1807

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

# МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ II.

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

# МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ II.

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

Пров. 1959

7969

МОСКВА—1913
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА
Леонтьевскій пер., д. № 5.

# ОГЛАВЛЕНІЕ II ТОМА.

## ЧАСТЬ IV.

### Періодъ окончательный.


*Стр.*

**Глава XVII Крушеніе теократіи** . . . . . 3— 38
I. Сомнѣнія девятидесятыхъ годовъ. — Разочарованіе въ русскомъ обществѣ . . . . . 3— 12
II. Разочарованіе въ русской государственности . . . . . 13— 17
III. Точка зрѣнія „Трехъ разговоровъ“ . . . . . 17— 24
IV. Новая схема взаимныхъ отношеній церкви и государства. . . . . 24— 38

**Глава XVIII. Оправданіе Добра. Взаимныя отношенія этики и теоретической философіи** . . . . . 39— 59
I. Кризисъ въ воззрѣніяхъ Соловьева и „Оправданіе Добра“ . . . . . 39— 45
II. Независимость этики отъ теоретической философіи . . 45— 51
III Дѣйствительная зависимость этики Соловьева . . . 51— 59

**Глава XIX. Оправданіе Добра** (продолженіе). **Три основы нравственности** . . . . . 60—100
I. Смыслъ жизни и задача нравственной философіи . . . 60— 63
II. Первичныя данныя нравственности. Стыдъ, жалость и благочестіе . . . . . 63— 70
III. Производный характеръ другихъ добродѣтелей . . . . 70— 74
IV. Метафизика стыда, жалости и благоговѣнья . . . . . 75— 80
V. Безусловное начало нравственности . . . . . 80— 87
VI. Цѣнность трехъ основъ нравственности . . . . . 87—100

**Глава XX. Оправданіе Добра** (продолженіе). **Объективная этика** . . . . . 101—156
I. Эволюціонизмъ и христіанство въ Оправданіи Добра . 101—104
II. Добро черезъ исторію. Требованіе собирательной нравственности . . . . . 104—109
III. Нравственная норма общественности . . . . . 109—112
IV. Національный вопросъ . . . . . 113—117
V. Уголовный вопросъ . . . . . 117—126
VI. Экономическій вопросъ . . . . . 126—139
VII. Истина и утопія въ объективной этикѣ Соловьева . . 139—156

*Стр.*

**Глава XXI Оправданіе Добра** (продолженіе). **О правѣ, государствѣ и войнѣ** . . . . . 157—175
I. Право и нравственность . . . . . 157—167
II Смыслъ войны . . . . . 167—175

**Глава XXII. Оправданіе Добра** (продолженіе). **Нравственная организація человѣчества въ его цѣломъ** . . . . . 176—194
I. Субъектъ нравственной организаціи . . . . . 176—182
II. Формы нравственной организаціи человѣчества . . . . 182—190
III. Разложеніе теократическихъ воззрѣній въ Оправданіи Добра . . . . . 190—194

**Глава XXIII. Теоретическая философія** . . . . . 195—287
I Задачи теоретической философіи и Оправданіе Добра . 195—201
II Задача теоретической философіи и жизненная драма Платона . . . . . 201—210
III. Задача теоретической философіи и „Три разговора“ . . 210—215
IV. Первое начало теоретической философіи . . . . . 215—223
V Достовѣрность разума . . . . . 224—228
VI Форма разумности и разумъ истины . . . . . 228—235
VII. Гносеологія и метафизика въ теоретической философіи . 235—240
VIII. Метафизическая точка зрѣнія Соловьева . . . . . 240—247
IX. Споръ Соловьева и Л. М Лопатина о множественности субстанцій . . . . . 247—259
X. Отношеніе новой точки зрѣнія Соловьева къ вопросу о свободѣ воли . . . . . 259—266
XI Софія—Премудрость Божія и единство рода человѣческаго . . . . . 266—287

Глава **XXIV Теоретическая философія** (продолженіе) **Философія конца** . . . . . 288—328
I. Конецъ міра и антихристъ . . . . . 288—291
II. Антихристъ и Толстой . . . . . 291—299
III. Новое пониманіе прогресса Задача великаго синтеза . 299—304
IV Философія конца и предстоящія историческія задачи человѣчества . . . . . 304—312
V Великій синтезъ и государство . . . . . 312—324
VI. Исходъ славянофильства въ „Трехъ разговорахъ“ . . . 324—328

**Глава XXV. Эстетика** . . . . . 329—376
I Общія замѣчанія . . . . . 329—334
II. Сущность красоты въ природѣ . . . . . 334—341
III Красота въ неорганической природѣ . . . . . 341—345
IV. Красота въ органическомъ мірѣ . . . . . 345—353
V. Красота въ мірѣ человѣческомъ . . . . . 353—357
VI Общій смыслъ искусства . . . . . 357—365
VII Эстетика и метафизика Соловьева . . . . . 365—376

**Заключеніе** . . . . . 377—485

# Часть IV.

## Періодъ окончательный.

# ГЛАВА XVII.

## Крушеніе теократіи.

### I. Сомнѣнія девятидесятыхъ годовъ.—Разочарованіе въ русскомъ обществѣ.

Выше я охарактеризовалъ второй, серединный періодъ творчества Соловьева какъ періодъ утопическій. Наоборотъ, типическая отрицательная черта третьяго періода литературной дѣятельности философа, тѣсно связанная съ его положительными чертами, есть совершенное и окончательное крушеніе всѣхъ его утопій. Прежде всего по отношенію къ его теократическому идеалу это можетъ быть подтверждено доказательствами, устраняющими возможность сомнѣнія.

Въ предисловіи къ первому тому твореній Платона самъ Соловьевъ ясно говоритъ о своемъ разочарованіи въ «исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ», которымъ были отданы его «такъ называемые лучшіе годы». Въ кругу друзей Соловьева мнѣ приходилось слышать мнѣніе, будто подъ «внѣшними замыслами» слѣдуетъ разумѣть не саму теократическую идею, а только мечту о внѣшнемъ ея осуществленіи посредствомъ соглашенія русскаго императора съ папой. Несостоятельность такого толкованія бросается въ глаза: хотя Соловьевъ въ серединный періодъ своего творчества и останавливался на мысли о такомъ соглашеніи,—однако, безъ сомнѣнія не ей онъ «отдалъ свои лучшіе годы». Послѣднія слова, очевидно, могутъ относиться единственно къ мечтѣ, которая въ лучшіе годы философа была

*всепоглощающей.* А таковой была, какъ извѣстно, только его идея «всемірной теократіи».

Разочарованіе въ ней, впрочемъ, можетъ быть обнаружено не только косвенными, но и прямыми доказательствами. Рѣзкую грань между серединнымъ и заключительнымъ періодомъ Соловьева составляетъ его стихотвореніе «Панмонголизмъ», написанное въ 1894 году. Тутъ онъ приписываетъ «*льстецамъ Россіи*» ту самую мечту о будущемъ Россіи, которую передъ тѣмъ лелѣялъ онъ самъ:

Примѣромъ древней Византіи
Мы научиться не хотимъ
*И все твердятъ льстецы Россіи*
*Ты третій Римъ, ты третій Римъ*

Изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что отказаться отъ надежды на осуществленіе «третьяго Рима» для Соловьева значитъ прежде всего разочароваться въ теократической миссіи Россіи. Но не объ одной Россіи идетъ здѣсь рѣчь. Соловьевъ категорически утверждаетъ, что новаго Рима, призваннаго замѣнить первые три, не будетъ вовсе. Если Россія не осуществитъ свою теократическую миссію, то не осуществится вселенская теократія вообще.

Смирится въ трепетѣ и страхѣ
Кто могъ любви завѣтъ забыть
*И третій Римъ лежитъ во прахѣ*
*А ужъ четвертому не быть.*

Было бы ошибочно думать, что стихотвореніе «Панмонголизмъ» выражаетъ собою окончательный выводъ Соловьева. Оно высказываетъ въ формѣ отчаянья то, что въ 1894 году было для Соловьева еще только сомнѣніемъ, правда, мучительнымъ, но все еще неразрѣшеннымъ. Въ данномъ случаѣ, какъ это часто случалось съ Соловьевымъ, его поэтическое вдохновеніе упредило логическій ходъ его мыслей: въ пророческой интуиціи онъ прозрѣлъ то, что нѣсколькими годами позже облеклось въ форму правильнаго умозаключенія. Окончательное разочарованіе въ теократіи явилось здѣсь результатомъ сомнѣній, накоплявшихся годами; сочиненія Соловьева, а также личныя о немъ воспоминанія близкихъ ему людей даютъ намъ возможность прослѣдить шагъ за шагомъ всю эту внутреннюю борьбу, совершавшуюся въ мысли философа.

Читатель помнитъ, что для Соловьева вселенская теократія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «русская національная идея». Вѣра въ теократію и въ русскій народъ, какъ *народъ царскій*, призванный возобновить въ будущемъ теократическую имперію, составляетъ здѣсь неразрывное органическое цѣлое. При этихъ условіяхъ неудивительно, что разочарованіе въ мессіанствѣ русскаго народа должно было привести философа къ разочарованію въ теократіи. Говоря иначе, крушеніе теократіи было здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и *крушеніемъ славянофильства* въ его новой соловьевской формѣ.

Вѣра Соловьева въ «третій Римъ», какъ русскую національную идею, боролась съ сомнѣніями даже въ тѣ годы, когда она была всего сильнѣе. Уже въ восьмидесятыхъ годахъ онъ училъ, что идея каждаго даннаго народа не есть законъ природы, фатумъ, тяготѣющій надъ народомъ, а нравственная обязанность, которую онъ можетъ исполнить или не исполнить.

«Идея каждаго даннаго народа—не то, что самъ онъ думаетъ о себѣ во времени, а то, что Богъ думаетъ о немъ въ вѣчности»[1]. Будетъ ли осуществлена народомъ его идея, зависитъ не только отъ Бога, но и отъ самого народа, отъ степени его покорности и преданности волѣ Божіей. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ, уже въ восьмидесятыхъ годахъ допускалъ, что Россія можетъ и не исполнить своего долга: онъ предсказывалъ, что въ такомъ случаѣ «она никогда не можетъ имѣть прочнаго успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ»[2].

Въ восьмидесятыхъ и девяностыхъ годахъ истекшаго столѣтія подобнаго рода сомнѣнія могли только крѣпнуть. Въ то время рѣшительно ничто не свидѣтельствовало о рѣшимости Россіи осуществить царство правды на землѣ. И проповѣдь покаянья, съ которой обращался къ ней Соловьевъ, оставалась гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Славянофильскія утопіи здѣсь рушились сами собою, при всякой попыткѣ сопоставить ихъ съ русскою дѣйствительностью.

Мнѣ нѣтъ надобности припоминать здѣсь того разочарованія въ православіи, которое привело Соловьева къ католицизму. Какъ

---

[1]) L'Idée russe, 6, 7—8.

[2]) Національный вопросъ, предисловіе, т. V, стр IV

уже было выяснено выше, рѣшающее значеніе здѣсь имѣло сопоставленіе нашей церковной дѣйствительности съ *идеаломъ* вселенской церкви. Церковь должна быть единою и вселенскою; между тѣмъ въ дѣйствительности среди православнаго міра царствуетъ всеобщій раздоръ и взаимное отчужденіе. Единство церковное должно быть дѣйственнымъ; вмѣсто того оно существуетъ у насъ только въ скрытомъ состояніи и не проявляется во внѣ. Это объясняется тѣмъ, что «вѣковыя цѣпи приковываютъ тѣло нашей церкви къ безобразному трупу, который душитъ ее, разлагаясь» [1]).

Еще И. С. Аксаковъ утверждалъ, что наша церковь мало по малу превратилась въ родъ приказа или въ колоссальную канцелярію, которая примѣняетъ къ пастырскому служенію всѣ пріемы нѣмецкаго бюрократизма, со всей оффиціальной фальшью, ему свойственною. Выражая свое разочарованіе въ православіи словами послѣдняго могикана стараго славянофильства, Соловьевъ говоритъ: «учрежденіе, покинутое Духомъ истины, не можетъ быть истинной Церковью Божіей [2]).

Вслѣдъ за православіемъ наступила очередь двухъ остальныхъ устоевъ стараго славянофильства. Сначала, какъ мы видѣли, Соловьевъ включилъ ихъ въ свою теократическую схему. Онъ ждалъ осуществленія теократической имперіи отъ благочестія русскаго народа и отъ неограниченной самодержавной власти русскихъ государей. Къ концу его жизни, однако, и та и другая надежда рухнула.

