическихъ созданій, космическій умъ бережетъ каждую свою добычу и покидаетъ только то, въ чемъ его побѣда была мнимою; при этомъ природа не равнодушна къ красотѣ, она допускаетъ безобразныя формы въ качествѣ переходныхъ стадій, но для увѣковѣчиванія своихъ произведеній старается сообщить имъ возможную въ каждомъ родѣ красоту. Въ растительномъ царствѣ свѣтъ и матерія вступаютъ въ неразрывную связь, они становятся одной недѣлимой жизнью, и жизнь, поднимая кверху земную стихію, заставляетъ ее тянуться къ небу и солнцу. Растеніе есть первое живое воплощеніе небесныхъ началъ на землѣ, жизнь здѣсь выражается въ произведеніи прекрасныхъ органическихъ формъ, и внутренняя жизнь еще слабо обособлена. Видимыя формы въ растеніи значительнѣе внутреннихъ состояній. Для растеній зрительная кра-

сота есть достигнутая цѣль; различіе между высшими и низшими растеніями опредѣляется соотвѣтственно степени ихъ видимаго совершенства или красоты, т.-е. эстетическій критерій совпадаетъ здѣсь, вообще говоря, съ естественно-научнымъ; въ то время какъ эстетическій и зоологическій критеріи не совпадаютъ, и въ животномъ царствѣ красота есть недостигнутая цѣль, внѣшнія формы здѣсь служатъ не ради видимаго совершенства, а для развитія наиболѣе интенсивныхъ проявленій жизненности. Красота живыхъ существъ выше, но рѣже красоты неодушевленной природы; жизнь растеній представляетъ мало сопротивленія идеальному началу; хаотическое начало пробуждается впервые въ душѣ и жизни животныхъ. И въ животномъ царствѣ, прежде чѣмъ внутренне преодолѣть активное сопротивленіе животныхъ организмовъ, космическій зодчій пользуется зоологическимъ матеріаломъ для произведенія новыхъ видовъ прежней красоты, не имѣющихъ специфически животнаго характера, а частью принадлежащихъ къ неорганической, частью же напоминающихъ растительныя формы. Только высшія животныя, помимо красивыхъ наружныхъ покрововъ, представляютъ и во всемъ своемъ тѣлесномъ видѣ прекрасное воплощеніе тѣлесной жизни,—стройной силы, гармоническаго соотношенія частей и свободной подвижности цѣлаго.

Твореніе вселенной есть процессъ, имѣющій двѣ тѣсно связанныя между собою цѣли: воплощеніе идеи, т.-е. свѣта и жизни въ различныхъ формахъ красоты, и созданіе человѣка, т.-е. той формы, которая вмѣстѣ съ наибольшей красотой представляетъ и высшее внутреннее потенцированіе свѣта и жизни, т.-е. самосознаніе. Человѣкъ участвуетъ въ дѣйствіи космическихъ началъ, онъ знаетъ цѣль творенія вселенной и можетъ содѣйствовать осмысленно и свободно ея осуществле-

нію: въ человѣкѣ красота природная переходитъ въ красоту искусства.

Человѣкъ принадлежитъ двумъ царствамъ: природному и духовному. Въ человѣкѣ природная красота достигаетъ высшей ступени, но она не способна выразить внутренняго, духовнаго содержанія идеи; условіемъ для этого являются самосознаніе и свобода, доставляющія доступъ къ нравственному міру, сущность котораго есть любовь. Есть любовь и въ природѣ; но стихійная любовь, которою дышетъ все въ природѣ, есть только стремленіе, только тяготѣніе къ вѣчному царству любви и красоты. Дѣйствительно и окончательно пріобщиться къ этому царству можетъ только человѣческая личность, такъ какъ совершенное соединеніе можетъ быть только при сознательности и свободѣ. Для того-то злому началу Вседержитель и волю далъ, чтобы черезъ борьбу съ нимъ человѣкъ могъ свободно достигнуть совершенства. Божество вѣчно обладаетъ полнотою совершенства, природа въ своихъ формахъ отражаетъ это совершенство и въ своей жизни тяготѣетъ къ нему, человѣкъ свободнымъ дѣйствіемъ достигаетъ его для себя. Этотъ процессъ совершенствованія и составляетъ смыслъ человѣческой жизни. Совершенная красота недоступна природѣ, она есть задача искусства; но полное осуществленіе ея настанетъ только съ концомъ историческаго процесса.

Все, чѣмъ красна Афродита мірская,
Радость домовъ, и лѣсовъ, и морей,
Все совмѣститъ красота неземная
Чище, сильнѣй, и живѣй, и полнѣй.

Изложивъ кратко главныя мысли Соловьева о красотѣ, мы можемъ ихъ резюмировать слѣдующимъ образомъ. Для Соловьева красота есть воплощенная идея;

но идея, или то, что достойно быть ею, есть не что иное, какъ жизнь. Онъ въ одномъ мѣстѣ прямо говоритъ: «идея, т.-е. свѣтъ и жизнь»; но свѣтъ есть не что иное, какъ низшая потенція жизни; такимъ образомъ, въ концѣ-концовъ красота совпадаетъ съ жизнью (опредѣленіе Гюйо), и явленіе тѣмъ красивѣе, чѣмъ полнѣе въ немъ выражается жизнь; но такъ какъ сама жизнь имѣетъ различныя степени интенсивности и совершенства, то наиболѣе красивымъ оказывается то явленіе, въ которомъ наиболѣе богатая внутреннимъ содержаніемъ жизнь, иначе говоря,—нравственная, духовная жизнь человѣка, заключаетъ наиболѣе полное выраженіе красоты.

Отъ красоты перейдемъ къ ея противоположности, къ безобразію. Возможность безобразія заключается въ томъ, что идея можетъ осуществляться на различныхъ ступеняхъ совершенства, въ томъ, что она при осуществленіи встрѣчаетъ препятствіе со стороны хаотическаго начала. Такъ какъ въ красотѣ приходится различать общую и идеальную сущность отъ спеціально эстетической формы, то въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ критеріи того и другого могутъ не совпадать, т.-е., съ эстетической точки зрѣнія, крайне несовершенное воплощеніе своей хотя и сравнительно высокой идеи должно быть поставлено ниже совершеннаго воплощенія хотя бы и мало содержательной идеи. Если критеріи содержанія и формы, т.-е. идеальной сущности и эстетической формы, могутъ не совпадать, то они могутъ и вполнѣ разойтись, и тогда должны получиться два противоположныхъ вида красоты—ложный и истинный,—и чѣмъ совершеннѣе и ближе откровеніе настоящей красоты, одѣвающей Божество и его славою ведущей насъ къ избавленію отъ страданія и смерти, тѣмъ тоньше черта, отдѣляющая ее отъ лживаго ея подобія, отъ той обманчивой и безсильной красоты, ко-

торая только увѣковѣчиваетъ царство страданій и смерти.

Понятіе безобразія опредѣляется, очевидно, понятіемъ красоты. Если красота есть воплощеніе идеи, то безобразіе по необходимости должно состоять въ противодѣйствіи этому воплощенію, и источникъ его заключается въ хаосѣ или матеріи, противоборствующей просвѣтлѣнію его идеей. Это — опредѣленіе безобразнаго по существу; но, подобно красотѣ, и безобразіе имѣетъ еще и формальное условіе. Красота формально состоитъ въ свободѣ составныхъ частей при совершенномъ единствѣ цѣлаго; ибо идеальное и достойное бытіе есть то, въ которомъ частные элементы не исключаютъ другъ друга, а напротивъ, взаимно полагаютъ себя одинъ въ другомъ, солидарны между собою,—въ которомъ они не исключаютъ цѣлаго, а утверждаютъ свое частное бытіе на единой всеобщей основѣ,—въ которомъ, наконецъ, всеединая основа или абсолютное начало не поглощаетъ частныхъ элементовъ, а, раскрывая себя въ нихъ, даетъ имъ полный просторъ въ себѣ. Безобразіе, наоборотъ, подобно всякому злу, можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго. Въ то же время, которыя опредѣляютъ зло въ сферѣ нравственной и ложь въ сферѣ умственной, опредѣляютъ и безобразіе въ сферѣ эстетической: все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разростается и преобладаетъ надъ другими, въ чемъ нѣтъ единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія.