Въ частности въ отношеніи Соловьева къ дореформенному русскому государственному строю уже въ первой половинѣ девятидесятыхъ годовъ начались колебанія, которыя, благодаря тогдашнимъ цензурнымъ условіямъ, не могли быть высказаны въ печати.

Первое разочарованіе было вызвано всероссійскимъ голодомъ 1891 года. Подъ впечатлѣніемъ безсилія правительства въ борьбѣ съ хроническими неурожаями Соловьевъ заговорилъ о необходимости организовать русское общество для «правильной и постоян-

---

[1]) L'Idée russe, 22.

[2]) L'Idée russe, 22—28.

ной дѣятельности на пользу народа». Вотъ что онъ писалъ по этому поводу.

«За эти тридцать лѣтъ ничего не было нами сдѣлано, чтобы улучшить крестьянское хозяйство и помѣшать тому естественному процессу, въ силу котораго половина европейской Россіи мало-по-малу приближается къ состоянію какихъ-то дикихъ степей. Ясно, что при нынѣшнемъ безкультурномъ состояніи русскаго народа и его хозяйства, этотъ процессъ запустѣнія остановить нельзя. Ясно далѣе, что самъ народъ не имѣетъ средствъ поднять свой культурный уровень, и *что это также не можетъ быть прямою и непосредственною задачей правительства. Еще менѣе могутъ тутъ что-нибудь сдѣлать индивидуальныя усилія частныхъ лицъ... Значитъ, требуется дѣятельность общества, какъ такового, какъ организованнаго цѣлаго*»[1]) (курсивъ мой).

Высказать въ печати больше этого Соловьевъ *въ то время*, разумѣется, не могъ; но въ бесѣдахъ съ друзьями, а въ томъ числѣ и со мною, онъ откровенно говорилъ о своемъ разочарованіи въ тогдашнемъ нашемъ государственномъ строѣ и о необходимости представительныхъ, конституціонныхъ учрежденій. Помню, какъ при этомъ однажды онъ шутя показывалъ мнѣ красную подкладку своей шведской куртки и съ хохотомъ говорилъ: «а подкладка у меня на всякій случай вотъ какая». Эти разговоры происходили осенью 1891 года; къ тому же времени относится и цитированная только что статья «Нашъ грѣхъ и наша обязанность», напечатанная тогда въ «Сѣверномъ Вѣстникѣ». Приведеннымъ словамъ этой статьи соотвѣтствовали весьма опредѣленныя надежды и даже намѣренія покойнаго философа. Въ то время онъ часто говорилъ, что правительство «прозѣвало» голодъ и что общество должно *взять въ свои руки* помощь голодающимъ; онъ надѣялся, что на этой почвѣ зародится та *постоянная* общественная организація, которая возьметъ на себя заботы не объ одномъ только голодѣ, но *о народныхъ нуждахъ вообще*. Именно эту организацію онъ имѣлъ въ виду въ нижеслѣдующемъ воззваніи, обращенномъ къ русскому обществу. —

---

[1]) Нашъ грѣхъ и наша обязанность, т. V, 403.

«Покайтесь теперь, потомъ будетъ поздно. Грѣхъ вашъ одинъ въ двухъ видахъ. Вы отреклись отъ истиннаго христіанства и вмѣсто того, чтобы смягчать и устранять старыя историческія обиды, раздѣляющія человѣчество, вы стали всячески отягчать ихъ и умножать новыми изобрѣтеніями. Въ то время, какъ вы старались истребить все «чужое» во имя своего, вы на самомъ дѣлѣ забывали объ этомъ *своемъ*, о дѣйствительномъ благѣ нашего народа и ничего для него не дѣлали. Вы не сдѣлали ничего—не только для духовнаго воспитанія народа въ христіанской истинѣ, но даже для физическаго его пропитанья, для обезпеченія ему насущнаго хлѣба. И всѣ нынѣшнія и предстоящія страданія этого народа—на вашей совѣсти, вашъ грѣхъ. И первая ваша обязанность—въ немъ покаяться, а вторая—показать раскаяніе на дѣлѣ. *Соберитесь, организуйтесь для добра, какъ вы умѣете собираться и организовать свои силы для устройства дѣлъ вредныхъ и сомнительныхъ*» [1]) (курсивъ мой).

Соловьевъ прекрасно зналъ, что, при возможности организоваться «для дѣлъ вредныхъ и сомнительныхъ», въ то время было строжайше воспрещено собираться для общаго народнаго дѣла, хотя бы и «для добра»; но онъ мечталъ объ *организаціи недозволенной*. Часто умственнымъ взоромъ онъ искалъ вождя, который могъ бы стать во главѣ общественнаго движенія и останавливался на генералѣ М. И. Драгомировѣ; послѣдняго онъ прочилъ, какъ онъ говорилъ cum grano salis, «въ узурпаторы». Насколько серьезно онъ объ этомъ думалъ, видно между прочимъ изъ слѣдующаго: въ письмѣ отъ 11 сентября 1891 года къ М. М. Стасюлевичу онъ упоминаетъ о своемъ намѣреніи вернуться въ Петербургъ «во второй половинѣ октября, съѣздивши въ Кіевъ». Какъ онъ говорилъ мнѣ около того же времени, поѣздка въ Кіевъ была предпринята съ цѣлью вступить въ переговоры съ М. И. Драгомировымъ: Соловьевъ хотѣлъ предложить ему—*стать во главѣ общественной помощи голодающимъ*, при чемъ, по его словамъ, онъ видѣлъ въ этомъ *только начало*... Не со мной однимъ говорилъ объ этомъ покойный философъ. Тотъ же проектъ въ гораздо болѣе опредѣленной формѣ слышалъ отъ него *Л. Ф. Пантелѣевъ*, съ которымъ я въ то время знакомъ не былъ. Изъ

[1]) Тамъ же, 404.

воспоминаній послѣдняго, напечатанныхъ въ № 195 газеты «Рѣчь» за 1908 годъ видно, каково было политическое настроеніе Соловьева въ упомянутую эпоху. По разсказу Л. Ф. Пантелѣева, Соловьевъ говорилъ ему буквально слѣдующее.—

«Я говорю, что хочу предложить Драгомирову стать во главѣ русской революціи... Вы же мнѣ говорили объ архіереѣ, который хочетъ сложить съ себя монашескую рясу, значитъ онъ принадлежитъ къ числу недовольныхъ. Теперь сообразите: если во главѣ революціи будутъ стоять генералъ и архіерей, то за первымъ пойдутъ солдаты, а за вторымъ народъ и тогда революція неминуемо восторжествуетъ»[1]). Легко себѣ представить, какъ Соловьевъ былъ бы принятъ генераломъ Драгомировымъ. Л. Ф. Пантелѣевъ предсказывалъ философу, что генералъ или пригласитъ сейчасъ же мѣстнаго жандармскаго начальника или же въ лучшемъ случаѣ его высмѣетъ. То же говорили Соловьеву и другіе его друзья и доброжелатели. Остается радоваться, что онъ внялъ этимъ доводамъ, и поѣздка его въ Кіевъ не состоялась.

Колебанія въ основныхъ политическихъ воззрѣніяхъ, разумѣется, не могли не отразиться на соловьевскомъ пониманіи теократической идеи: ими затрогивался чрезвычайно важный для этого пониманія вопросъ объ отношеніи свободной общественности и царской власти въ теократической имперіи будущаго. Въ 1891 году мы еще не находимъ у Соловьева сомнѣній въ теократической задачѣ обоихъ этихъ началъ; но онъ начинаетъ высказывать новый взглядъ на ихъ взаимныя отношенія.

Я хорошо помню, что его симпатіи къ представительнымъ учрежденіямъ въ то время связывались съ идеей *всеобщаго царскаго священства*, о чемъ вслѣдствіе цензурныхъ препятствій онъ, разумѣется, высказаться въ печати не могъ. Читатель помнитъ, что въ произведеніяхъ философа, напечатанныхъ ранѣе. царская власть во вселенской теократіи для него олицетворялась

[1]) Въ воспоминаніяхъ Л. Ф. Пантелѣева есть небольшая хронологическая ошибка: онъ относитъ приведенный разговоръ къ 1892 году. Между тѣмъ, онъ могъ происходить только въ 1891 году, такъ какъ годомъ позже. какъ мы увидимъ, Соловьевъ совершенно отказался не только отъ революціонныхъ замысловъ, но и отъ всякихъ надеждъ на русское общество, что видно не только изъ воспоминаній о немъ, но и изъ собственныхъ его печатныхъ произведеній того времени.

монархомъ самодержавнымъ и неограниченнымъ. Осенью 1891 года мнѣ приходилось слышать отъ него иныя разсужденія: всѣ мы цари и священники Бога Вышняго: поэтому всѣмъ надлежитъ участвовать какъ въ священствѣ, такъ и въ царствѣ. Участіе общества въ *царскомъ дѣлѣ* онъ представлялъ себѣ въ видѣ народнаго представительства. Въ связи съ этимъ онъ въ то время говорилъ мнѣ, что мы должны взять съ запада всѣ вообще *формы* общественной жизни, какъ церковной такъ и государственной; всегдашнее условіе всякихъ заимствованій съ запада—привнесеніе въ эти формы самостоятельнаго религіознаго содержанія тутъ подразумѣвалось само собой.

Увлеченіе конституціонными идеями оказалось, однако, на этотъ разъ весьма непродолжительнымъ. Это обусловливается частью особенностями ученія Соловьева, частью же впечатлѣніями дѣйствительности того времени. Несовмѣстимость теократіи съ представительнымъ образомъ правленія при современныхъ условіяхъ жизни бросается въ глаза. О всеобщемъ «царскомъ священствѣ» какъ объ основѣ и верховномъ принципѣ государственнаго строя возможно было, конечно, мечтать въ дни монархомаховъ XVI столѣтія или въ дни Кромвелля. Но среди современнаго общества, частью индифферентнаго, частью безбожнаго, демократическая теократія—самая неосуществимая изо всѣхъ утопій. При этихъ условіяхъ Соловьевъ очень скоро былъ поставленъ передъ необходимостью сдѣлать выборъ между теократіей и конституціей.

Въ 1891 году его вѣра въ теократію въ существѣ своемъ еще не была поколеблена. Это, а также пережитое имъ разочарованіе въ русскомъ обществѣ, вскорѣ заставило его высказаться противъ конституціоннаго образа правленія.

Сомнѣнія въ состоятельности русскаго общества мучили его всегда; они не покидали его даже въ ту осень 1891 года, когда онъ обращался къ этому обществу съ воззваніями. Уже въ приведенной статьѣ «Нашъ грѣхъ» онъ пишетъ.—«Народъ голодаетъ, правительство всячески старается помочь ему, а общество ничего не дѣлаетъ»[1]). Въ другой статьѣ, относящейся къ той же эпохѣ, тѣ же сѣтованія высказываются съ еще боль-

[1]) Стр. 402.

шей опредѣленностью: по словамъ Соловьева, въ Россіи есть организація церковная и организація государственная. «Но организаціи общественной, т.-е. прочнаго союза свободныхъ индивидуальныхъ силъ, солидарно и сознательно дѣйствующихъ для *улучшенія* народной жизни, для національнаго прогресса,—такой организаціи или лучше сказать свободной координаціи дѣятельныхъ силъ у насъ не существуетъ, а, слѣдовательно, нѣтъ и общества въ настоящемъ, положительномъ смыслѣ слова. Существуетъ подъ именемъ общества хаотическая безформенная масса съ непрочною и случайною группировкою частей, съ отдѣльными случайно возникающими и безслѣдно исчезающими центрами, съ разрозненною и безплодною дѣятельностью. Такое неустановившееся, подготовительное состояніе продолжается уже тридцать лѣтъ»[1]). Опасность голодной смерти, грозящая народнымъ массамъ, сообщаетъ этому общественному бездѣйствію характеръ преступный. «Роковое бѣдствіе нѣсколькихъ милліоновъ русскихъ крестьянъ», читаемъ мы въ той же статьѣ,—«бѣдствіе, не устранимое однѣми временными мѣрами, требуетъ отъ насъ болѣе широкаго и организованнаго общественнаго дѣйствія, нежели разгромъ нѣсколькихъ болгарскихъ мѣстечекъ турецкими баши-бузуками. Еслибы наше общество осталось теперь въ страдательномъ положеніи и свалило все на одно правительство, отъ котораго и для его прямой задачи слишкомъ много требуется, это значило бы, что съ 1878 г. наше общество не только не пошло впередъ, *но сдѣлало такой огромный шагъ назадъ, что нельзя даже сказать, зачѣмъ оно существуетъ*[2]).