БИБЛІОТЕКА ЛЕВИНА

Красота объективна, слѣдовательно, объективно, въ извѣстномъ смыслѣ, и безобразіе. Если красота есть идея или то, что̀ достойно быть ею, то безобразіе есть нѣчто отрицательное, то, что̀ должно быть покорено, что̀ должно подчиниться идеѣ. Но степени просвѣтлѣнія матеріальнаго начала идеей безконечно разнообраз-

ны, слѣдовательно, и безобразіе должно проявляться въ разнообразныхъ формахъ и ступеняхъ. Красота отсутствуетъ вездѣ, гдѣ матеріальныя стихіи міра являются болѣе или менѣе обнаженными, будь то въ мірѣ неорганическомъ, какъ грубое безформенное вещество, будь то въ мірѣ органическомъ, какъ неистовый жизненный инстинктъ. Неорганическій міръ безразличенъ въ эстетическомъ отношеніи, онъ не красивъ, но и не безобразенъ; лишь тамъ, гдѣ свѣтъ и жизнь уже овладѣли матеріей, гдѣ всемірный смыслъ уже сталъ раскрывать свою внутреннюю полноту, тамъ несдержанное проявленіе хаотическаго начала, снова убивающаго и подавляющаго идеальную форму, должно производить рѣзкое впечатлѣніе безобразія. Безобразіе ясно проявляется въ животномъ царствѣ, когда оно представляетъ голое воплощеніе половой или питательной функцій. Но крайней степени безобразіе достигаетъ лишь въ области высшей и совершеннѣйшей природной формы: никакое животное не можетъ быть такъ отвратительно, какъ безобразный человѣкъ. Безобразныя формы въ царствѣ животномъ принадлежатъ видамъ исчезнувшимъ или имѣютъ паразитическій характеръ и лишены самостоятельнаго значенія. Природа допускаетъ безобразныя формы лишь въ качествѣ переходныхъ. Пассивная жизнь растеній представляетъ мало сопротивленія идеальному началу, которое и воплощается здѣсь въ красотѣ чистыхъ и ясныхъ, но мало содержательныхъ формъ. Преобладаніе слѣпой и безмѣрной животности надъ идеей организма, т.-е. внутренняго и наружнаго равновѣсія жизненныхъ элементовъ, преобладаніе матеріи надъ формой, наглядно выраженное въ фигурѣ червя, есть главная основная причина безобразія въ животномъ царствѣ; вторая причина—возвращеніе къ безформенности. Сама по себѣ безформенность безразлична въ эстетическомъ отношеніи, но она

становится безобразіемъ на такихъ ступеняхъ животнаго царства, которыя предполагаютъ болѣе или менѣе сложную и устойчивую организацію. Наконецъ, третья причина безобразія состоитъ въ каррикатурномъ предваренін высшей формы, которой не соотвѣтствуютъ остающіяся черты низшей организаціи.

Космическій художникъ знаетъ, что основа животнаго тѣла безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цѣль—не въ томъ, чтобы уничтожить или устранить безобразіе, а въ томъ, чтобы оно сначала само облеклось красотою, а потомъ и превратилось въ красоту.

Положительное безобразіе начинается лишь тамъ, гдѣ начинается жизнь; но высшей степени оно достигаетъ въ человѣкѣ, одаренномъ самосознаніемъ и свободой, точно также какъ и красота достигаетъ наивысшей степени въ человѣческомъ тѣлѣ и въ духовномъ мірѣ, гдѣ она сливается съ нравственной красотой. Наивысшая степень безобразія совпадаетъ со зломъ, съ нравственною испорченностью.

III.

Теорія вдохновенія [1]).

Истинный источникъ поэзіи, какъ и всякаго искусства, не во внѣшнихъ явленіяхъ и также не въ субъективномъ умѣ художника, а въ самобытномъ мірѣ вѣчныхъ идей или первообразовъ. Предметъ искусства есть

---

[1]) Вдохновеніе Соловьевъ описываетъ на основаніи свидѣтельства Пушкина, въ которомъ «сущность поэзіи выразилась наиболѣе чисто». Соловьевъ думаетъ, что простое описаніе самимъ поэтомъ его творческаго процесса вполнѣ подходитъ и къ внутреннему опыту всѣхъ другихъ поэтовъ.

существенная красота міровыхъ явленій, для воспріятія и воплощенія которыхъ нуженъ особый подъемъ души надъ обыкновенными ея состояніями. Способность къ такому подъему имѣетъ свои физіологическія условія и свою духовную причину; она называется геніемъ, а актуальное проявленіе ея—вдохновеніемъ. Вдохновенный художникъ, воплощая свои созерцанія въ чувственныхъ формахъ, есть связующее звено или посредникъ между міромъ вѣчныхъ идей—первообразовъ и міромъ вещественныхъ явленій. Художественное творчество, въ которомъ упраздняется противорѣчіе между идеальнымъ и чувственнымъ, между духомъ и вещью, есть земное подобіе творчества божественнаго, въ которомъ снимаются всякія противоположности, и божество проявляется какъ начало совершеннаго единства—«единство самого себя и своего другого». Поэтому Полонскій правъ, считая поэзію участіемъ человѣка «въ игрѣ, затѣянной богами». Но такая роль посредника между міромъ бытія и міромъ явленій требуетъ и особаго дарованія: способности переступать въ чувствѣ и созерцаніи черезъ границы обычнаго порядка явленій и схватывать запредѣльную сторону жизни и жизненныхъ отношеній. Эта способность разрывать сѣть внѣшней причинности и проникать въ другую, болѣе глубокую связь существующаго есть способность пророческая, родственная шотландскому двойному зрѣнію. Эта пророческая способность въ области художества есть вдохновеніе. Итакъ, міръ вѣчныхъ идей есть объективный источникъ всякаго художества, а вдохновеніе—субъективное условіе, при наличности котораго идеи воплощаются въ человѣческомъ творчествѣ. Слѣдующими чертами характеризуется состояніе вдохновенія. Во-первыхъ, вдохновеніе глубоко, тѣсно и разносторонне связано съ матеріальною, физіологическою подкладкою человѣческой жизни; поэтому для появленія его

необходимы нѣкоторыя внѣшнія условія среды, какъ-то: полное уединеніе, соотвѣтственное время года (осень, менѣе всего дѣйствующая на чувственную природу человѣка) и т. д. Во-вторыхъ, вдохновеніе не есть какое-либо постоянное качество человѣческаго генія, а преходящее состояніе, во время котораго художникъ повинуется высшему призванію и велѣнію. Когда художника охватываетъ это состояніе, онъ видитъ предметы съ иной точки зрѣнія. Если съ высоты горы смотрѣть на село, то его видно, какъ на ладони, и всѣ его дома видны сразу; когда же, сойдя внизъ, проходишь мимо ближайшихъ домовъ и останавливаешься, чтобы разсмотрѣть ихъ, то тѣхъ, что дальше, не будетъ видно вовсе, а ближайшіе будутъ видны иначе, чѣмъ съ горы; и между этими двумя взглядами на село нѣтъ противорѣчія, какъ его нѣтъ между частями и ихъ цѣлымъ; такъ, художникъ во время вдохновенія схватываетъ во внутреннемъ единствѣ однимъ взоромъ всѣ предметы, точно такъ же, какъ онъ разрываетъ внѣшнюю цѣпь причинности, связывающую событія для того, чтобы связать ихъ болѣе глубокимъ внутреннимъ смысломъ; такимъ образомъ въ минуты вдохновенія ниспадаютъ индивидуальныя границы, principia individuationis,—пространственныя и временныя,—и художникъ чувствуетъ свою непосредственную связь со вселенной и созерцаетъ ее въ интеллектуальномъ воспріятіи. Это созерцаніе имѣетъ много общаго съ философской интуиціей, но чѣмъ центральнѣе, чѣмъ глубже, универсальнѣе идея, тѣмъ менѣе возможно ея непосредственное созерцаніе для человѣка въ его теперешнемъ эксцентричномъ и периферическомъ состояніи; поэтому философская интуиція значительно уступаетъ въ яркости и интенсивности интуиціи художественной, превосходя ее универсальностью. Но индивидуальное въ интуиціи не теряетъ своихъ чертъ: чтобы уловить и

навѣки закрѣпить единичное явленіе, необходимо сосредоточить на немъ всѣ силы души и тѣмъ самымъ почувствовать сосредоточенныя въ немъ силы бытія, нужно признать его безусловную цѣнность, увидать въ немъ не что-нибудь, а фокусъ всего, единственный образчикъ абсолютнаго. Въ этомъ собственно и состоитъ созвучіе поэтической души съ истиной предметною, ибо поистинѣ не только каждое нераздѣльно пребываетъ во всемъ, но и все нераздѣльно присутствуетъ въ каждомъ. Отвлеченный пантеизмъ растворяетъ все единичное въ абсолютномъ, превращая это послѣднее въ пустую безразличность; истинное поэтическое созерцаніе, напротивъ, видитъ абсолютное въ индивидуальномъ явленіи, не только сохраняя, но и безконечно усиливая его индивидуальность.