Нѣсколькими мѣсяцами спустя, когда окончилась продовольственная кампанія,—Соловьеву пришлось убѣдиться, что этотъ шагъ назадъ былъ сдѣланъ. Сколько-нибудь крупнаго общественнаго движенія не возникло, и общественная помощь голодающимъ ограничилась болѣе чѣмъ скромными размѣрами.—«Общество, т.-е. точнѣе частныя лица и учрежденія, напр. редакціи газетъ—содѣйствовали правительству лишь матеріально нѣкоторымъ додаткомъ къ тѣмъ суммамъ, которыя были отпу-

---

[1]) Народная бѣда и обществ. помощь, 399.

[2]) Тамъ же, 400.

щены государственнымъ казначействомъ на продовольствіе нуждающагося населенія и на обсѣмененіе полей. Это не было, конечно, лишнимъ, но всетаки это было только додаткомъ *незначительнымъ*. Тутъ уже вступаетъ въ дѣло простая ариѳметика. По оффиціальному сообщенію, обнародованному въ маѣ мѣсяцѣ, всего было отпущено на продовольствіе и обсѣмененіе круглою цыфрою сто пятьдесятъ миллионовъ—изъ нихъ около пятнадцати т.-е. одна десятая, миллионовъ—отъ частной благотворительности,—остальное отъ казны. Но и изъ этихъ пятнадцати миллионовъ большая часть была собрана и распредѣлена различными оффиціальными комитетами»[1]). Отсюда Соловьевъ выводитъ заключеніе, «что относительно государственнаго цѣлаго наше общество какъ матеріальная сила есть только небольшая дробь. А о такомъ общественномъ содѣйствіи, которое не измѣрялось бы ариѳметически, которое, не ограничиваясь ближайшею продовольственною задачею въ голодный годъ (что наилучшимъ образомъ могло исполнить и дѣйствительно съ успѣхомъ исполнило само правительство), отнеслось бы къ народному бѣдствію не со стороны его острыхъ симптомовъ, а со стороны его общихъ и постоянныхъ причинъ,—*о такомъ общественномъ содѣйствіи начались только смутные разговоры и скоро замолкли*»[1]) (курсивъ мой). Въ этихъ словахъ обличеніе русскаго общества переходитъ въ самобичеваніе. «Смутные разговоры»,—вотъ и все, что осталось отъ политическихъ мечтаній, которымъ предавался самъ Соловьевъ нѣсколькими мѣсяцами раньше и отъ проектовъ, связанныхъ съ именемъ М. И. Драгомирова.

Къ той же эпохѣ,—къ осени 1892 года относится одна наша встрѣча, сохранившаяся въ моей памяти. Тутъ зашла рѣчь о политическихъ надеждахъ и иллюзіяхъ прошедшаго года. Покойный кн. С. Н. Трубецкой поставилъ вопросъ.—«Что, Владиміръ Сергѣевичъ, ошиблись мы на счетъ временъ и сроковъ?»—«Ошиблись», угрюмо отвѣчалъ Соловьевъ. Годомъ раньше онъ, какъ и многіе изъ насъ, надѣялся на измѣненіе образа правленія *въ ближайшемъ будущемъ*.

---

[1]) Врагъ съ Востока (1892 г.), V, 413.
[2]) Тамъ же, 414—415

## II. Разочарованье въ русской государственности.

Отказъ отъ конституціонныхъ мечтаній самъ по себѣ какъ будто не вносилъ сколько-нибудь глубокихъ измѣненій въ міросозерцаніе Соловьева. Поверхностному наблюдателю можетъ даже показаться, что онъ въ данномъ случаѣ только освободился отъ случайнаго, наноснаго вліянія, повреждавшаго чистоту и цѣлостность его теократической идеи.

На самомъ дѣлѣ, однако, въ 1892 году рухнулъ одинъ изъ устоевъ этой идеи. Разочарованіе въ конституціи послѣ кратковременнаго увлеченія ею, было здѣсь сравнительно незначительнымъ эпизодомъ. Но разочарованіе въ русскомъ обществѣ было для философіи Соловьева чрезвычайно крупнымъ событіемъ: оно вносило огромную и непоправимую брешь въ его теократическую схему.

Читатель помнитъ, что въ этой схемѣ обществу отводится весьма значительная роль. Вселенская теократія будущаго называется у Соловьева «*свободною*» именно потому, что въ ней царствіе Божіе осуществляется не одностороннимъ дѣйствіемъ сверху, а чрезъ свободное взаимодѣйствіе священства, царства и *независимыхъ* общественныхъ силъ какъ организованнаго цѣлаго. Убѣдившись, что русское общество не исполняетъ своей теократической миссіи, Соловьевъ возложилъ всѣ свои надежды на государственную власть. Но этотъ поворотъ въ мысли философа не былъ простымъ возвращеніемъ къ прежнимъ его воззрѣніямъ на значеніе царской власти въ теократіи. Въ разсужденіяхъ Соловьева на эту тему въ серединѣ девятидесятыхъ годовъ не видно прежней вѣры въ мистическое единеніе между царской властью и мірскимъ обществомъ, какъ организованнымъ цѣлымъ. Въ «Оправданіи Добра» носителемъ свободы является не общество какъ цѣлое, а лишь его вершина, пророкъ, которому философъ приписываетъ «безусловную свободу». По словамъ Соловьева, «такая свобода не можетъ принадлежать толпѣ, не можетъ быть аттрибутомъ демократіи»[1]). Понятно, что *отсутствіе* общества, о которомъ Соловьевъ говоритъ въ приведен-

[1]) Оправданіе Добра, 477.

ныхъ публицистическихъ статьяхъ начала девяностыхъ годовъ, изолируетъ и тѣмъ самымъ ослабляетъ саму верховную власть. Разъ теократія не имѣетъ корней въ духовной жизни общества, разъ самое существованіе теократическаго народа подвержено сомнѣнію,—естественно возникаетъ вопросъ, возможно ли теократическое царство, обладаетъ ли вообще Россія необходимыми качествами, чтобы быть третьимъ Римомъ?

Вопросъ этотъ ставится Соловьевымъ въ знаменитой статьѣ его «Византизмъ и Россія». Напечатанная въ 1896 году въ «Вѣстникѣ Европы», она въ то время вызвала сенсацію въ качествѣ торжественнаго исповѣданія идеала неограниченной монархіи на страницахъ либеральнаго журнала. Теперь, на разстояніи многихъ лѣтъ, намъ совершенно ясно видно, что центръ тяжести статьи—вовсе не въ этомъ исповѣданіи, а въ мучительныхъ сомнѣніяхъ Соловьева, на которыя она должна была послужить отвѣтомъ.

Въ общемъ Соловьевъ возобновляетъ здѣсь знакомую намъ схему христіанской монархіи, неограниченной *снизу* и ограниченной *сверху* нравственнымъ авторитетомъ духовной власти. Но въ этой монархической проповѣди уже не чувствуется прежней страстности и воодушевленія. Съ вѣрой въ неограниченную монархическую власть здѣсь видимо связывается послѣдняя надежда на осуществленіе Россіей ея мессіанической задачи. Но уже изъ самой постановки вопроса, которую мы находимъ въ названной статьѣ, видно, что эта вѣра подорвана.

«Два Рима пали, третій, московское царство—стоитъ, а четвертому не быть». Дѣйствительно ли значеніе третьяго Рима принадлежитъ Москвѣ, стоитъ ли этотъ Римъ или близится къ паденію, такова основная тема «Византизма и Россіи». —

«Нашимъ предкамъ», говорится здѣсь, «позволительно было останавливаться на этой идеѣ въ ея первоначальномъ образѣ безотчетнаго чувства или предчувствія. Отъ насъ требуется провѣрить ее послѣдовательной мыслью и опытомъ и черезъ то или возвести ее на степень разумнаго сознанія или *отвергнуть какъ дѣтскую мечту и произвольную претензію*»[1]).

Идея третьяго Рима была задушевною мечтою Соловьева

[1]) Византизмъ и Россія, V, 511.

съ юныхъ лѣтъ. Чѣмъ же объясняется потребность провѣрки этой идеи въ 1896 году, всего за четыре года до кончины философа? На это даютъ ясный отвѣтъ послѣднія слова только что приведенной цитаты.—Его мучитъ сомнѣніе, не тѣшился ли онъ до сихъ поръ «дѣтской мечтой», не увлекался ли онъ «произвольною претензіей!»

Въ статьѣ «Византизмъ и Россія» эти сомнѣнія въ сущности остаются безъ отвѣта. Первый Римъ «палъ, потому что начало его жизни было ложнымъ и не могло устоять въ столкновеніи съ высшей истиной». Второй Римъ (Византія) палъ потому, что «истинную идею онъ понималъ и примѣнялъ невѣрно»: вѣровалъ по христіански и вопреки своей вѣрѣ жилъ по язычески. Чтобы не подвергнуться той же участи, третій Римъ—Россія—не долженъ слѣдовать примѣру первыхъ двухъ [1]). Однако, изъ названной статьи не видно, чтобы на это было много шансовъ.—

Въ началѣ восемнадцатаго столѣтія на русскомъ престолѣ сидѣлъ государь, котораго нашъ авторъ считаетъ «историческимъ сотрудникомъ Божіимъ, лицомъ истинно провиденціальнымъ или теократическимъ». По Соловьеву «едва ли во всемірной исторіи есть другой примѣръ такого, какъ у Петра Великаго, всецѣлаго, рѣшительнаго и неуклоннаго преобладанія одного нравственнаго интереса общаго блага» [2]). И что же оказалось! «Сотрудникъ Божій» запятналъ свою совѣсть дѣтоубійствомъ, въ которомъ содѣйствовали ему въ качествѣ совѣтниковъ высшіе сановники имперіи и высшіе представители іерархіи! Въ дѣлѣ царевича Алексѣя обнаружилось полное нравственное банкротство какъ самого Петра, такъ и тѣхъ слоевъ общества, на которые онъ опирался. Соловьевъ объясняетъ это отсутствіемъ нравственнаго, церковнаго авторитета надъ монархомъ, который могъ бы ограничивать и сдерживать державную волю послѣдняго. Но изъ собственнаго изложенія Соловьева тутъ же обнаруживается, что попытка возстановить этотъ независимый авторитетъ духовной власти была сдѣлана Петромъ и потерпѣла полное крушеніе. Какія же есть основанія думать, что его державнымъ преемникамъ удастся то, что оказалось не подъ

---

[1]) Тамъ же, 514.

[2]) Тамъ же, 527.

силу величайшему изъ государей—«лицу истинно провиденціальному и теократическому?»

Въ результатѣ изслѣдованія Соловьева, идея третьяго Рима оказывается висящей въ воздухѣ. Соловьеву-мыслителю не удалось опровергнуть Соловьева-поэта. Мрачныя предчувствія, выразившіеся въ стихотвореніи «Панмонголизмъ», остаются въ силѣ.

Послѣ пережитого Соловьевымъ разочарованія въ русскомъ обществѣ, идея третьяго Рима держалась одною вѣрою въ неограниченную монархическую власть. Въ послѣдніе годы жизни философа рухнула и эта надежда. Онъ ясно и опредѣленно говорилъ покойному кн. С. Н. Трубецкому о своемъ послѣднемъ и окончательномъ разочарованіи въ существовавшемъ у насъ въ то время образѣ правленія. Поводомъ послужили преслѣдованія противъ уніатовъ въ концѣ прошлаго столѣтія. Это «забвеніе завѣта любви» и послужило для Соловьева роковымъ предвѣстникомъ гибели третьяго Рима.

Въ 1897 году уже не только теократическая миссія Россіи,—самый вопросъ *о ея духовной сущности* становится для него предметомъ сомнѣнія. «Сущность народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, опредѣляется тѣмъ, во что онъ вѣритъ, какъ онъ понимаетъ предметъ своей вѣры и что онъ дѣлаетъ для ея осуществленія». Между тѣмъ,—нѣтъ такой вѣры, которая бы объединяла въ одно цѣлое русскій народъ, ибо рядомъ съ православіемъ у насъ есть множество сектъ; не видно и того общаго дѣла, которое сообщало бы цѣльность нашей національной жизни Съ одной стороны «Россія больше, чѣмъ народъ, она есть народъ, собравшій вокругъ себя другіе народы,—имперія, обнимающая семью народовъ»; но съ другой стороны, въ нашей національной жизни не виденъ *смыслъ* существованія такой имперіи. На вопросъ, «что такое Россія» Соловьевъ, разочаровавшійся въ третьемъ Римѣ, находитъ «*пока* лишь одинъ, но за то несомнѣнный отвѣтъ: Россія есть семья народовъ, собранная вокругъ православнаго русскаго народа, раздѣлившагося въ своемъ пониманіи православія и безвыходно пребывающаго въ этомъ раздѣленіи» [1]). Сомнѣваясь въ способности Россіи явить міру истин-

[1]) Пасхальныя письма, IV, что такое Россія, т. VIII.