Но у художника нѣтъ средствъ, чтобы по произволу вызвать состояніе вдохновенія. Онъ не воленъ въ своемъ творчествѣ. Вдохновеніе не подчиняется волѣ и не требуетъ напряженія ума. Предъ вдохновеніемъ умъ молчитъ. Умъ и воля, какъ начала самодѣятельности въ человѣкѣ, не принимаютъ участія въ вдохновеніи. Какъ о поэзіи, такъ и о всякомъ художественномъ творчествѣ можно сказать, что оно не есть дѣятельность ума, а состояніе души, охваченной волненіемъ. Поэзія Пушкина, напримѣръ, не была дѣломъ ума, а зависѣла отъ воспріимчивости его души къ воздѣйствіямъ изъ надсознательной области. Животные голоса въ человѣкѣ должны затихнуть, умолкнуть, чувственная пестрота и яркость должны поблѣднѣть, чтобы поэтъ могъ слышать божественные глаголы и созерцать видѣнія первоначальныхъ лучшихъ дней. Итакъ, если вдохновеніе не есть дѣло ума или воли, то, значитъ, оно есть пассивное состояніе, и свобода творчества имѣетъ своимъ первоначальнымъ условіемъ пассивность, чистую потенціальность ума и воли. Душа въ минуты вдохно-

венія повинуется лишь тому, что въ нее входитъ или приходитъ къ ней изъ той надсознательной области, которую сама душа признаетъ иною, высшею и вмѣстѣ съ тѣмъ своею, родною. Въ мірѣ поэзіи и духовнаго творчества вообще душа опредѣляется къ дѣйствію тѣмъ, что въ ней лучше ея, что дано свыше, а не придумано. Но если вдохновеніе есть состояніе пассивное, то отъ поэта и художника не требуется никакого дѣйствія и никакого опредѣленнаго и предвзятаго утвержденія о чемъ бы то ни было. Онъ долженъ быть нищъ духомъ. Пустота души истиннаго поэта-художника жаждетъ наполненія, духовнаго удовлетворенія. Геній только усиливаетъ, возводитъ на высшую ступень прежнія чувства и дѣлаетъ поэта духовно болѣе зоркимъ и болѣе чуткимъ; онъ замѣчаетъ то, что ускользаетъ отъ болѣе грубаго чувства. Душа поэта пассивна въ области поэзіи, молчитъ передъ грядущимъ вдохновеніемъ и только можетъ тосковать по немъ, жаждать его и готовиться къ его пріему. Но когда оно пришло и принято душою и овладѣло ею, то сама душа становится верховною властью въ своемъ мірѣ. По своему началу вдохновеніе безусловно свободно, оно приходитъ само собой,—но не съ пустыми руками: оно несетъ съ собой плоды любимыхъ думъ и налагаетъ на поэта благородный подвигъ усовершенствованія.

Итакъ, вдохновеніе есть мимолетное, пассивное состояніе души, въ которомъ ни умъ, ни воля человѣка не играютъ роли, которое приходитъ изъ надсознательной области и всецѣло завладѣваетъ душою, чтобы вести ее по своему пути. Но вдохновеніе, будучи даромъ свыше, не есть нѣчто вполнѣ случайное, оно приходитъ не ко всѣмъ людямъ, къ нему можно готовиться,—слѣдовательно, есть какая-то связь, хотя и не сознательная, вдохновенія съ умомъ и во-

лею генія. Какъ красота есть въ то же время и добро и истина—красота есть только ощутительная сторона добра и истины,—такъ и воспріятіе красоты въ субъектѣ въ моменты вдохновенія предполагаетъ соотвѣтственное пониманіе бытія и соотвѣтствующее нравственное просвѣтлѣніе. На высшей степени вдохновенія художникъ становится пророкомъ. Красота просвѣтляетъ все существующее, но этотъ ея свѣтъ есть вѣчная истина, и художнику достаточно быть вѣрнымъ красотѣ, а она уже сама сдѣлаетъ его произведеніе сообразнымъ истинѣ по своему внутреннему сродству съ ней. Кто прозрѣлъ, чтобы видѣть красоту мірозданія, тотъ тѣмъ мучительнѣе ощущаетъ безобразіе человѣческой дѣйствительности и не можетъ относиться къ ней безразлично, ибо безразличіе къ добру и злу не можетъ принять форму красоты. Міръ нравственный, міръ свободнаго добра и зла по своему самому существенному качеству сразу предстоитъ художнику не какъ предметъ созерцательнаго вниманія только, но и какъ предметъ жизненнаго рѣшенія, ибо онъ по существу міръ не различія только, но и противоборства. Художникъ отступитъ отъ истины, если не признаетъ существованія зла теперь и не признаетъ въ немъ отрицаемаго, того, что должно исчезнуть. Борьба со зломъ требуетъ полнаго перерожденія черезъ подавленіе злого начала, а это предполагаетъ настоящее страданіе. Итакъ, высшая ступень идеально-художественнаго, т. е. пророческаго служенія требуетъ не только художественнаго вдохновенія и прозрѣнія смысла мірозданія; но и мучительнаго нравственнаго перерожденія; необходимо спалить зло огнемъ любви, необходимъ нравственный подвигъ. Для достиженія вершины художественнаго вдохновенія, на которомъ художество отожествляется съ пророческимъ даромъ,

необходимы три жизненныхъ разрыва. Нужно разорвать съ основною и самою крѣпкою связью, которая тянетъ насъ къ личному счастью въ его главномъ средоточіи—половой любви; нужно разорвать съ любовью къ своему народу, дабы патріотизмъ могъ подняться надъ своими утробными корнями въ свѣтъ нравственнаго сознанія и путемъ самоотреченія повелъ бы свой народъ къ высшей и всеобъемлющей цѣли. Ибо смыслъ личной жизни не можетъ существовать самъ по себѣ, какъ случайность, а долженъ быть связанъ съ самою всеобщею правдой, чтобы освободиться въ ней отъ всякой случайности. Эта правда воплощается въ отчизнѣ, но не отчизна есть источникъ и мѣрило правды, а сама правда есть норма и для отчизны. Но нужно разорвать и съ религіознымъ авторитетомъ, ибо вѣра должна быть не подушкою успокоенія, а внутреннею силою неустаннаго движенія. Возвышаясь такимъ путемъ, подымаясь на новыя ступени нравственной высоты, геній долженъ нести съ собой не гордое и пустое отрицаніе, а любовь къ тому, надъ чѣмъ возвысился.

IV.

Искусство.



Совершенная красота недоступна природѣ, она есть задача искусства; но слѣдуетъ отличить истинное искусство отъ ложнаго. Существующее искусство есть лишь слабый суррогатъ истиннаго искусства. Чтобы придать искусству значеніе и смыслъ, необходимо связать художественное творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни. Современное художественное творчество не хочетъ служить чистой красотѣ, какъ служили художники классическаго міра и эпохи возрожденія: оно ищетъ содержанія; но, чуждые

прежнему религіозному содержанію, современные художники обращаются къ дѣйствительности и ставятъ себя къ ней въ рабское отношеніе вдвойнѣ: они, во-первыхъ, стараются рабски подражать дѣйствительности, а во-вторыхъ, столь же рабски служатъ злобѣ дня [1]), стараясь удовлетворить общественному настроенію данной минуты; они проповѣдуютъ ходячую мораль, думая черезъ то сдѣлать искусство полезнымъ. Въ погонѣ за мнимо-реальными подробностями теряется настоящая реальность цѣлаго, а стремленіе соединить съ искусствомъ внѣшнюю поучительность и полезность въ ущербъ его внутренней красотѣ превращаетъ искусство въ самую безполезную и ненужную вещь въ мірѣ. Искусство для искусства такъ же чуждо намъ, какъ и мистическое творчество. Подражаніе поверхностной дѣйствительности и узкій утилитаризмъ — вотъ, что составляетъ особенность современнаго искусства; искусство превратилось въ ремесло. Исключительно религіозное и исключительно формальное творчество оба односторонни и потому должны были потерять свое значеніе; но современное направленіе искусства лишено глубины религіознаго и идеальнаго изящества формальнаго творчества.

Разсмотрѣніе недостатковъ современнаго искусства поможетъ найти истинное понятіе его. Ясно, что смыслъ искусства не можетъ состоять въ подражаніи въ природѣ полнаго воплощенія. Красота въ природѣ и объективна, но идея (жизни) не находитъ природѣ полнаго воплощенія. Красота въ природѣ есть только покрывало, набросанное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Красота въ природѣ

[1]) Эти мысли Соловьевъ высказалъ въ 1881 году, и онѣ не вполнѣ примѣнимы къ современному искусству, но столь же отрицательно относился Соловьевъ и къ новому символизму и декадентству.

имѣетъ три существенныхъ недостатка. Во-первыхъ, идеальное содержаніе въ ней недостаточно прозрачно и не открываетъ здѣсь всей своей таинственной глубины; идея воплощается здѣсь самымъ общимъ образомъ, съ внѣшней стороны. Во-вторыхъ, поверхностной матеріализаціи идеальнаго начала въ природной красотѣ соотвѣтствуетъ столь же поверхностное одухотвореніе матеріи, откуда возможность кажущагося противорѣчія формы съ содержаніемъ; природная красота вообще неспособна выразить идею жизни въ ея внутреннемъ, *нравственномъ* качествѣ. Въ-третьихъ, красота природы сохраняется неизмѣнною и вѣковѣчною лишь вообще, въ своихъ общихъ образцахъ—родахъ и видахъ, каждое же отдѣльное прекрасное явленіе разрушается. Еслибы смыслъ искусства состоялъ въ подражаніи природѣ, то ему пришлось бы сдѣлать тотъ упрекъ, который высказывалъ еще Платонъ: искусство повторяетъ несуществующее; оно изображаетъ то, что̀ недостойно бытія. Но столь же неправильно пониманіе задачи искусства какъ служенія чистой красотѣ (или искусства для искусства). Такой эстетическій сепаратизмъ, разрывающій связь искусства съ остальными сферами жизни, подрываетъ въ корнѣ смыслъ человѣческаго творчества: искусство не для искусства, а для осуществленія той полноты жизни, которая необходимо заключаетъ въ себѣ и особый элементъ искусства—красоту, но заключаетъ не какъ что-нибудь отдѣльное и самодовлѣющее, а въ существенной и внутренней связи со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ жизни. Слѣдуетъ отвергнуть фантастическое отчужденіе красоты и искусства отъ общаго движенія міровой жизни и признать, что художественная дѣятельность не имѣетъ въ себѣ самой какого-либо особаго высшаго предмета, а лишь по-своему, своими средствами служитъ общей жизненной цѣли

человѣчества. Примѣромъ такого пониманія искусства можетъ служить А. Толстой, который показалъ, что можно служить чистому искусству, не отдѣляя его отъ нравственнаго смысла жизни, что это искусство должно быть чисто отъ всего низменнаго и ложнаго, но никакъ не отъ идейнаго содержанія и жизненнаго значенія. Столь же ложно и то направленіе эстетики, которое видитъ въ искусствѣ служеніе пользѣ, потому что основной признакъ красоты—безполезность; но нельзя, конечно, отрицать пользы искусства, если подъ словомъ польза разумѣть не грубую матеріальную пользу: такъ, совершенно справедливо будетъ утверждать, что поэзія Пушкина полезна, ибо совершенная красота ея формы усиливаетъ дѣйствіе того духа, который въ ней воплощается, а духъ этотъ—живой, благой и возвышенный.

Итакъ, анализъ ложнаго современнаго искусства помогаетъ понять истинное значеніе искусства, и внимательный взглядъ найдетъ и въ современномъ искусствѣ черты будущаго истиннаго творчества, а именно, стремленіе къ полному воплощенію идеи въ мельчайшихъ матеріальныхъ подробностяхъ, до полнаго почти сліянія съ текущей дѣйствительностью, и вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе воздѣйствовать на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее согласно идеальнымъ требованіямъ. Религіозное искусство древности было реальной силой, и искусство будущаго вернется къ религіи обогащеннымъ и станетъ силою, просвѣтляющей и перерождающей весь человѣческій міръ; но для этого, помимо любви и состраданія къ земному, нужно еще нѣчто большее: чтобы повернуть и пересоздать землю, нужно привлечь и приложить къ ней неземныя силы.

Истинная задача и смыслъ искусства заключаются въ томъ, чтобы связать творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни, чтобы заставить служить чело-

вѣческое творчество той же цѣли, которой служитъ природа, но которой она, какъ мы видѣли, не достигаетъ. Искусство не представляетъ противоположности природѣ, а продолженіе дѣла природы, предпринятаго ради разрѣшенія эстетической задачи. Такимъ образомъ, высшая задача искусства совпадаетъ съ концомъ мірового процесса. Но окончательный смыслъ вселенной есть торжество вѣчной жизни, содержаніе этой жизни есть внутреннее единство всего или любовь, ея форма—красота, ея условіе—свобода. Искусство должно служить торжеству вѣчной жизни; человѣкъ съ его разумнымъ сознаніемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны идеальнаго начала. Въ человѣкѣ темное начало выражаетъ свою глубочайшую сущность какъ нравственное зло, но въ человѣкѣ тѣмъ самымъ и дана возможность окончательнаго надъ зломъ торжества и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной. Мы видѣли, что воплощенію идеи и полной реализаціи красоты въ природѣ препятствуютъ три причины. Задача, неисполнимая средствами физическими, должна быть выполнена средствами человѣческаго творчества. Изъ разсмотрѣнія трехъ указанныхъ причинъ недостаточности природной красоты явствуютъ и три задачи искусства, а именно: 1) прямая объективація тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой, 2) одухотвореніе природной красоты и черезъ то 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій, т. е. превращеніе физической жизни въ духовную. Высшая задача искусства есть совершенное воплощеніе духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго ду-

ховнаго организма. Исполненіе этой задачи совпадаетъ съ концомъ мірового процесса; пока мы имѣемъ лишь предвареніе совершенной красоты. Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а на самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь.

Изъ разсмотрѣнныхъ истинныхъ задачъ искусства слѣдуетъ и опредѣленіе художественнаго произведенія. Всякое ощутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія, или въ свѣтѣ будущаго міра есть художественное произведеніе.—Искусство будущаго, такимъ образомъ, имѣетъ совершенно иныя задачи, чѣмъ искусство прошлаго и настоящаго, оно проявится въ совершенно иной сферѣ дѣйствія; ибо существующія формы доведены уже до окончательнаго совершенства, и дальнѣйшаго прогресса ожидать нельзя. Скульптура, героическій эпосъ и чистая трагедія завершены еще греками.

Если задачи будущаго искусства совершенно иныя (торжество вѣчной жизни, воскрешеніе мертвыхъ), то и существующія формы искусства можно, съ точки зрѣнія предваренія указанныхъ задачъ, раздѣлить совершенно иначе, чѣмъ это дѣлается теперь. Можно различить три группы искусства: 1) прямыя или магическія, въ которыхъ глубочайшія внутреннія состоянія, связывающія насъ съ подлинною сущностью вещей и съ нездѣшнимъ міромъ, прорываясь сквозь условности и матеріальныя ограниченія, находятъ себѣ прямое и полное выраженіе (музыка и отчасти чистая лирика); 2) косвенныя, черезъ усиленіе данной красоты, когда внутренній, существенный и вѣчный смыслъ жизни, скрытый въ частныхъ и случайныхъ явленіяхъ природнаго и человѣческаго міра, откры-

вается и уясняется художникомъ черезъ воспроизведеніе этихъ явленій въ сосредоточенномъ, очищенномъ, идеализированномъ видѣ (архитектура, скульптура, пейзажная живопись и отчасти лирическая поэзія); 3) отрицательный родъ эстетическаго предваренія есть косвенный черезъ отраженіе идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для большей яркости отраженія (трагедія и комедія).

Искусство будущаго вернется обогащеннымъ къ своему источнику—религіи; художникъ станетъ пророкомъ, видящимъ красоту міра и тѣмъ мучительнѣе ощущающимъ безобразіе человѣческой дѣйствительности. Онъ будетъ бороться съ нею словомъ правды. Высшая ступень пророческаго, т. е. идеально-поэтическаго служенія, объявляется словомъ правды, но совершается огнемъ любви. Спалить зло избранникъ можетъ однимъ средствомъ — словомъ, разожженнымъ сердечнымъ огнемъ любви.

Въ искусствѣ мы должны различать техническое художество отъ изящнаго. Техническое художество есть творчество матеріальное, которому идея красоты служитъ лишь какъ украшеніе при утилитарныхъ цѣляхъ. Зодчество является высшимъ представителемъ техники. Здѣсь производительность творческаго чувства направляется человѣкомъ непосредственно на низшую внѣшнюю природу и существенную важность имѣетъ матеріалъ. Въ художественномъ творчествѣ опредѣляющее значеніе имѣетъ эстетическая форма—форма красоты, выражающаяся въ чисто идеальныхъ образахъ. Изящное художество является въ формѣ ваянія, живописи, музыки и поэзіи, въ которыхъ легко замѣтить восхожденіе отъ матеріи къ духовности. Красота художественныхъ образовъ не есть еще полная, всецѣлая красота: эти образы, идеально необходимые по

формѣ, имѣютъ лишь случайное, неопредѣленное содержаніе. Въ истинной же красотѣ содержаніе должно быть столь же опредѣленнымъ, необходимымъ и вѣчнымъ, какъ и форма. Истинная красота можетъ быть лишь въ идеальномъ мірѣ самомъ по себѣ, и творческое отношеніе человѣческаго чувства къ этому міру есть мистика. Такимъ образомъ, мы имѣемъ три сферы художественнаго творчества, постепенно углубляющіяся: сферу техники, сферу изящнаго искусства и, наконецъ, сферу мистики. Всѣ три сферы вмѣстѣ образуютъ одну организацію, цѣль которой опредѣляется высшей сферою и состоитъ въ общеніи съ высшимъ міромъ путемъ внутренней творческой дѣятельности. Цѣль эта осуществляется въ свободной теургіи или цѣльномъ творчествѣ.

V.

Поэзія вообще и лирика въ частности.