ную богочеловѣческую культуру, онъ задается вопросомъ: «Есть ли такая міровая сила, которая могла бы истиннымъ соединеніемъ соединить въ исторической жизни божеское начало съ человѣческимъ, благочестіе Востока съ истиною Запада и во имя этой полной истины сказать разслабленному греко-славянскому міру: Встань и ходи» [1]) Въ «Трехъ разговорахъ» вопросъ этотъ получаетъ отрицательное рѣшеніе.

## III. Точка зрѣнія „Трехъ разговоровъ".

Оптимизмъ первоначальной точки зрѣнія Соловьева въ теченіе всего серединнаго періода его дѣятельности борется съ мрачными пессимистическими предчувствіями. Въ настроеніи философа все время замѣчается колебаніе между надеждой на свѣтлое будущее Россіи и страхомъ грядущей катастрофы, которая покараетъ насъ за наши національные грѣхи. Съ годами, подъ вліяніемъ впечатлѣній окружающей дѣйствительности, пессимистическая струя постепенно беретъ верхъ въ мысли Соловьева. Уже въ 1889 году онъ пишетъ: «ближайшее будущее готовитъ намъ такія испытанія, какихъ не знала исторія» [2]). Въ началѣ девяностыхъ годовъ онъ, подъ впечатлѣніемъ голода, живетъ въ ожиданіи будущихъ стихійныхъ бѣдствій—превращенія лучшихъ русскихъ земель въ пустыни. Церковь, въ которой «угасъ духъ жизни», общество, о которомъ неизвѣстно, живо оно или мертво, власть, возрождающая въ себѣ обликъ «растлѣнной Византіи»,—вотъ въ какихъ образахъ является философу современная ему русская дѣйствительность. А сама Россія, жива она или мертва? «Безъ общественнаго прогресса можно ли серьезно вѣрить въ историческіе успѣхи и великую будущность народа, не могущаго обезпечить своего матеріальнаго существованія?» [3]) Чѣмъ больше въ нашей общественной и государственной жизни обнаруживается сходство со старымъ, византійскимъ первообразомъ, тѣмъ боль-

---

[1]) Тамъ же, XIV, Восточный вопросъ, 115

[2]) Славянофильство и его вырожденіе, V, 221.

[3]) Народная бѣда и обществ. помощь, 400

ше крѣпнутъ опасенія философа, что насъ постигнетъ и судьба второго Рима.

Когда въ растлѣнной Византіи
Угасъ Божественный алтарь
И отреклися отъ Мессіи
Народъ и князь, іерей и царь.
Тогда поднялся отъ Востока
Народъ безвѣстный и чужой
И подъ ударомъ тяжкимъ рока
Во прахъ склонился Римъ второй

Наконецъ, за два года до кончины, Соловьевъ тревожно спрашиваетъ себя: «не сошелъ ли нашъ нравственный бюджетъ на нуль? Кажется, что такъ. Заглядывая въ душу нашего общества, не увидишь тамъ ни яснаго добра, ни яснаго зла. Точно тѣ тѣни, которыхъ ни адъ, ни рай, ни чистилище не принимаютъ. Non raggionar di lor, ma guarda e passa! или по русски: ни Богу свѣча, ни чорту кочерга. Настоящая была здоровая чортова кочерга въ крѣпостнической и безсудной Россіи; и свѣча Божія горѣла въ ту пору ярко, хотя и подъ спудомъ. Поломали чортову кочергу преобразованія 1861—66 гг. и вынули свѣчу Божію изъ подъ спуда. А теперь ни то ни се: кочерга поломанная лежитъ неубрана на видномъ мѣстѣ, а свѣча Божія запрятана гдѣ-то въ углу, хотя и не подъ спудомъ, а за какими-то негодными, темными ширмами, и еле еле доходитъ отъ нея тусклый свѣтъ. Такіе тусклые моменты — отсрочки для суда исторіи: Провидѣнье какъ будто выжидаетъ и безмолвствуетъ»[1]).

Годомъ позже Соловьевъ высказалъ тотъ приговоръ, котораго онъ ждалъ отъ суда исторіи. Вышедшіе въ 1899 году «Три разговора» подводятъ итогъ сомнѣніямъ прежнихъ лѣтъ и даютъ имъ окончательное разрѣшеніе

Прямого отказа отъ теократіи мы не найдемъ и здѣсь; но нетрудно убѣдиться, что онъ составляетъ необходимое предположеніе всей мысли Соловьева: безъ него «Три разговора» утрачиваютъ смыслъ. Еслибы Соловьевъ стоялъ на прежней своей точкѣ зрѣнія,—самый внѣшній поводъ, вызвавшій появленіе названнаго произведенія, вынудилъ бы философа выступить въ немъ на за-

[1]) Письмо о Восточномъ вопросѣ, VIII, 224

щиту теократіи. Вся книга наполнена полемикой противъ толстовскаго пониманія «царства Божія на землѣ»; въ борьбѣ противъ Толстого Соловьевъ высказываетъ свое собственное ученье о царствѣ Божіемъ, какъ о цѣли мірового прогресса и о земномъ пути къ его осуществленію. Пониманіе царства Божія—у Толстого по существу анархическое: необходимымъ средствомъ для его достиженія онъ считаетъ уничтоженіе всякой внѣшней организаціи человѣчества—церковной и государственной. Такая точка зрѣнія представляетъ собою прямое и безусловное отрицаніе теократіи. Еслибы вселенская теократія по прежнему представлялась Соловьеву конечнымъ идеаломъ христіанской церковно-государственной жизни, онъ, очевидно, долженъ былъ бы именно эту точку зрѣнія противопоставить Толстому.

Въ дѣйствительности мы видимъ совершенно противоположное.—«Три разговора» не только не упоминаютъ о вселенской теократіи, но какъ разъ наоборотъ, въ нихъ обнаруживается, что для ея осуществленія, въ будущемъ человѣчества недостаетъ всѣхъ необходимыхъ условій. Раньше въ роли теократической имперіи будущаго Соловьеву рисовалась Россія. Наоборотъ, въ «Трехъ разговорахъ» Россія перестаетъ быть самостоятельной державой; она сначала подпадаетъ монгольскому игу, а потомъ входитъ въ составъ «европейскихъ Соединенныхъ Штатовъ». Другимъ условіемъ осуществленія теократіи Соловьевъ считалъ, какъ извѣстно, неограниченную царскую власть. Между тѣмъ «Три разговора» возвѣщаютъ въ будущемъ почти повсемѣстное исчезновеніе старыхъ монархическихъ учрежденій. Въ XX столѣтіи—монгольское иго, а въ XXI вѣкѣ Европа «представляетъ союзъ болѣе или менѣе демократическихъ государствъ»[1]). Далѣе происходитъ объединеніе всѣхъ этихъ демократическихъ государствъ въ царство антихриста, за которымъ непосредственно слѣдуетъ второе пришествіе Христово. Ясно, что въ этой схемѣ «Трехъ разговоровъ» для осуществленія всемірной теократіи не остается ни одного возможнаго историческаго момента.

Между «теократіей» и будущимъ человѣчества, какъ оно изображается въ «Трехъ разговорахъ» есть вообще глубокая пропасть. Раньше Соловьевъ надѣялся, что въ основу теократіи ля-

[1]) VIII, 560.

жетъ союзъ римскаго первосвященника и могущественнаго православнаго государя. Совершенно въ иномъ свѣтѣ представляются въ «Трехъ разговорахъ» взаимныя отношенія духовной и свѣтской власти въ Россіи. Правда, и тутъ папство, изгнанное изъ Рима, получаетъ пріютъ въ Петербургѣ, но только подъ условіемъ «воздержанія отъ пропаганды здѣсь и внутри страны»[1])

Разочарованіе Соловьева не ограничивается одной Россіей: онъ вообще отчаивается въ осуществимости своей любимой мечты. Нигдѣ въ цѣломъ мірѣ онъ не находитъ теократическаго народа и теократическаго государства. Передъ концомъ вселенной христіане не только не царствуютъ, но, благодаря своей малочисленности, не пользуются даже относительнымъ могуществомъ. Объ этомъ «Три разговора» говорятъ весьма опредѣленно. — «При очень значительномъ численномъ уменьшеніи своего состава—на всемъ земномъ шарѣ оставалось не болѣе сорока пяти милліоновъ христіанъ,—оно (христіанство) нравственно подобралось и выигрывало въ качествѣ то, что теряло въ количествѣ. Людей, не соединенныхъ съ христіанствомъ никакимъ духовнымъ интересомъ, болѣе уже не числилось между христіанами»[2]). Это отсутствіе внѣшнихъ выгодъ, связанныхъ съ христіанствомъ, понятное дѣло, предполагаетъ, что оно какъ такое не пользуется ни малѣйшей долей мірского могущества. Въ «Трехъ разговорахъ» мы видимъ даже нѣчто большее: тамъ христіанское государство передъ концомъ міра совершенно отсутствуетъ. Отъ монголовъ государственная власть почти непосредственно переходитъ къ антихристу.

Читатель помнитъ, что въ предшествующій періодъ своего творчества Соловьевъ считалъ непремѣннымъ условіемъ осуществленія теократіи соединеніе церквей. Въ немъ же онъ видѣлъ ключъ къ разрѣшенію всѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ міровой политики—восточнаго, славянскаго, еврейскаго и народно-русскаго. «Три разговора» проникнуты взглядомъ діаметрально противоположнымъ: тамъ до самаго пришествія антихриста церковь остается раздѣленной. Соотвѣтственно съ этимъ соединеніе церквей знаменуетъ не новую политическую эру, а *конецъ* всякой

---

[1]) Тамъ же, 568.
[2]) VIII, 568

политики, ибо оно непосредственно предшествуетъ кончинѣ міра. Оно совершается вдали отъ мірского величія и блеска, *въ пустынѣ*, гдѣ протягиваютъ другъ другу руку немногіе вѣрные различныхъ христіанскихъ исповѣданій.

Изъ всего предшествующаго видно, что Соловьевъ къ концу жизни окончательно убѣдился въ *неосуществимости* теократіи. Для него это равнозначительно полному разочарованію. Съ его точки зрѣнія «безсильное Добро» есть абсурдъ: безусловная правда обладаетъ всепобѣждающей силой: поэтому тотъ идеалъ, который не въ состояніи восторжествовать надъ историческими препятствіями, тѣмъ самымъ изобличается какъ ложный: неосуществимы могутъ быть только наши, человѣческіе замыслы, но отнюдь не божественныя предначертанія [1]).

Еслибы Соловьевъ продолжалъ вѣрить въ необходимость теократіи для спасенія человѣческаго рода, эта вѣра, очевидно не могла бы быть поколеблена разочарованіемъ въ Россіи. Еслибы теократія представляла собою необходимую мессіанскую задачу, она была бы осуществлена *во всякомъ случаѣ*, не Россіей, такъ другимъ народомъ, ибо Богъ можетъ «изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму». Въ этомъ случаѣ третій Римъ былъ бы замѣненъ четвертымъ, этотъ—пятымъ и такъ далѣе, до тѣхъ поръ пока не нашелся бы теократическій народъ, достойный продолжать дѣло Константина и Карла. Не то мы видимъ у Соловьева: онъ твердо стоитъ на томъ, что четвертому Риму не бывать. По-

[1]) Все это упущено изъ вида *А. С. Ященко* въ его брошюрѣ „Философія права Соловьева“ (Спб. 1913 г.). Авторъ допускаетъ (стр. 40), что Соловьевъ разочаровался въ *осуществимости* теократическаго идеала, но отнюдь не въ самомъ идеалѣ, и на этомъ основаніи не признаетъ „крушенія теократіи“ въ твореніяхъ Соловьева. Еслибы А. С. Ященко внимательно прочиталъ мою статью о „Крушеніи теократіи“, цѣликомъ воспроизводимую мною здѣсь, онъ нашелъ бы исчерпывающій отвѣтъ на свое замѣчаніе въ только что сказанномъ. Соловьевъ, очевидно, не могъ сомнѣваться въ осуществимости *правды Божіей* въ человѣческомъ обществѣ. Если несмотря на это онъ убѣдился въ неосуществимости теократіи, это значитъ, что она превратилась для него въ *замыселъ человѣческій*. Достаточно хотя бы самаго общаго знакомства съ образомъ мыслей Соловьева, чтобы понять, что это равнозначительно полному разочарованію. А. С. Ященко, повидимому, совершенно не видитъ того, что для Соловьева вѣрить въ теократію—значитъ вѣрить не въ отвлеченный принципъ, а въ *реальность и дѣйствительность боговластія*.

этому катастрофа, предстоящая Россіи, есть въ его глазахъ катастрофа всемірная, предвѣстникъ близости *всеобщаго конца*[1]).