Разъяснивъ задачу и смыслъ искусства вообще, Соловьевъ не даетъ подробныхъ указаній относительно отдѣльныхъ искусствъ, подобно тому, какъ у него нѣтъ и анализа различныхъ видовъ красоты. Мы находимъ у него анализъ лишь одного поэтическаго творчества и разъясненіе сущности одной лишь поэзіи, при этомъ главнымъ образомъ лирической поэзіи, т. е. той, которая была ближе всего его сердцу и въ которой онъ самъ испробовалъ свои силы, не только какъ философъ, разсуждающій о красотѣ, но какъ поэтъ, самъ созидающій красоту. Поэзія представлялась Соловьеву высшимъ родомъ художества, поэтому она по своему заключаетъ въ себѣ элементы всѣхъ другихъ искусствъ. Истинный поэтъ влагаетъ въ свое слово нераздѣльно съ его внутреннимъ смысломъ и музыкальные звуки, и краски, и пластичныя формы,

Элементъ пластичности и живописи вовсе не враждебенъ поэзіи, а напротивъ, необходимъ для нея; что ей дѣйствительно враждебно, такъ это элементъ прозаичности, отвлеченной рефлексіи; точно также и музыкальность есть необходимое условіе поэзіи. Поэзія сама по себѣ есть цвѣтеніе и сіяніе духовныхъ силъ—добрыхъ и злыхъ. Дѣло поэзіи состоитъ въ томъ, чтобы воплощать въ ощутительныхъ образахъ тотъ высшій смыслъ жизни, которому философъ даетъ опредѣленіе въ разумныхъ понятіяхъ, который проповѣдуется моралистомъ и осуществляется историческимъ дѣятелемъ, какъ идея добра. Истинный источникъ поэзіи заключается въ самобытномъ мірѣ вѣчныхъ идей или первообразовъ. Очевидно, что приведенныя опредѣленія не выражаютъ сущности одной поэзіи только, а въ одинаковой мѣрѣ относятся къ искусству вообще; въ частности къ поэзіи относится лишь то, что она, какъ высшій родъ искусства, вмѣщаетъ въ себѣ свойства остальныхъ и притомъ воплощаетъ идеальное содержаніе въ матеріалѣ особенно гибкомъ, въ которомъ духовная сторона господствуетъ надъ матеріальной,—въ словѣ; поэтому поэзія и представляется той средой, въ которой смыслъ вселенной можетъ найти наиболѣе полное выраженіе. Настоящая поэзія ни въ чемъ, кромѣ красоты, не нуждается: въ красотѣ—ея смыслъ и ея польза. Искать въ поэзіи непремѣнно какого-то особаго, посторонняго ей содержанія — значитъ, не признавать ея собственнаго. Поэзія служитъ истинѣ и добру на землѣ, но по-своему, только своей красотой и ничѣмъ инымъ; она требуетъ отъ своего жреца лишь неограниченной воспріимчивости душевнаго чувства, послушнаго высшему вдохновенію, и вѣры въ поэзію, т. е. вѣры въ то, что поэзія не есть праздный вымыселъ, а своеобразное міровоззрѣніе, признающее единство и одушевлен-

чость всей природы. Дѣло поэзіи—не въ томъ, чтобы предаваться произвольнымъ фантазіямъ, а въ томъ, чтобы провидѣть абсолютную правду всего существующаго. Поэты, не вѣрящіе въ поэзію, у которыхъ умъ противорѣчитъ вдохновенію, которые думаютъ, что истина есть только одна механика, — такіе поэты или должны быть неискренни, или же, отдаваясь поэтическому чувству, должны воздерживаться отъ всякой мысли. Житейская заурядность не имѣетъ ничего общаго съ поэзіей, но вопросъ именно въ томъ, исчерпывается ли жизнь этою заурядностью? Примѣромъ поэта, вѣрящаго въ свое дѣло, въ одушевленность природы, служитъ Ѳ. И. Тютчевъ. Живое отношеніе къ природѣ есть существенный признакъ поэзіи вообще, отличающій ее отъ двоякой прозы: житейско-практической и научно-отвлеченной. Если поэтическая истинность только созданіе мечты (какъ это было для Лермонтова), то вся жизнь есть лишь «пустая и глупая шутка», съ которой всего лучше покончить съ самаго начала. Поэтъ долженъ вѣрить въ превосходство поэтической истины сравнительно съ мертвящей рефлексіей.

Сущность поэзіи всего яснѣе выражается въ лирикѣ, потому что въ лирикѣ всего глубже и непосредственнѣе выражается внутреннее содержаніе души человѣческой. Въ лирикѣ меньше всего внѣшняго и условнаго, событій и дѣйствій; лирика есть подлинное откровеніе души человѣческой, того именно, что̀ нуждается въ откровеніи, т.-е. красоты души человѣческой; въ лирикѣ, послѣ музыки, душа открывается прямѣе и полнѣе всего. Неправильно лирику называютъ поэзіей субъективности (Гегель); во-первыхъ, потому, что субъективныя состоянія, какъ таковыя, вообще не допускаютъ поэтическаго выраженія; во-вторыхъ, потому, что не всѣ состоянія души

могутъ быть предметомъ лирики; съ другой стороны, чистому лирику нерѣдко удавалось прекрасно воспроизводить чужую душу, т.-е. состоянія и настроенія, ничего общаго съ личною душевною жизнью поэта не имѣющія. Въ нѣкоторыхъ стихотвореніяхъ красота и жизнь природы настолько прямо отражаются въ поэтической душѣ, какъ въ зеркалѣ, что вовсе не остается мѣста для субъективности: видишь образъ, овладѣвшій поэтомъ, а самого поэта совсѣмъ не видно. Въ поэтическомъ откровеніи нуждается внутренняя красота души человѣческой, состоящая въ ея созвучіи съ объективнымъ смысломъ вселенной, въ ея способности индивидуально воспринимать и воплощать этотъ всеобщій существенный смыслъ міра и жизни. Въ отличіе отъ другихъ родовъ поэзіи, лирическое настроеніе, во-первыхъ, останавливается на болѣе простыхъ, единичныхъ и болѣе глубокихъ моментахъ созвучія художественной души съ истиннымъ смысломъ міровыхъ и жизненныхъ явленій. Въ настоящей лирикѣ болѣе, чѣмъ въ другихъ искусствахъ, кромѣ музыки [1]), душа художника сливается съ даннымъ предметомъ или явленіемъ въ одно нераздѣльное состояніе. Во-вторыхъ, въ лирическомъ произведеніи содержаніе и словесное его выраженіе совершенно слиты, въ немъ вовсе нѣтъ содержанія, отдѣльнаго отъ формы, поэтому содержаніе его не можетъ быть передано прозою. Въ-третьихъ, лирическая поэзія относится къ основной, постоянной сторонѣ явленій, чуждаясь всего, что связано съ процессомъ,

---

[1]) Очень жаль, что у Соловьева нѣтъ разъясненія отношеній музыки къ лирикѣ: съ одной стороны, музыка оказывается болѣе непосредственной выразительницей внутренняго настроенія, а слѣдовательно, и болѣе глубокимъ откровеніемъ души человѣческой, чѣмъ поэзія; съ другой, однако, нашъ философъ считаетъ поэзію высшимъ родомъ искусства, заключающимъ въ себѣ элементы музыкальности.

съ исторіей. Патріотическіе и гражданскіе мотивы, часто служащіе предметомъ лирики прикладной, не должны быть смѣшиваемы съ мотивами чистой лирики.

Лирикъ, какъ поэтъ, вѣритъ и внушаетъ читателю вѣру въ самостоятельное значеніе красоты; что̀ людямъ представляется лишь праздною мечтою, то поэтъ сознаетъ, какъ откровеніе высшихъ силъ, чувствуетъ, какъ ростъ тѣхъ духовныхъ крыльевъ, которыя уносятъ его изъ призрачнаго и пустого существованія въ область истиннаго бытія.

Содержаніе лирики имѣетъ два опредѣленныхъ объекта: жизнь природы и чувство любви; но есть еще область лирическаго чувства, самая глубокая и въ то же время элементарная, гдѣ никакого опредѣленнаго содержанія нѣтъ, гдѣ источникъ вдохновенія не нашелъ себѣ русла, гдѣ виденъ только взмахъ крыльевъ, слышенъ только вздохъ къ неизреченности бытія. Въ этой области лирика сливается съ музыкою: здѣсь въ особенности открывается завѣтная глубина душевной жизни, «гдѣ слово нѣмѣетъ, гдѣ царствуютъ звуки, гдѣ слышишь не пѣсню, а душу пѣвца». Поэзія, выражающая это неопредѣленное содержаніе въ простѣйшемъ и чистѣйшемъ видѣ, представляетъ коренное лирическое настроеніе, истинный фонъ всякой лирики. Здѣсь поэтъ открываетъ намъ самые корни лирическаго творчества. Но на этомъ неопредѣленномъ лирическомъ фонѣ вырастаетъ ясное содержаніе лирики, въ которомъ открывается смыслъ вселенной въ душѣ поэта: это—вѣчная красота природы и безконечная сила любви, притомъ въ ея наиболѣе интенсивной формѣ, т.-е. половая любовь. Конечно, поэтическимъ мотивомъ можетъ служить только истинная человѣческая любовь, свободная отъ случайностей, индивидуальная и вѣчная, которую не можетъ упразднить

смерть, такъ какъ смерть есть лишь внѣшняя случайность, не касающаяся существа, существенныхъ связей и отношеній. Несокрушимая сила индивидуальной любви, не имѣющая ничего общаго съ родовымъ влеченіемъ, свидѣтельствуетъ о безсмертіи духа и вѣчности истинной жизни.

Смерть и Время царятъ на землѣ—
Ты владыками ихъ не зови;
Все, кружась, исчезаетъ во мглѣ,
Неподвижно лишь солнце любви.

Красота природы и сила любви въ поэтическомъ вдохновеніи имѣютъ одинъ и тотъ же голосъ: истинный смыслъ вселенной — присутствіе всего въ одномъ—находитъ себѣ для внутренняго чувства выраженіе въ половой любви, а для внѣшняго содержанія является какъ красота природы. Въ любви человѣкъ ощущаетъ силу Божію, которая внѣ его проявляется въ природной красотѣ, упраздняющей матеріальный хаосъ, тожественный съ эгоизмомъ, уничтожаемымъ силою любви.

Если лирическая поэзія въ иныхъ случаяхъ сливается съ музыкой, то отсюда слѣдуетъ, что поэтичными могутъ быть не только мысли, но и слова,—и наоборотъ. Соловьевъ указываетъ, какъ на примѣръ прозаическаго слова, на слово: «вскорѣ».

VI.

О фантастичномъ.

Мы представили общія очертанія эстетики Соловьева; философъ придерживается самыхъ общихъ опредѣленій и весьма рѣдко спускается къ конкретнымъ явленіямъ; поэтому мы напрасно стали бы искать у него анализа видовыхъ понятій красоты, но для нѣкоторыхъ понятій онъ дѣлаетъ исключеніе; такъ, напри-

мѣръ, мы находимъ у него тонкій анализъ понятія фантастичнаго въ поэзіи.

Интересъ и значеніе фантастичнаго элемента въ поэзіи Соловьевъ объясняетъ увѣренностью, что все происходящее въ мірѣ, кромѣ своихъ наличныхъ и очевидныхъ причинъ, подчинено какой-то другой причинности, болѣе глубокой и многообъемлющей, но зато менѣе ясной. Подъ наружною повседневною связью житейскихъ событій открывается иная роковая жизненная связь, постоянная и строго послѣдовательная при всей неожиданности и кажущейся ирраціональности своихъ проявленій. Фантастическое никогда не является, такъ сказать, въ обнаженномъ видѣ; его явленія не должны вызывать принудительной вѣры въ мистическій смыслъ жизненныхъ происшествій, а скорѣе должны указывать и намекать на него. Всегда должна оставаться внѣшняя формальная возможность простого объясненія изъ обыкновенной связи явленій. Всѣ отдѣльныя подробности должны указывать на иную причинность. Отдѣльныхъ явленій фантастическаго не бываетъ,—бываютъ только реальныя явленія; но иногда выступаетъ яснѣе обыкновеннаго иная болѣе существенная и важная связь и смыслъ явленій.

Изъ сказаннаго вытекаютъ два правила для художественнаго воспроизведенія сверхъестественной стихіи: 1) мистическія явленія не должны прямо сваливаться съ неба или выскакивать изъ преисподней, а должны подготовляться внутренними и внѣшними условіями, входя въ общую связь происшествій; 2) самый способъ явленія таинственныхъ дѣятелей долженъ отличаться особенной чертой неопредѣленности и неуловимости, такъ, чтобы сужденіе читателей не подвергалось грубому насилію, а сохраняло за собой свободу того или иного объясненія, и дѣятельность сверхъестественнаго не навязывалась бы, а только давала

себя чувствовать. Это тонкое разъясненіе таинственнаго вполнѣ оправдывается произведеніями «царей творчества», Гёте («Фаустъ») и Шекспира, а также Гофмана, котораго Соловьевъ такъ цѣнилъ (онъ перевелъ его разсказъ «Золотой горшокъ»). Точно также и Пушкинъ охотно раскрывалъ двери поэзіи для стихій фантастической, въ которой онъ чуялъ реальную основу; но онъ никогда не допускалъ въ поэзіи фальши и искусственнаго искаженія живой правды чертами внутренне неправдоподобными. Но какъ примѣнить это объясненіе къ сказкамъ, въ которыхъ таинственное и фантастическое играетъ такую роль? Соловьевъ очень любилъ сказки «Тысяча Одной Ночи» и мало цѣнилъ морализирующія сказки Андерсена. Но именно въ самыхъ яркихъ сказкахъ фантазія, какъ кажется, не связана никакими условіями, и явленія именно сваливаются прямо съ неба или изъ преисподней, а связь событій, если таковая, имѣется, обнаруживается въ обнаженномъ видѣ. Но у Соловьева мы не находимъ примѣненія его взглядовъ на фантастическое къ сказкамъ, поэтому намъ въ данномъ случаѣ и незачѣмъ задаваться вопросомъ, который имъ, повидимому, не поднимался. Мы не станемъ отыскивать у Соловьева анализа другихъ частныхъ понятій, ибо такіе поиски не дали бы богатыхъ результатовъ; мы могли бы найти нѣсколько замѣчаній о трагедіи и комедіи (въ концѣ статьи о лирической поэзіи), но къ большимъ результатамъ поиски врядъ-ли привели бы.

Мы изложили теперь въ достаточной полнотѣ взгляды Вл. Соловьева, касающіеся лишь самыхъ общихъ вопросовъ эстетики; философъ рѣдко спускается на землю съ цѣлью расчленить какое-либо конкретное явленіе. Его взгляды оказываются тѣсно связанными съ рели-

гіозными и метафизическими воззрѣніями. Его эстетика — законный ребенокъ его метафизики; отсюда слѣдуетъ, что критика должна направлять свои удары на метафизическія предпосылки. Кто принимаетъ мистицизмъ Соловьева, тотъ долженъ признать въ его эстетикѣ лишь простой выводъ, сдѣланный совершенно правильно по законамъ логики изъ данныхъ предпосылокъ.

Не критикуя эстетики Соловьева, сдѣлаемъ лишь одно замѣчаніе историческаго характера. Вся метафизика Соловьева коренится въ вѣрѣ, что природа и человѣчество путемъ историческаго процесса возсоединятся съ абсолютомъ или Богомъ (Любовью) и станутъ причастны безсмертію Его. Въ поэтической формѣ Соловьевъ выразилъ это ученіе въ прекрасномъ стихотвореніи:

Милый другъ, иль ты не видишь,
Что все видимое нами
Только отблескъ, только тѣни
Отъ незримаго очами.

Милый другъ, иль ты не слышишь,
Что житейскій шумъ трескучій—
Только откликъ искаженный
Торжествующихъ созвучій.

Милый другъ, иль ты не чуешь,
Что одно на цѣломъ свѣтѣ—
Только то, что сердце къ сердцу
Говоритъ въ нѣмомъ привѣтѣ.

Это ученіе весьма родственно платонизму, особенно въ толкованіи его нео-платониками и христіанскою мистикою. На этой почвѣ выросла эстетика Соловьева. Вмѣстѣ съ Платономъ онъ смотритъ на красоту, какъ на подражаніе дѣйствительности. Но гораздо бо́льшую духовную близость найдемъ мы въ ученіи Соловьева съ теоріями, изложенными Плотиномъ въ его 1-й эн-

неадѣ (книга 6-я) и 5-й эннеадѣ (книга 8-ая). Здѣсь мы найдемъ почти всѣ положенія эстетики Соловьева въ ясно выраженной формѣ или же въ формѣ положеній, развитіе которыхъ по необходимости приводитъ къ положеніямъ Соловьева.

У Плотина мы находимъ опредѣленіе красоты какъ идеи, а безобразія—какъ тьмы, хаоса или матеріи. «Безобразно то, что̀ не подчинено созидающему разуму, ибо матерія противоборствуетъ идеѣ»... «Безобразіе тожественно со зломъ». Красота осуществляется постепенно въ мірѣ явленій и представляетъ собою лѣстницу, въ которой огонь или свѣтъ занимаетъ низшую ступень, а нравственная красота души—высшую. Нравственная жизнь есть очищеніе (катарсисъ), приближеніе къ источнику красоты, къ божеству. Красота тожественна съ добромъ. Такъ какъ красота есть идея, осуществляемая въ мірѣ явленій, то она, конечно, объективна, или, какъ Плотинъ выражаетъ эту мысль: «Глазъ никогда не узрѣлъ бы солнца, если бы онъ самъ не былъ солнечнымъ; точно также и душа не созерцала бы красоты, если бы она сама не была прекрасна». Отъ красоты, осуществляемой въ мірѣ явленій, Плотинъ, точно такъ же, какъ и Соловьевъ, различаетъ красоту интеллигибельную (первая νοητος), совершенную и вѣчную, и въ трактатѣ, посвященномъ совершенной красотѣ, мы встрѣчаемся съ самою, повидимому, оригинальною мыслью Соловьева, а именно, съ его взглядомъ на искусство, какъ на продолженіе дѣла природы. Этотъ взглядъ выраженъ, хотя и не вполнѣ отчетливо, въ слѣдующихъ положеніяхъ. Во-первыхъ, искусство не противополагается Плотиномъ природѣ, ибо по его словамъ: «Въ произведеніяхъ искусства и природы дѣйствуетъ одна и та же мудрость (σοφία), которая является источникомъ всякаго творчества... Истинная мудрость есть

бытіе и истинное бытіе есть мудрость, и благодаря ей бытіе получаетъ значеніе и достоинство (ἀξία), а благодаря тому, что значеніе получено отъ идеи, оно и становится истиннымъ бытіемъ». Во-вторыхъ, «въ искусствѣ пребываетъ болѣе высокая красота, чѣмъ та, которая свойственна природѣ; ибо предметъ становится прекраснымъ благодаря формѣ (идеѣ), которую придаетъ ему художникъ».