По этому поводу онъ пишетъ въ 1900 году въ послѣдней, предсмертной своей статьѣ. —

«Что современное человѣчество есть больной старикъ и что всемірная исторія внутренно *кончилась*, это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лѣтъ, ее оспаривалъ, говоря о новыхъ историческихъ силахъ, то отецъ обыкновенно съ жаромъ подхватывалъ: «Да въ этомъ то и дѣло, говорятъ тебѣ. когда умиралъ древній міръ, было кому его смѣнить, было кому продолжать дѣлать исторію: германцы, славяне. А теперь гдѣ ты новые народы отыщешь? Тѣ островитяне, что ли, что Кука съѣли? Такъ они, должно быть, уже давно отъ водки и дурной болѣзни вымерли, какъ и краснокожіе американцы. Или негры насъ обновятъ? Такъ ихъ хотя отъ легальнаго рабства можно было освободить, но перемѣнить ихъ тупыя головы такъ же невозможно, какъ отмыть ихъ черноту». А когда я, съ увлеченіемъ читавшій Лассаля, сталъ говорить, что человѣчество можетъ обновиться лучшимъ экономическимъ строемъ, что вмѣсто новыхъ народовъ могутъ выступить новые общественные классы, четвертое сословіе и т. д., то мой отецъ возражалъ съ особымъ движеніемъ носа, какъ бы ощутивъ какое-то крайнее зловоніе. Слова его по этому поводу стерлись въ моей памяти, но, очевидно, они соотвѣтствовали этому жесту, который вижу, какъ сейчасъ. Какое яркое подтвержденіе своему обдуманному и провѣренному взгляду нашелъ бы покойный историкъ теперь, когда вмѣсто воображаемыхъ новыхъ, молодыхъ народовъ, занялъ историческую

---

[1]) Здѣсь сказывается изначальная черта мысли Соловьева, которая выражается уже въ юношескихъ его произведеніяхъ: вѣра въ историческое будущее человѣчества для него совершенно неотдѣлима отъ вѣры въ историческое будущее Россіи. Уже въ «Трехъ Силахъ» (стр 225), онъ такъ характеризуетъ переживаемый нами моментъ всемірной исторіи, «или это есть конецъ исторіи, или неизбѣжное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только славянство и народъ русскій». Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ эту самую дилемму разрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ. Если Россія и славянство оказались неспособны явить міру «третью силу» (т.-е. христіанскую культуру), это служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ близости *конца* всемірной исторіи.

сцену самъ дѣдушка Кроносъ въ лицѣ ветхаго деньми китайца, и конецъ исторіи сошелся съ ея началомъ»[1]).

Отсюда видно, что Соловьевъ разочаровался не въ тѣхъ или другихъ внѣшнихъ условіяхъ только, отъ которыхъ зависитъ осуществленіе идеи «третьяго Рима», а *въ самомъ существѣ этой идеи*. Если въ исторіи современной и будущей не оказывается мѣста для теократическаго народа и государства, а дѣло спасенія тѣмъ не менѣе совершается, это значитъ, что для спасенія человѣчества въ теократіи вовсе нѣтъ надобности. Недаромъ первыя четыре строфы стихотворенія «Панмонголизмъ» служатъ эпиграфомъ къ соловьевской «Повѣсти объ антихристѣ». Эта повѣсть о концѣ вселенной выражаетъ собою вмѣстѣ съ тѣмъ и конецъ національнстической мечты философа о третьемъ Римѣ.

Теперь намъ становится яснымъ, въ чемъ заключается то «разочарованье», о которомъ Соловьевъ говоритъ въ предисловіи къ твореніямъ Платона. Послѣ всего сказаннаго можетъ показаться страннымъ его утвержденіе, будто разочарованіе относилось только къ «внѣшнимъ замысламъ», а не къ существу его убѣжденій. Но, сопоставляя это заявленіе съ содержаніемъ «Трехъ разговоровъ», мы можемъ прійти только къ одному заключенію.—Самая точка зрѣнія Соловьева на «существенное» и «несущественное» претерпѣла важное измѣненіе. Въ восьмидесятыхъ годахъ, когда онъ издавалъ свое изслѣдованіе о теократіи въ Загребѣ и La Russie et l'Eglise въ Парижѣ,—теократія выражала для него самое существо его воззрѣній и самое царствіе Божіе понимались имъ какъ «настоящая теократія»[2]). Наоборотъ въ 1899 году идея царствія Божія у него освободились отъ этой временной исторической примѣси, теократія отпала какъ ветхая скорлупа,—и Соловьевъ сталъ разсматривать ее какъ «внѣшній замыселъ», какъ несущественный придатокъ къ его воззрѣніямъ, который можетъ отъ нихъ отдѣлиться безо всякаго для нихъ ущерба. Вообще говоря, Соловьевъ недооцѣнивалъ значеніе совершившейся въ немъ перемѣны, а потому его оцѣнки не могутъ имѣть для насъ обязательнаго значенія. Такъ въ неизданномъ письмѣ къ Л. П. Никифорову онъ пишетъ: «О фран-

---

[1]) По поводу послѣднихъ событій, 586.

[2]) См. мой т. I стр. 532.

цузскихъ своихъ книгахъ не могу Вамъ ничего сообщить. Ихъ судьба меня мало интересуетъ. Хотя въ нихъ нѣтъ ничего противнаго объективной истинѣ, но то субъективное настроеніе, тѣ чувства и чаянія, съ которыми я ихъ писалъ, мною уже пережиты»[1]). Для насъ чрезвычайно важно отмѣтить, что Соловьевъ относитъ къ области «субъективнаго настроенія» чаянія, олицетворяемыя «Русской національной идеей» и что судьба книгъ, посвященныхъ цѣликомъ проповѣди вселенской теократіи, перестала его интересовать. Но невольно возникаетъ вопросъ, что останется въ этихъ книгахъ на долю «объективной истины» если вычеркнуть изъ нихъ элементъ «чаяній»? Останется, очевидно, *все, кромѣ теократіи*, т.-е. общія основы религіознаго и философскаго міровоззрѣнія Соловьева,—то самое, что осталось въ «Трехъ разговорахъ». Если такъ, то, конечно, нельзя согласиться съ его мнѣніемъ, будто въ названныхъ книгахъ «нѣтъ ничего противнаго объективной истинѣ»: еслибы это было вѣрно, онѣ, очевидно, не были бы *пережиты* не только самимъ авторомъ, но и его продолжателями.

## IV. Новая схема взаимныхъ отношеній церкви и государства.

Въ связи со всѣмъ вышесказаннымъ мы находимъ въ «Трехъ разговорахъ» совершенно новое изображеніе нормальныхъ взаимныхъ отношеній церкви и государства.

Представитель толстовскаго ученія—«князь» здѣсь защищаетъ свою анархическую точку зрѣнія на государство. Онъ говоритъ своему собесѣднику.

«Изъ того, что государство создавалось посредствомъ войны, что̀, конечно, неоспоримо, вы, повидимому, заключаете о важности войны, а по моему изъ этого можно заключать только о *неважности государства*, разумѣется, для людей, отказавшихся отъ поклоненія насилію» [2]).

Для Толстого упраздненіе государства, какъ извѣстно, есть

---

[1]) Цитирую по *Н. А. Бердяеву* (Сборникъ первый о Владимірѣ Соловьевѣ), стр. 112, примѣч.

[2]) VIII, 496.

непремѣнное условіе осуществленія царствія Божія на землѣ. Для Соловьева, какъ и для Толстого осуществленіе царствія Божія есть безусловная цѣль, которой должна быть подчинена вся человѣческая жизнь. Поэтому намѣчаемый словами «князя» споръ касается вопроса, который для обоихъ противниковъ является основнымъ.

Еслибы Соловьевъ продолжалъ держаться своего прежняго теократическаго пониманія государства,—оно необходимо должно бы было быть высказано *именно здѣсь*, въ отвѣтъ на анархическое выступленіе «князя». Толстовскому утвержденію, что царствіе Божіе безгосударственно, здѣсь въ такомъ случаѣ слѣдовало бы противопоставить ученіе о томъ, что оно въ земномъ своемъ явленіи включаетъ въ себя святую, христіанскую государственность: иными словами, Соловьевъ долженъ былъ бы развить здѣсь свое пониманіе государства, какъ «живого тѣла Божія»[1]).

Вмѣсто всего этого «Три разговора» даютъ, въ отвѣтъ Толстому, совершенно новое оправданіе государства. О религіозной миссіи государства здѣсь нѣтъ и помину. Оно оправдывается *необходимостью, невозможностью безъ него устроить человѣческое общежитіе*. Характерно, что самая рѣчь въ защиту государства влагается Соловьевымъ въ уста не представителю религіозной точки зрѣнія—г-ну Z, а «Политику» дипломату, который относится къ религіи отрицательно и стоитъ на точкѣ зрѣнія свѣтской, *гуманитарной*. Представитель религіозной точки зрѣнія не только не возражаетъ, но не находитъ нужнымъ и дополнить какими-либо новыми штрихами оцѣнку государства, данную «политикомъ».

Что эта оцѣнка въ общемъ раздѣляется Соловьевымъ, явствуетъ не только изъ молчанія г-на Z, но также и изъ собственныхъ категорическихъ заявленій философа.

Въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ» онъ объясняетъ собственное свое отношеніе къ дѣйствующимъ лицамъ этого діалога. «Генералъ» высказываетъ «религіозно-бытовую» точку зрѣнія, принадлежащую прошлому. «Политику» принадлежитъ точка зрѣнія «культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее вре-

---

[1]) Ср. La Russie et l'Eglise, XVI.

мя». Наконецъ, безусловно религіозная точка зрѣнія, которой предстоитъ рѣшающее значеніе въ будущемъ, высказывается въ сужденіяхъ г. Z и въ повѣсти отца Пансофія»[1]).

Поразительно, что въ этомъ планѣ «Трехъ разговоровъ» положительное значеніе государства *оканчивается тамъ, гдѣ начинается* «безусловно религіозная» точка зрѣнія; а теократическая его оцѣнка не высказывается *ни однимъ* изъ собесѣдниковъ. «Религіозно бытовая» точка зрѣнія генерала принадлежитъ тому *прошлому*, когда о «вселенской теократіи» не было рѣчи; *въ настоящемъ* она замѣняется точкой зрѣнія свѣтскаго политика—идеей гуманистическаго государства. Наконецъ *въ будущемъ* на смѣну гуманистическому государству является не какая либо новая форма *святой, христіанской* государственности, а антихристово царство. Въ томъ *будущемъ*, которое провидятъ Z и отецъ Пансофій, государство перестаетъ служить добру и окончательно становится орудіемъ зла.

Всего характернѣе то, что говоритъ самъ Соловьевъ объ этихъ трехъ точкахъ зрѣнія.

«Хотя я самъ окончательно стою на послѣдней (т.-е. безусловно религіозной) точкѣ зрѣнія, но признаю относительную правду и за двумя первыми, и потому могъ съ одинаковымъ безпристрастіемъ передавать противоположныя разсужденія и заявленія *политика* и *генерала*. Высшая, безусловная истина не исключаетъ и не отрицаетъ предварительныхъ условій своего проявленія, а оправдываетъ, осмысливаетъ и освящаетъ ихъ. Если съ извѣстной точки зрѣнія всемірная исторія есть всемірный судъ Божій—die Weltgeschichte ist das Weltgericht—то, вѣдь, въ понятіе такого суда входитъ долгая и сложная *тяжба* (процессъ) между добрыми и злыми историческими силами, а эта тяжба для окончательнаго рѣшенія съ одинаковою необходимостью предполагаетъ и напряженную борьбу за существованіе между этими силами и наибольшее ихъ внутреннее, слѣдовательно, мирное развитіе въ общей культурной средѣ. Поэтому и *генералъ* и *политикъ* передъ свѣтомъ высшей истины оба правы, и я совершенно искренно становился на точку зрѣнія того и другого. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такіе

[1]) VIII, 487.

способы борьбы съ нимъ, какъ мечъ воина или перо дипломата: эти *орудія* должны оцѣниваться по своей дѣйствительной цѣлесообразности, въ данныхъ условіяхъ, и каждый разъ то изъ нихъ лучше, котораго приложеніе умѣстнѣе, то-есть успѣшнѣе служитъ добру. И св. Алексій митрополитъ, когда мирно предстательствовалъ за русскихъ князей въ Ордѣ, и Сергій преподобный, когда благословилъ оружіе Дмитрія Донского противъ той же Орды,—были одинаково служителями одного и того же добра многочастнаго и многообразнаго»[1]).

Отсюда видно, какъ далеко Соловьевъ отошелъ отъ прежняго своего теократическаго пониманія государства. Теперь сущность государства для него исчерпывается сужденіями о немъ генерала и «политика», потому что въ его глазахъ—государство—область *относительной* правды. Задача государства кончается за предѣлами относительнаго. Его назначенье—не въ томъ, чтобы быть земнымъ воплощеніемъ безусловнаго, его явленіемъ хотя бы и неполнымъ, а въ томъ, чтобы осуществить «*предварительныя условія проявленія*» безусловной истины. А для этого ему надлежитъ дѣлать то самое, чего требуютъ отъ него «генералъ» и «политикъ». Оно должно частью *истреблять мечомъ* тѣ внѣшнія, матеріальныя проявленія зла, которыя доступны ударамъ вещественнаго оружія; частью же оно должно послужить *общей средой*, гдѣ *до времени* должны совмѣстно существовать и мирно развиваться какъ добрыя, такъ и злыя историческія силы. Замѣчательно, что именно въ этой организаціи *смѣшанной среды* и въ обезпеченіи *мира* между ея составными частями «Три разговора» видятъ высшее, что можетъ дать государство.

Въ связи съ этимъ поразительно, что Соловьевъ не ожидаетъ въ будущемъ появленія новаго типа государства, болѣе совершеннаго по сравненію съ формами существующими въ настоящемъ.—«Итакъ, повторяю», говоритъ политикъ, «великое значеніе войны, какъ главнаго условія при созданіи государства,—внѣ вопроса; но я спрашиваю: самое это великое дѣло созиданья государства *развѣ не должно считаться завершеннымъ въ существенныхъ чертахъ?*»[2]).

---

[1]) Тамъ же, 457—458.

[2]) Тамъ же, 497.

Это заявленіе остается безъ возраженія со стороны представителя безусловно религіозной точки зрѣнія, а, стало быть, выражаетъ взглядъ самого Соловьева. Нѣсколькими годами раньше оно должно было бы вызвать энергическій протестъ съ его стороны.— Въ то время онъ видѣлъ въ государствѣ гуманистическомъ не высшую форму государства, а одну изъ среднихъ ступеней. Несозданнымъ еще представлялось ему истинное, теократическое государство, то самое, въ которомъ долженъ раскрыться смыслъ государственности вообще. Ясно, что съ этой точки зрѣнія Соловьевъ не могъ считать законченнымъ, хотя бы и въ «существенныхъ чертахъ», самаго процесса образованія государства.

Бездна, отдѣляющая «Три разговора» отъ произведеній средняго періода Соловьева, особенно ясно обнаруживается тамъ, гдѣ мысль самого философа отдѣляется отъ точки зрѣнія «политика».

Высшее понятіе «политика» есть миръ внутри государства и миръ между государствами. «Вѣчный международный миръ»,— такова та формула, въ которой онъ видитъ высшее выраженіе прогресса[1]). Съ точки зрѣнія безусловной этотъ миръ, внѣшнимъ образомъ объединяющій силы добрыя и злыя, можетъ имѣть лишь *относительное* значеніе. Поэтому, устами г. Z., Соловьевъ дѣлаетъ тутъ рѣшительное возраженіе. Не всякій миръ долженъ считаться желательнымъ и цѣннымъ. Есть миръ хорошій—тотъ, о которомъ говоритъ Христосъ,—«миръ оставляю вамъ, миръ *Мой* даю вамъ», но есть и дурной, мірской миръ, основанный на смѣшеніи, или внѣшнемъ соединеніи того, что внутренно враждуетъ между собою. Именно этотъ послѣдній ложный миръ имѣютъ въ виду слова Христовы—«Думаете ли вы, что Я миръ пришелъ принести на землю? Нѣтъ, говорю вамъ, но раздѣленіе». Онъ пришелъ принести на землю *истину*, а она, какъ и добро, прежде всего раздѣляетъ»[2]). Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ считаетъ *истиннымъ* лишь тотъ миръ, который основанъ не на смѣшеніи, а *на раздѣленіи* добраго и злого.

Тутъ то и сказывается новое въ воззрѣніяхъ Соловьева: раньше онъ вѣрилъ, что истинный миръ Христовъ будетъ осущест-

---

[1]) VIII, 536

[2] VIII, 529—530

вленъ на землѣ *теократіей*, т.-е. объединенными усиліями христіанской церкви и христіанскаго государства. Теперь оказывается, что *миръ, основанный на раздѣленіи*, находится за предѣлами возможной государственной организаціи Высшее, что можетъ дать государство, есть *смѣшанная среда*, гдѣ ранѣе окончательной, послѣдней борьбы между добрыми и злыми силами осуществляется временное перемиріе. Это перемиріе toto genere отлично отъ божественнаго всеединства, а потому, въ отличіе отъ вселенскаго мира Христова, обладаетъ характеромъ *частичнымъ*. Но вотъ въ концѣ вселенной раздробленныя ранѣе государства сливаются въ одну, дѣйствительно *всемірную имперію* Ея глава хочетъ осуществить то самое, въ чемъ раньше Соловьевъ видѣлъ задачу вселенской теократіи, — осуществить въ формахъ церковно-государственной организаціи *вселенскій миръ* между народами и исповѣданіями. И эта попытка оказывается дерзновеннымъ обманомъ — личиной добра, прикрывающей «тайну беззаконія». «Народы земли!—гласитъ манифестъ антихриста,—Свершились обѣтованія! Вѣчный вселенскій миръ обезпеченъ. Всякая попытка его нарушить сейчасъ же встрѣтитъ неодолимое противодѣйствіе. Ибо отнынѣ есть на землѣ одна серединная власть, которая сильнѣе всѣхъ прочихъ властей порознь и вмѣстѣ взятыхъ»[1]). Вообще между теократіей, какъ ее раньше представлялъ себѣ Соловьевъ, и новымъ *римскимъ* царствомъ императора-антихриста есть разительное и, очевидно, не случайное сходство. Тѣ самыя благодѣянія, коихъ философъ раньше ожидалъ отъ третьяго Рима, достаются на долю объединеннаго человѣчества отъ «сына беззаконія». Тутъ есть вся старая Соловьевская схема христіанской политики *но только безъ Христа*. Прежде всего антихристъ осуществляетъ старую юношескую мечту философа о соціальной реформѣ, «по желанію бѣдныхъ и безъ ощутительной обиды для богатыхъ». Затѣмъ, въ согласіи съ той же мечтой, въ новомъ Римѣ животныя изъ орудій и средствъ культуры превращаются въ друзей человѣка благодаря любовному попеченію императора «филозоя»[2]). Вслѣдъ за благополучнымъ разрѣшеніемъ вопросовъ политическаго и соціальнаго, зданіе новой священной

---

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

римской имперіи увѣнчивается разрѣшеніемъ вопроса религіознаго. Замыселъ антихриста и тутъ копируетъ прежніе «внѣшніе замыслы» Соловьева. Разрѣшеніе религіознаго вопроса новый властитель міра видитъ въ соединеніи церквей и въ союзѣ двухъ высшихъ властей—святительской и царской. По требованію императора священная коллегія кардиналовъ избираетъ въ папы «его возлюбленнаго друга и брата Аполлонія, дабы ихъ тѣсная связь сдѣлала прочнымъ и неразрывнымъ единеніе церкви и государства для общаго ихъ блага»[1]).

Ясно, что царство антихриста отъ начала и до конца осуществляетъ—въ видѣ сатанинской пародіи—*вселенскую теократію*. Теократія играетъ здѣсь роль *бѣсовскаго навожденія*, которое, незамѣтно для неискушеннаго глаза, извращаетъ царствіе Христово въ его противоположное. Соціальная реформа въ духѣ всеобщей свободы, равенства и братства во Христѣ здѣсь матеріализируется въ *равенство всеобщей сытости*. Досугъ пресыщеннаго человѣчества наполняется *постояннымъ наслажденіемъ* ложными чудесами и знаменіями антихристіанской культуры. Наконецъ, адское искаженіе соединенія церквей заключается въ томъ, что *оно происходитъ помимо Христа и противъ Него*

Разсказъ объ этой объединительной попыткѣ даетъ образное выраженіе одной изъ самыхъ тонкихъ и глубокихъ мыслей всего діалога. Соловьевъ наглядно показываетъ, что каждое изъ раздѣленныхъ христіанскихъ исповѣданій *таитъ въ себѣ своего антихриста*,—грѣшитъ тѣмъ, что предпочитаетъ Христу какую либо земную величину, имѣющую лишь временное, относительное значеніе Адскій антихристовъ замыселъ заключается именно въ томъ, чтобы объединить исповѣданія посредствомъ ловкой эксплоатаціи антихристіанскаго элемента каждаго изъ нихъ, иначе говоря—соединить ихъ *въ общемъ отреченіи отъ Христа*. Онъ исходитъ изъ того предположенія, что для каждаго вѣроисповѣданія *дороже всего въ христіанствѣ* не Христосъ, а данная вѣроисповѣдная особенность: для католиковъ это—*духовный авторитетъ* папы; для православныхъ это—«священное преданіе, старые символы, старыя пѣсни и молитвы, иконы и чинъ богослуженія»; наконецъ, для протестантовъ это—«*личная увѣренность*

---

[1]) 568—578.

*въ истинѣ и свободное изслѣдованіе св. Писанія*». Льстя каждой изъ этихъ особенностей, антихристъ хочетъ привлечь къ себѣ католиковъ во имя авторитета, православныхъ во имя преданія, протестантовъ во имя свободнаго изслѣдованія; онъ требуетъ отъ нихъ только одного: чтобы каждая христіанская церковь возвела свое вѣроисповѣдное отличіе въ *безусловный принципъ* и признала его—антихриста—своимъ «*единственнымъ заступникомъ и покровителемъ*»[1]). Тѣмъ самымъ, въ этомъ замыслѣ Христосъ перестаетъ быть незамѣнимымъ и единственнымъ, и церковь Христова превращается въ церковь антихриста.

Въ концѣ повѣсти объ антихристѣ этому ложному, призрачному объединенію противополагается *истинное соединеніе христіанъ и христіанскихъ церквей во Христѣ:* въ этомъ заключается центральная мысль «Трехъ разговоровъ».

Для характеристики воззрѣній Соловьева въ послѣдній періодъ его творчества, въ частности для выясненія его новаго отношенія къ теократіи, это противоположеніе имѣетъ рѣшающее значеніе: ибо именно здѣсь обнаруживается, въ чемъ полагаетъ Соловьевъ существенное отличіе между подлиннымъ царствіемъ Христовымъ и бѣсовской на него пародіей. Понятно, что въ этомъ сравненіи между оригиналомъ и кощунственной подъ него *поддѣлкой, подлинныя* черты оригинала должны быть совершенно и окончательно выяснены: на клевету «религіознаго самозванца, хищеніемъ, а не духовнымъ подвигомъ добывающаго себѣ достоинство Сына Божія»[2]), долженъ быть данъ полный и исчерпывающій отвѣтъ, дабы устранить всякую возможность прикрывать тайну крайняго беззаконія «блестящимъ покровомъ правды и добра». По признанію самого Соловьева, высшій замыселъ «Трехъ разговоровъ» заключается въ томъ, чтобы «показать заранѣе эту обманчивую личину, подъ которой скрывается злая бездна»[3]).

Тутъ приходится отмѣтить въ этомъ произведеніи поразительную черту. «Обманчивая личина» въ немъ совершенно ясно изображается какъ *теократія антихриста*, т.-е. какъ церковно-государственная организація, которая хочетъ объединить въ об-

---

[1]) VIII, 571—574.
[2]) VIII, 458.
[3]) VIII, 460—461.

щемъ служеніи и въ общей религіи антихристовой священство, царство и подъ ихъ руководствомъ—все человѣчество. Еслибы Соловьевъ держался прежнихъ своихъ воззрѣній, для него было бы совершенно обязательно противопоставить здѣсь теократію Христа теократіи антихриста, дать изображеніе истинному соединенію священства и царства, той церковно-государственной организаціи, которая должна во имя Христа объединить человѣчество противъ «сына погибели». Но ничего подобнаго мы не видимъ въ «Трехъ разговорахъ». Объединеніе человѣчества во Христѣ у него дѣйствительно совершается, но *внѣ государственныхъ формъ*, по ту сторону политики, а, стало быть, и по ту сторону теократіи: *государство* не только не участвуетъ въ этомъ объединеніи, но становится въ рѣзко враждебныя къ нему отношенія: въ заключительной борьбѣ между добромъ и зломъ оно поглощается зломъ, цѣликомъ передается антихристу.