Соловьевъ отличаетъ въ красотѣ формальный и идеальный моменты. Плотинъ, какъ извѣстно, отрицаетъ формальное опредѣленіе красоты; онъ очень хорошо доказываетъ, что не симметрія частей создаетъ красоту цѣлаго, ибо въ такомъ случаѣ простое, не имѣющее частей, не могло бы быть краснвымъ; но отсюда не слѣдуетъ, что Плотинъ не цѣнилъ эстетическаго значенія симметріи и гармоніи, но и то, и другое онъ считаетъ не первичнымъ, а производнымъ элементомъ красоты. «Идея, — говоритъ онъ, — приходя, соединяетъ въ одно цѣлое то, что стремится стать единымъ изъ соединенія частей; идея вноситъ единство благодаря цѣли и порядку и создаетъ единство путемъ внутренней гармоніи, ибо идея сама по себѣ едина, и то, что̀ воспринимаетъ идею, стремится къ единству, поскольку это возможно при первоначальной множественности. Въ этомъ единствѣ пребываетъ красота и сообщается какъ частямъ, такъ и цѣлому».

Вдохновеніе художника вызывается, по Соловьеву, воздѣйствіемъ надсознательной области; но къ воспріятію вдохновенія ведетъ путь очищенія души, нравственнаго подвига; художественное творчество становится пророческимъ служеніемъ, а вдохновеніе—интеллектуальнымъ созерцаніемъ, видящимъ смыслъ жизни и вселенной внѣ оковъ пространства и времени. Плотинъ точно также требуетъ очищенія, катарсиса,

какъ условія созерцанія красоты. «Только когда душа очистилась отъ страстей, которыя попадаютъ въ душу, благодаря ея связи съ тѣломъ, когда она освободится отъ плотскихъ стремленій и станетъ сама собою, только тогда она отринетъ все безобразіе иной природы... Величіе души заключается въ презрѣніи ко всему земному... Когда душа очищена, тогда она становится идеей и чистымъ разумомъ, безтѣлесной и духовной, всецѣло проникнутою божественнымъ началомъ, источникомъ красоты и всего, что родственно ей".

Мы не будемъ продолжать параллели, ибо и приведеннаго достаточно, чтобы видѣть близость двухъ міровоззрѣній: эта близость нисколько не умаляетъ оригинальности Соловьева; родственныя настроенія должны вылиться въ сходные образы и формы. Къ тому же можно, при болѣе внимательномъ изслѣдованіи, найти и различіе въ нѣкоторыхъ пунктахъ.

Соловьевъ свои нео-платоническіе взгляды облекалъ въ діалектическую форму. Это должно было сблизить его съ Гегелемъ, и такъ какъ вліяніе Гегеля на философію было еще живо, то Соловьеву пришлось отграничить свое ученіе отъ ученія Гегеля. Эстетику Гегеля Соловьевъ сводитъ къ слѣдующимъ положеніямъ: „Красота есть непосредственное присутствіе или видимость идеи въ единичномъ конкретномъ явленіи; это—абсолютное въ сферѣ чувственнаго созерцанія. Въ природѣ красота есть лишь безсознательное отраженіе или сіяніе идеи; въ искусствѣ, прежде чѣмъ получить непосредственную видимость на объектѣ, она проходитъ черезъ сознательное воображеніе субъекта (художника) и потому представляетъ высшую степень просвѣтлѣнія природнаго матеріала". Соловьевъ нѣсколько разъ останавливается на эстетикѣ Гегеля, чтобы показать ея различіе отъ своей. Главное отличіе состоитъ въ томъ, что красота у Гегеля все же есть нѣчто субъективное,

нѣкоторый призракъ или видимость идеи; вслѣдствіе этого по гегельянской эстетикѣ красота есть воплощеніе универсальной и вѣчной идеи въ частныхъ и преходящихъ явленіяхъ, при чемъ они такъ и остаются преходящими, исчезаютъ, какъ отдѣльныя волны въ потокѣ матеріальнаго процесса, лишь на минуту отражая сіяніе вѣчной идеи; но это возможно лишь при безразличномъ отношеніи между духовнымъ началомъ и матеріальнымъ явленіемъ. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновеніе этихъ двухъ элементовъ, должна дѣлать матеріальный міръ дѣйствительно причастнымъ безсмертію другого міра. На томъ же основаніи Соловьевъ возстаетъ противъ гегельянской схемы, видящей въ лирикѣ поэзію субъективности.

Заключеніе.

Мы изложили главныя мысли Вл. Соловьева по возможности точно; но по пересказу, какъ бы точенъ онъ ни былъ, трудно судить о самомъ писателѣ, ибо въ пересказѣ дается лишь остовъ мыслей, самая же душа писателя изъ нихъ исчезла и можетъ быть возстановлена лишь въ живомъ съ нимъ общеніи, т. е. чтеніемъ самихъ произведеній писателя.

Но изображеніе главныхъ мыслей необходимо, чтобы можно было судить о томъ, въ чемъ состоитъ значеніе писателя, какое мѣсто занимаетъ онъ въ исторіи русской и общечеловѣческой мысли.

Самъ философъ очень точно опредѣлилъ цѣль своихъ стремленій; онъ говорилъ о себѣ, что не имѣетъ собственной системы философіи и стремится лишь къ оправданію вѣры отцовъ. Невозможно точнѣе опредѣлить смыслъ дѣятельности Вл. Соловьева. Онъ былъ увѣренъ, что одной вѣры недостаточно, но что необходимо и размышленіе о вѣрѣ, и хотя истина дана намъ, но раскрытіе ея незакончено, поэтому размышленіе, имѣющее цѣлью раскрытіе данной намъ истины, совершенно законно. Положеніе человѣка по отношенію къ истинѣ вѣры—единственному предмету размышленій Вл. Соловьева,—совершенно такое же, какъ и положеніе естествоиспытателя по отношенію къ природѣ: и здѣсь фактически дана истина, но она должна быть найдена человѣческой мыслью для того, чтобы стать ея достояніемъ и дать человѣку власть надъ природою.

Къ чему же привели философа размышленія надъ религіей? Что новаго далъ онъ человѣчеству въ этой области?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ лишь въ томъ случаѣ, если разсматривать дѣятельность Вл. Соловьева въ связи съ умственными теченіями конца XIX и начала XX столѣтія. Во второй половинѣ XIX вѣка произошелъ замѣчательный переломъ въ умонастроеніи мыслящихъ людей. Высокій полетъ мысли, выразившійся въ системѣ абсолютной философіи, привелъ къ глубокому разочарованію. Вмѣстѣ съ абсолютнымъ знаніемъ было отвергнуто и всякое знаніе объ абсолютѣ. Позитивизмъ, т. е. философія естествознанія, совершенно враждебно относился ко всякой метафизикѣ и религіи. Но легче отрицать метафизическія потребности человѣка, чѣмъ искоренить ихъ. Религіозная жизнь и метафизика вновь вступили въ свои права, и стремленіе науки быть вершительницей судебъ въ вопросахъ, лежащихъ внѣ предѣловъ науки, было постепенно ограничено и признано пустою претензіей. Вновь проявилось умозрѣніе и попытки познанія безусловнаго начала. Этотъ поворотъ отъ позитивизма къ метафизикѣ совершился постепенно, и будущій историкъ человѣческой мысли разскажетъ, какъ подготовлялся этотъ переломъ, въ чемъ заключались его причины и кто были дѣйствующія въ немъ лица. Въ Россіи наиболѣе яркимъ представителемъ возродившейся метафизики былъ Вл. Соловьевъ, на Западѣ—таковымъ слѣдуетъ признать Анри Бергсона. Хотя мысли Бергсона и не приняли еще законченной формы, но уже и теперь видно, сколько родственныхъ чертъ представляетъ его философія съ крылатыми построеніями Вл. Соловьева. Несмотря на глубокое различіе въ способѣ, которымъ они подходятъ къ вопросамъ, ясно чувствуется тожество ихъ стремленій. Безъ сомнѣнія

корень мышленія Вл. Соловьева лежитъ въ религіозномъ вдохновеніи, которое только чувствуется у Бергсона, но не высказано имъ; безъ сомнѣнія, интересы Соловьева направлены, главнымъ образомъ, на область нравственную и эстетическую, въ то время, какъ Бергсонъ интересуется по преимуществу философской стороной математики и физики, но оба мыслителя обладаютъ той философской интуиціей, которая окрыляетъ мысль, подымаетъ ее надъ областью единичныхъ и случайныхъ фактовъ и заставляетъ видѣть

„...что-то вѣчное, что-то неразлучное
И года минувшіе, какъ единый часъ".

Главное различіе обоихъ мыслителей въ томъ, во-первыхъ, что истина для Соловьева сливается съ христіанскимъ ученіемъ, въ то время, какъ для Бергсона христіанство пока оставалось внѣ предѣловъ его размышленія, и, во-вторыхъ, въ томъ, какъ оба смотрятъ на человѣческій разумъ. Въ то время, какъ Соловьевъ раціонализируетъ данныя интуиціи въ такой мѣрѣ, что разуму и его познанію не ставится никакихъ предѣловъ, Бергсонъ, напротивъ, въ согласіи съ прагматизмомъ, ставитъ разуму весьма узкія границы, полагая, что все живое не поддается разумному познанію, а одной лишь интуиціи.