Въ «Трехъ разговорахъ» это—не какой либо случайный эпизодъ. Весь заключительный періодъ исторіи христіанства изображается тамъ какъ процессъ постепеннаго *отрѣшенія* жизни религіозной отъ жизни не только государственной, но и отъ всякаго мірского могущества Для всѣхъ христіанскихъ исповѣданій это есть вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ постепеннаго очищенія. Христіанство вслѣдствіе этого «нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало въ качествѣ то, что теряло въ количествѣ».

Въ связи съ этимъ смягчилась вражда отдѣльныхъ исповѣданій. Папство, вслѣдствіе изгнанія изъ Рима, значительно опростилось, *одухотворилось*, и въ католичествѣ самъ собою исчезъ рядъ злоупотребленій и соблазнительныхъ обычаевъ Протестантство «*очистилось* отъ своихъ крайнихъ отрицательныхъ тенденцій, сторонники которыхъ открыто перешли къ религіозному индифферентизму и невѣрію». Наконецъ, «русское православіе *послѣ того, какъ политическія событія измѣнили оффиціальное положеніе церкви*, хотя потеряло многіе милліоны своихъ мнимыхъ, номинальныхъ членовъ, зато испытало радость соединенія съ лучшею частью старовѣровъ и даже многихъ сектантовъ положительно религіознаго направленія. *Эта обновленная церковь, не возрастая числомъ, стала расти въ силѣ духа*» и т. д. [1]).

---

[1]) VIII, 568—569

Раньше Соловьевъ видѣлъ тутъ спасеніе для человѣчества въ объединеніи и совмѣстной дѣятельности церкви и государства. Теперь, наоборотъ, онъ убѣждается, что *въ дѣйствительности* спасеніе должно совершиться черезъ ихъ взаимное освобожденіе: только отрѣшившись окончательно ото всякаго господства въ государствѣ и отъ связанныхъ съ нимъ выгодъ, раздѣленныя церкви созрѣваютъ для совершеннаго и окончательнаго объединенія во Христѣ.

Этимъ опредѣляется окончательный отвѣтъ Соловьева на вопросъ о подлинномъ царствіи Христовомъ. Въ той заключительной антитезѣ, которая выражаетъ собою основную мысль «Трехъ разговоровъ» теократія оказывается не преддверіемъ рая, а широкими вратами ада. Подлинное соединеніе церквей и дѣйствительное возрожденіе человѣчества совершается не благодаря покровительству, а какъ разъ наоборотъ, благодаря *активной враждѣ* государства противъ Христа и Церкви. Не теократія Христова преодолѣваетъ въ концѣ вѣковъ безбожное государство, а *церковь гонимая* торжествуетъ надъ теократіей «князя міра сего». Раньше Соловьевъ вѣрилъ, что соединеніе церквей будетъ началомъ огромнаго, всемірнаго политическаго переворота. Теперь—въ его глазахъ—оно выражаетъ собою конецъ всего мірского: оно совершается вдали отъ міра «среди темной ночи, на высокомъ и уединенномъ мѣстѣ». И не земная, а небесная слава осѣняетъ это истинное богочеловѣческое соединеніе—«Темнота ночная вдругъ озарилась яркимъ блескомъ, и явилось на небѣ великое знаменіе: жена, облеченная въ солнце, подъ ногами ея луна, и на главѣ ея вѣнецъ изъ двѣнадцати звѣздъ»[1]).

Изъ всего изложеннаго видно, что Соловьевъ, въ послѣдніе годы своей жизни не только отчаялся въ теократіи: онъ *почувствовалъ ее какъ ложь,*[2]) которая, какъ и всякая ложь, въ концѣ концовъ должна отдѣлиться отъ истины, отойти въ темную область бѣсовскаго царства. И тѣмъ самымъ, онъ освободился отъ какого-то внутренняго препятствія, отъ какого-то *навожде-*

---

[1]) VIII, 580.

[2]) Тутъ опять-таки живая интуиція упредила мысль. Соловьевъ-мыслитель не успѣлъ формулировать то, что ясно и образно выразилось въ видѣніи Соловьева-художника.

*нія*, заслонявшаго для него подлинное царство Христово.—«Три разговора» заканчиваются видѣніемъ этого царства.—«Евреи бѣжали къ Іерусалиму, въ страхѣ и трепетѣ взывая о спасеніи къ Богу Израилеву. Когда святой городъ былъ уже у нихъ въ виду, небо распахнулось великою молніею отъ востока до запада, и они увидѣли Христа, сходящаго къ нихъ въ царскомъ одѣяніи, и съ язвами отъ гвоздей на распростертыхъ рукахъ. Въ то же время отъ Синая къ Сіону двигалась толпа христіанъ, предводимыхъ Петромъ, Іоанномъ и Павломъ, а съ разныхъ сторонъ бѣжали еще иныя восторженныя толпы: то были всѣ казненные антихристомъ евреи и христіане. Они ожили и воцарились со Христомъ на тысячу лѣтъ»[1]).

Съ одной стороны, воздвигнутое антихристомъ зданіе вселенской теократіи тонетъ въ огненномъ озерѣ, и вмѣстѣ съ нимъ проваливается въ бездну ложная мечта о *мірскомъ* владычествѣ Сына Божія. Съ другой стороны, подлинное царствіе Христово противополагается ей какъ *непосредственное* соединеніе Христа съ вѣрующими. Именно это непосредственное личное отношеніе, а не политическій, мірской переворотъ въ жизни народовъ и государствъ вѣнчаетъ собою истинное соединеніе церквей.

Здѣсь мы имѣемъ, очевидно, совершенно новую философію исторіи. Въ ней вѣчный вселенскій, христіанскій идеалъ торжествуетъ побѣду надъ временной мечтой великаго религіознаго мыслителя и надъ національностическою романтикой его молодости.

Есть только одна черта, которая вноситъ нѣкоторую неясность въ это заключительное противоположеніе двухъ царствъ.—Какъ понимать послѣднія слова «Трехъ разговоровъ» о *тысячелѣтнемъ* царствіи Христовомъ: возвѣщается ли тутъ новый *историческій* періодъ, послѣ котораго побѣжденное зло снова возродится и будетъ вновь побѣждено, на этотъ разъ уже окончательно? Такое толкованіе не только въ корнѣ противорѣчитъ всему смыслу «Трехъ разговоровъ», но исключается кромѣ того и категорическими заявленіями Соловьева о томъ, что всемірная исторія «внутренно кончилась»[1]). При этихъ условіяхъ очевид-

---

[1]) По поводу послѣднихъ событій, VIII, 586.
[2]) 581—582.
[3]) VIII, 453.

но, что царствіе Христово, въ которомъ оживаютъ мертвые есть область по отношенію къ всемірной исторіи *запредѣльная,* вслѣдствіе чего слова о *тысячелѣтнемъ* его продолженіи, звучатъ какъ противорѣчіе. Повидимому мы имѣемъ здѣсь остатокъ старой вѣры Соловьева въ возможность осуществить царствіе Христово въ формахъ здѣшней, земной жизни. Но съ другой стороны въ «Трехъ разговорахъ» это «здѣшнее» превращается въ «запредѣльное». Основная тенденція этого труда выражается *въ отрѣшеніи Царствія Божія отъ мірского.*

На основаніи всего вышесказаннаго нетрудно подвести итоги происшедшей въ Соловьевѣ перемѣнѣ. Самъ онъ указываетъ, что его «Три разговора» возникли подъ вліяніемъ «особой перемѣны въ душевномъ настроеніи»[1]). Теперь намъ ясно, что эта перемѣна выражаетъ собою результатъ цѣлаго ряда пережитыхъ разочарованій.—Разочарованіе не коснулось того, что съ самаго начала было основнымъ, важнѣйшимъ для философа. Онъ сохранилъ свою свѣтлую вѣру въ Богочеловѣчество. Идея Царствія Божія какъ всего во всемъ осталась для него руководящей нормой, критеріемъ земной дѣйствительности. То вѣчное, что было въ его ученіи, выдержало огненное испытаніе: сгорѣло только временное. Жизнь безжалостно разбила земную утопію. Тѣмъ ярче возгорѣлось новое небо надъ грѣшною землею.

Въ результатѣ всего предшествующаго обзора въ достаточной степени выясняется, что «теократическая идея» Соловьева выражаетъ собою не вѣчный элементъ его творчества, а лишь преходящее отраженіе условій мѣста и времени. Въ ея зарожденіи чувствуется духовная атмосфера той освободительной эпохи Императора Александра II-го, когда цѣлое общество увлекалось романтической мечтой о русскомъ національномъ мессіанствѣ и о русскомъ Царьградѣ какъ центрѣ религіозно-политическаго объединенія православнаго Востока. Въ послѣдующемъ ея разрывѣ съ узкимъ славянофильствомъ, опять таки нетрудно узнать отраженіе измѣнившихся условій эпохи Александра III-го, когда «зоологическій націонализмъ» нашихъ патріотовъ успѣлъ обнаружить свой звѣриный обликъ. Наконецъ, крушеніе теократіи, какъ было показано въ предыдущей главѣ, также соотвѣтствуетъ опредѣленной стадіи нашего общественнаго развитія,—той эпохѣ конца прошлаго столѣтія, когда жизнь

обнаружила всю глубину бездонной пропасти между христіанствомъ и русской государственностью.

Въ бо̀льшей своей части славянофильская романтика Соловьева унаслѣдована отъ прошлаго. Традиціонная древне-русская мечта о Москвѣ какъ о третьемъ Римѣ, славянофильскія мысли о «народѣ богоносцѣ», славянофильскій же культъ самодержавія какъ сверхправового начала, таковы элементы этого наслѣдія. Романтическая греза теократіи вообще коренится въ такихъ переживаніяхъ и впечатлѣніяхъ, которыя разъ навсегда унесены потокомъ времени. Величіе Соловьева заключается, разумѣется, не въ томъ, что составляетъ у него преходящее отраженіе его времени, а въ тѣхъ частяхъ его ученія, которыя имѣютъ значеніе сверхвременное.

Съ этой точки зрѣнія не подлежитъ сомнѣнію, что крушеніе теократіи есть крупный шагъ впередъ въ духовномъ развитіи Соловьева. Мы видѣли, насколько въ произведеніяхъ его средняго періода обликъ теократіи неясенъ и противорѣчивъ, какъ странно и тѣсно тамъ сплетаются религіозныя упованія и мірскія надежды. Теократія Соловьева—это прахъ земной, прилипшій къ крыльямъ,—то самое, что отягощаетъ полетъ его мысли и служитъ въ ней источникомъ противорѣчій. Таково же значеніе и всѣхъ прочихъ утопій нашего мыслителя, съ которыми его теократическая мечта неразрывно связана. Въ послѣдній періодъ его творчества всѣ эти утопіи одна за другою отпадаютъ, и, наконецъ,—къ концу жизни, онъ освобождается отъ нихъ окончательно [1]).

---

[1]) Э. Л. Радловъ въ своей новой книгѣ (Владиміръ Соловьевъ. Спб. 1913 г.) отрицаетъ всю эту эволюцію въ воззрѣніяхъ Соловьева По его мнѣнію, Соловьевъ, въ теченіи всей своей литературной дѣятельности не мѣнялъ своихъ воззрѣній не только на сущность Царствія Божія, но и на его осуществленіе. По мысли уважаемаго автора, Соловьевъ во всѣ періоды своего творчества училъ; что „Царствіе Божіе наступитъ лишь (!?) по окончаніи историческаго процесса, смыслъ котораго заключается въ подготовкѣ условій для возникновенія Царствія Божія. Царство Божіе появится въ новомъ планѣ существованія, не имѣющаго ничего общаго съ царствомъ смерти или съ земнымъ существованіемъ“ (стр. 163). Съ этой точки зрѣнія Э. Л. Радловъ возражаетъ противъ высказанныхъ мною положеній о крушеніи теократіи въ твореніяхъ Соловьева. Страницы, заключающія въ себѣ эти возраженія, составляютъ

Тутъ мысль его совершаетъ величайшій свой подвигъ, тотъ высшій свой полетъ, который долженъ увѣковѣчить его имя въ