Въ сознаніи Соловьева, равно какъ и въ его характерѣ, были удивительныя черты, на которыя мы ранѣе уже указывали, черты, представляющія, повидимому, непримиримую противоположность; но въ немъ глубокая серьезность и дѣтская веселость и юморъ такъ же легко уживались, какъ и всепроникающій раціонализмъ и глубоко мистическое настроеніе мысли. Вслѣдствіе этой двусторонности, положительныя явленія религіозной жизни, возникшія на почвѣ индивидуальнаго вдохновенія, въ его мышленіи полу-

чали характеръ разумныхъ общечеловѣческихъ и общеобязательныхъ истинъ. Мистическое настроеніе и интуиція привели Соловьева къ вѣрѣ въ Бога и Христа; живое ощущеніе Бога, которое онъ испытывалъ постоянно, не поддавалось ни логическимъ опредѣленіямъ, ни доказательствамъ. Совершенно въ иномъ положеніи оказалась его вѣра въ Христа: здѣсь онъ имѣлъ передъ собой конкретный историческій фактъ, поддающійся изслѣдованію и раціональному истолкованію. Мистическая интуиція и стремленіе къ раціонализированію въ христіанскомъ ученіи находили для себя одинаковое удовлетвореніе. Въ этихъ двухъ направленіяхъ и протекла вся дѣятельность Соловьева: въ изслѣдованіи историческаго факта христіанства, его подготовки и развитія, и въ раціональномъ обобщеніи этого факта и всѣхъ выводовъ, которые изъ него могутъ быть сдѣланы.

Которая изъ двухъ сторонъ дѣятельности Вл. Соловьева наиболѣе значительна и плодотворна? Та ли, которая выразилась въ „Исторіи и будущности теократіи“ и въ „La Russie et l'église universelle“ — сочиненіяхъ посвященныхъ изъясненію исторіи, или же та, которая выразилась въ „Духовныхъ основахъ жизни“ и въ „Оправданіи добра“, т. е. въ сочиненіяхъ, отвлеченно толкующихъ религіозную и нравственную жизнь человѣка. Какъ бы ни были цѣнны сочиненія первой категоріи, но значеніе ихъ принадлежитъ къ области богословія и исторіи церкви, и мы не беремся судить о томъ, въ какой мѣрѣ русской богословской наукѣ придется считаться съ ними; что же касается сочиненій второй категоріи, сочиненій философскихъ—хотя и тѣсно связанныхъ съ богословскими — то значеніе ихъ, намъ кажется, не подлежитъ сомнѣнію. Изъ трехъ частей системы Вл. Соловьева,—теософіи, теократіи и теургіи—вполнѣ закончена лишь одна, а именно, теократія, и

именно въ этой части мы находимъ цѣлый рядъ мыслей чрезвычайно цѣнныхъ, способныхъ къ дальнѣйшему развитію. Во-первыхъ, весьма замѣчательной считаемъ мы универсальность, приданую понятію нравственности, которая должна связывать не только людей между собой, но также служить связью съ природою и высшимъ міромъ; въ сферѣ чисто человѣческой универсальность нравственности выражается въ томъ, что ей подчинены въ одинаковой мѣрѣ явленія экономической, соціальной и государственной жизни. Во-вторыхъ, чрезвычайно плодотворною является попытка освѣтить и природныя данныя человѣка, его психическую жизнь свѣтомъ того же начала. Въ особенности замѣчательна оригинальная мысль, что чувство стыда—характерная особенность человѣческой души—возвышаетъ человѣка надъ плотью и, преобразуясь, благодаря мышленію, въ совѣсть, является руководящимъ началомъ дѣятельности. Этическія построенія Вл. Соловьева мы считаемъ наиболѣе цѣнной стороной его творчества и думаемъ, что къ нимъ часто придется возвращаться. Въ особенности это слѣдуетъ сказать относительно русской мысли, въ виду ея склонности къ разсмотрѣнію этическихъ проблемъ, ясно обнаружившейся во всей литературѣ и публицистикѣ второй половины XIX вѣка. Русскіе писатели ставили проблемы нравственности весьма глубоко, связывали ихъ съ религіозными вопросами (Достоевскій, Л. Толстой), но врядъ-ли можно утверждать, что предложенныя ими рѣшенія были столь же ясны, сколь и глубоки. Полной опредѣленности они достигаютъ лишь у Вл. Соловьева, поэтому этотъ писатель способенъ содѣйствовать развитію и проявленію совѣсти, и въ этомъ его вѣчная заслуга.

Безъ сомнѣнія, многія мысли нашего философа, касающіяся гносеологической проблемы, заслуживаютъ

вниманія; въ общемъ, однако, придется сказать, что онъ не далъ полнаго оправданія мистицизма, но значительно способствовалъ проясненію этого направленія. Въ этой области его заслуга по преимуществу критическая; онъ весьма умѣло показалъ односторонность эмпиризма и раціонализма и выяснилъ необходимость дополненія ихъ инымъ началомъ, мистическимъ.

Наконецъ, нельзя умолчать и о томъ, что область свободнаго творчества, въ особенности творчества художественнаго, въ которой онъ самъ съ большимъ талантомъ испробовалъ свои силы, обязана ему нѣкоторыми плодотворными мыслями, къ сожалѣнію, тоже не отлившимися въ законченную систему. И въ этой области онъ сумѣлъ встать на универсальную точку зрѣнія и указать искусству и техникѣ наивысшую цѣль — участіе въ дѣйствительномъ достиженіи безсмертія и побѣды любви надъ смертью. Въ этой высокой цѣли самъ философъ находилъ новые мотивы для свой поэзіи.

Онъ говорилъ:

„Я хочу, средь царства заблужденій
Войти съ лучомъ въ горнило вѣчныхъ сновъ,
Чтобъ отблескомъ безсмертныхъ озареній
Вновь увѣнчать умолкнувшихъ пѣвцовъ".

Эта же высокая цѣль искусства давала ему твердую точку отправленія въ эстетической критикѣ. Нѣтъ въ дѣйствительности болѣе пустого занятія, какъ эстетическая критика, если въ ней отражаются лишь особенности индивидуальнаго вкуса, но она получаетъ значеніе, когда критикъ, какъ и поэтъ, вѣритъ въ общечеловѣческую цѣль искусства, когда они „цѣпь временъ мечтою одолѣвъ, предчувствіемъ надъ смертью торжествуютъ".

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Предисловіе 1
Біографическій очеркъ 5
Характеръ творчества и поэзіи Вл. Соловьева 54
Объ источникахъ философіи и о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ во взглядахъ Вл. Соловьева 77
Теологическіе взгляды Вл. Соловьева 92
Метафизическіе взгляды Вл. Соловьева 103
Этическіе взгляды Вл. Соловьева 129
Историческіе и политическіе взгляды Вл. Соловьева 156
Гносеологія Вл. Соловьева. 187
Эстетика Вл. Соловьева 213
Заключеніе 261

БИБЛІОТЕКА В. А. СТАНЕВИЧА

Изд. „ОБРАЗОВАНІЕ“. Николаевская, 9. Тел. 75-51

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

ПРЕДИСЛОВІЕ РЕДАКТОРОВЪ.

Предпринятое нами изданіе имѣетъ цѣлью знакомить русскую публику, интересующуюся движеніемъ философской мысли, съ новыми теченіями въ этой области. Слѣдуетъ признаться, что наука находится въ условіяхъ болѣе благопріятныхъ, чѣмъ философія; наука можетъ предложить вниманію читателей вновь открытые факты или новое, болѣе удовлетворительное объясненіе старыхъ; философія же имѣетъ дѣло съ проблемами, которыя были уже въ древности поставлены передъ умомъ человѣка, и онѣ сохраняютъ свою загадочность и до настоящаго времени. Углубленіе замѣтно лишь въ томъ отношеніи, что новѣйшей философіи яснѣе предстоятъ всѣ трудности возможнаго рѣшенія, но отъ самого рѣшенія настоящее время столь же далеко, какъ и греческая мудрость. Въ виду этого „Новыя идеи въ философіи“ не навязываютъ читателю какой-либо опредѣленной догматики, а предоставляютъ ему свободу выбора изъ доставленнаго матеріала. Нами задуманъ рядъ выпусковъ, въ которыхъ постепенно будутъ затронуты основныя задачи философіи и указаны различныя ихъ рѣшенія у современныхъ философовъ. Настоящій выпускъ посвященъ выясненію точки зрѣнія различныхъ философовъ на характеръ философіи. Въ него вошли статьи совершенно различныхъ направленій. На ряду со статьей Бергсона помѣщена работа Гомперца. Нѣкоторыя весьма содержательныя статьи, касающіяся того же предмета, не вошли въ составъ сборника, потому что онѣ уже извѣстны русской публикѣ, притомъ въ хорошемъ переводѣ. Такова, напримѣръ, замѣчательная статья Виндельбанда: „Что такое философія?“, превосходно переведенная С. Л. Франкомъ и помѣщенная въ сборникѣ статей Виндельбанда „Прелюдіи“. То же слѣдуетъ сказать и о В. Вундтѣ: его точка зрѣнія изложена имъ въ его „Введеніи въ философію“, имѣющемся въ нѣсколькихъ русскихъ переводахъ.

Въ составъ сборниковъ войдутъ переводныя статьи, а также и оригинальныя, написанныя русскими философами. Въ сборникахъ по мѣрѣ надобности будутъ даны и библіографическія данныя

Н. О. Лосскій и *Э. Л. Радловъ*. 12 марта 1912 г.