---

сплошное и очевидное сочетаніе противорѣчій. Съ одной стороны, вопреки только что приведенной цитатѣ, авторъ вынужденъ привести рядъ соловьевскихъ текстовъ, гдѣ выраженіе „Царство Божіе на землѣ“ примѣняется къ церкви. Попытки же Э. Л. Радлова по-сенатски „разъяснить“ эти тексты приводятъ къ дальнѣйшимъ противорѣчіямъ. Такъ, на стр. 159 почтенный авторъ утверждаетъ, что, говоря о Царствѣ Божіемъ, Соловьевъ „имѣлъ въ виду нѣчто иное“ (что именно, остается неизвѣстнымъ). На стр 161, однако, оказывается, что Соловьевъ имѣлъ въ виду не „нѣчто иное“, а въ самомъ дѣлѣ „въ извѣстномъ смыслѣ“ отождествлялъ Церковь—тѣло Христово съ Царствомъ Божіимъ. Тутъ же говорится, что земная Церковь для С—ва—Царство Божіе лишь въ потенціи, осуществленіе же должно наступить только въ концѣ историческаго процесса. А на стр. 162 оказывается, что „до скончанія вѣковъ Царство Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только изготовляемое и совершенствующееся“. Если оно „совершенствуется“—значитъ оно существуетъ актуально, а не только въ потенціи. Какъ же согласить это съ вышеприведенными словами, что Царствіе Божіе по Соловьеву „появится“ лишь въ новомъ неземномъ планѣ существованія? Еще изумительнѣе утвержденіе автора, будто церковь по Соловьеву тождественна „лишь съ формальной стороны“ съ Царствомъ Божіимъ. Какъ помирить эту мысль съ сказаннымъ на стр. 161, что церковь у Соловьева отождествляется съ Царствіемъ Божіимъ въ качествѣ „тѣла Христова“? Неужели Соловьевъ по Э. Л. Радлову думаетъ, что Церковь—тѣло Христово—лишь въ „формальномъ смыслѣ“? Всѣ эти неудачныя разъясненія соловьевскихъ текстовъ приводятъ къ выводу, что дать подписку въ точности того, что Э. Л. Радловъ учитъ о Соловьевѣ, было бы по меньшей мѣрѣ неосторожно. Это станетъ еще болѣе очевиднымъ, если къ тѣмъ немногимъ соловьевскимъ текстамъ, которые онъ цитируетъ, присоединить тѣ гораздо болѣе многочисленныя изреченія Соловьева о Царствіи Божіемъ, о которыхъ почтенный авторъ не говоритъ. Такъ напр. Э. Л. Радловъ рѣшительно умалчиваетъ о тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Царствіе Божіе отождествляется съ „совершенной теократіей“ (см. мой т. I, стр. 532) и о тѣхъ, гдѣ философъ включаетъ въ царствіе Божіе христіанское государство (см. т. I, стр. 532) и о тѣхъ, гдѣ Соловьевъ, толкуя евангельскіе тексты, описываетъ, какъ Церковь—Царствіе Божіе на землѣ подобно малому зерну ростетъ и вырастаетъ въ большое дерево (т. I, стр. 542, 546). Эти тексты, которые игнорируются почтеннымъ авторомъ, имѣютъ рѣшающее значеніе въ нашемъ спорѣ, т. к. они заключаютъ мысли, наиболѣе характерныя для первоначальнаго соловьевскаго пониманія „Царства Божія на землѣ“. Наоборотъ, текстъ „Оправданія Добра“ (стр. 209), который побѣдоносно противополагаетъ мнѣ Э. Л. Радловъ, не имѣетъ въ данномъ случаѣ

исторіи. Въ дальнѣйшемъ намъ предстоитъ прослѣдить, какъ отразился этотъ общій его жизненный переломъ въ его философскихъ воззрѣніяхъ.

---

никакого значенія. Во-первыхъ, „Оправданіе Добра“, какъ будетъ выяснено въ слѣдующей главѣ, уже носитъ на себѣ печать назрѣвающихъ разочарованій послѣдняго періода Соловьева, вслѣдствіе чего тексты, взятые оттуда, не могутъ служить опорой для мысли Э. Л. Радлова. Во-вторыхъ, данный текстъ не могъ бы служить доводомъ противъ меня, даже еслибы онъ встрѣчался въ какомъ-либо изъ раннихъ сочиненій Соловьева. Я никогда не думалъ утверждать, что Соловьевъ отождествляетъ „Царство Божіе съ историческимъ христіанствомъ“. Царство Божіе, какъ идеалъ всеединства, должно осуществиться, очевидно, не въ историческомъ раздѣленіи христіанства, а въ его объединеніи. Но неужели Э. Л. Радловъ не знаетъ, что Соловьевъ мечталъ объ этомъ объединеніи уже здѣсь на землѣ! Вообще въ здѣшней несовершенной дѣйствительности по С. возможно лишь частичное, *неполное* осуществленіе Царства Божія. Но осуществленіе *неполное* есть все-таки прогрессивно совершающееся осуществленіе. Ошибка Э. Л. Радлова—въ томъ, что онъ не отличаетъ осуществленіе отъ совершенія.

# ГЛАВА XVIII.

## Оправданіе Добра. Взаимныя отношенія этики и теоретической философіи.

### I. Кризисъ въ воззрѣніяхъ Соловьева и „Оправданіе Добра".

Въ 1894 году начинается печатаніе отдѣльныхъ главъ «Оправданія Добра»,—того произведенія Соловьева, которое представляетъ собою во всѣхъ отношеніяхъ переходную стадію между серединнымъ и заключительнымъ періодомъ его творчества.

Въ мысли Соловьева тутъ уже чувствуется постепенно зарождающейся поворотъ: въ ней видна борьба старыхъ и новыхъ, во многомъ противоположныхъ другъ другу теченій. Отсюда — многочисленныя странности и непослѣдовательности «Оправданія Добра», изъ коихъ нѣкоторыя, хотя далеко не всѣ, уже были отмѣчены критиками Соловьева, въ особенности Чичеринымъ [1]).

Уже самый фактъ появленія этой «Нравственной философіи», какъ называетъ ее Соловьевъ, представляетъ собою признакъ начинающагося перелома. Читатель помнитъ, конечно, что второй періодъ дѣятельности Соловьева характеризуется нѣкоторымъ охлажденіемъ къ философіи. Въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ, въ полемикѣ противъ Данилевскаго, философъ говоритъ объ отсутствіи у русскаго народа философскаго дарованія и призванія, высказывая на этомъ основаніи свое полное невѣріе въ будущее русской философіи [2]). Появленіе шестью годами позже

---

[1]) См. статью послѣдняго въ его сборникѣ «Вопросы философіи».

[2]) Т. V, 87—92.

первыхъ главъ самаго объемистаго и наиболѣе обработаннаго изъ философскихъ изслѣдованій Соловьева представляетъ уже само по себѣ фактъ въ высокой степени знаменательный.

Я отлично помню *внѣшній* поводъ этого возврата философа къ первой любви его молодости. Вслѣдствіе распродажи его «Критики Отвлеченныхъ Началъ» онъ задумалъ выпустить ее вторымъ изданіемъ. Онъ хотѣлъ посвятить это второе изданіе покойному Б. Н. Чичерину, съ которымъ мнѣ было поручено вести по этому предмету переговоры [1]). Но, когда дѣло дошло до выполненія этого намѣренія, простая перепечатка «Критики отвлеченныхъ началъ» оказалась невозможною вслѣдствіе несоотвѣтствія этого произведенья съ измѣнившимися воззрѣніями его автора. Соловьевъ исправилъ всего четыре главы, касающіяся нравственной философіи Канта, и помѣстилъ ихъ въ Приложеніи къ «Оправданію Добра» [2]). Въ остальномъ потребовалось уже не исправленіе, а полная переработка. Вмѣсто перепечатки появился на свѣтъ совершенно новый трудъ, въ которомъ, впрочемъ, сохранились остатки стараго плана. Въ «Критикѣ Отвлеченныхъ Началъ», какъ помнитъ читатель, нравственная философія излагается раньше теоретической, при чемъ Соловьевъ высказываетъ намѣреніе выпустить со временемъ еще третью, эстетическую часть. Та же программа въ расширенномъ видѣ повторяется и въ послѣдніе годы жизни философа, при чемъ отдѣльныя части «Критики Отвлеченныхъ Началъ» въ планѣ новой обработки превращаются въ отдѣльные, хотя и связанные между собою по мысли труды. «Оправданіе Добра» соотвѣтствуетъ этической части «Критики Отвлеченныхъ Началъ», начатая и недоконченная «Теоретическая философія»—теоретической части того же труда. Наконецъ, эстетика во второй разъ какъ и въ первый осталась только задуманной, но не выполненной.

---

[1]) Это посвященіе должно было быть великодушнымъ отвѣтомъ на рѣзкую критику Чичерина («Мистицизмъ въ наукѣ»). «Онъ посвятилъ моей «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» цѣлую книгу», говорилъ Соловьевъ; «поэтому будетъ справедливо если я посвящу ему второе изданіе моей Критики отвлеченныхъ началъ».

[2]) Къ сожалѣнію объ этомъ забыли упомянуть издатели полнаго собранія его сочиненій, которые совершенно правильно напечатали эти главы въ видѣ приложенія къ «Критикѣ Отвлеченныхъ Началъ».

Всего интереснѣе тѣ *внутреннія* психологическія причины, которыя вызвали это возрожденіе стараго плана. Охлажденіе къ философіи въ средній періодъ дѣятельности Соловьева было обусловлено тѣмъ, что въ ту пору его мысль была поглощена задачами практическими, точнѣе говоря, *единой практической задачей* осуществленія вселенской теократіи. Вѣра въ близость грядущаго воплощенія царствія Божія на землѣ совершенно естественно отодвинула на второй планъ умозрительный интересъ. Философское умозрѣніе созерцаетъ царствіе Божіе *издали* и видитъ его какъ бы «*зерцаломъ въ гаданіи*»: понятно, что всякое философствованіе должно прекратиться, когда это царствіе станетъ близкимъ намъ фактомъ нашей дѣйствительности, когда мы увидимъ его *лицомъ къ лицу*, тутъ умозрѣніе будетъ замѣнено и упразднено реальнымъ мистическимъ и жизненнымъ опытомъ. Цѣнность умозрѣнія понизилась для Соловьева безъ сомнѣнія въ силу овладѣвшей имъ надежды, что вскорѣ, въ ближайшемъ будущемъ, царствіе Божіе станетъ явнымъ въ теократіи. Именно въ этомъ превращеніи мистическаго въ данное здѣшняго земного опыта философъ видѣлъ единое и единственное *дѣло Россіи;* именно поэтому въ полемикѣ съ Данилевскимъ онъ сомнѣвался въ призваніи русской народности къ философскому умозрѣнію. Это сомнѣніе въ его устахъ было скорѣе выраженіемъ національной гордости, нежели смиренія: онъ сомнѣвался въ мѣньшемъ, только потому, что мечталъ о бо̀льшемъ. Въ полемикѣ противъ Данилевскаго онъ отказывался видѣть особенность и призваніе Россіи въ рядѣ культурныхъ задачъ, какъ напр. наука, искусство, философія. Но изъ другихъ его сочиненій мы знаемъ что всѣ эти задачи онъ считалъ низшими по сравненію съ той религіозной задачей осуществленія истинной общественной жизни, въ которой онъ видѣлъ мессіаническое призваніе Россіи [1]).

---

[1]) Въ письмѣ къ о. Пирлингу отъ 6 ноября 1887 года Соловьевъ излагаетъ въ пяти тезисахъ планъ первой части задуманной имъ французской книги (рѣчь идетъ, очевидно, о первоначальномъ замыслѣ «La Russie et l'Eglise»). Въ числѣ этихъ тезисовъ имѣется между прочимъ и тотъ, который былъ положенъ въ основу полемики противъ Данилевскаго. — Il n'y a aucune raison de croire à un grand avenir pour la Russie dans le domaine de la culture purement humaine (institutions sociales, sciences,

При этихъ условіяхъ возрожденіе интереса къ чистой философіи въ послѣдніе годы жизни Соловьева есть уже само по себѣ чрезвычайно важный показатель. Оно доказываетъ, что практическая задача осуществленія теократіи для философа перестала быть всепоглощающей. Впослѣдствіи, въ предисловіи къ переводу сочиненій Платона, онъ признаетъ, что возвращеніе къ философскимъ занятіямъ у него было тѣсно связано съ разочарованіемъ въ исполнимости и полезности тѣхъ «внѣшнихъ замысловъ», которымъ были посвящены его «такъ называемые лучшіе годы»[1]). Какъ уже было выше показано, иной всепоглощающей мечты кромѣ теократіи въ «лучшіе годы» у Соловьева не было.

Въ «Оправданіи Добра» еще нѣтъ настоящаго отреченія отъ этой мечты, и постольку это произведеніе продолжаетъ мысли серединнаго періода творчества Соловьева. Но вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь уже ясно чувствуются зародыши начинающагося разочарованья. Съ одной стороны философъ по прежнему рѣшительно утверждаетъ идеалъ «христіанской политики». Самую задачу «Оправданія Добра» онъ выражаетъ словами: «установить въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религіей и здравою политикою—вотъ главное притязаніе этой нравственной философіи». Но съ другой стороны мы тутъ же находимъ характерную оговорку, свидѣтельствующую о значительной перемѣнѣ въ настроеніи философа; по Соловьеву мы имѣемъ здѣсь «притязаніе совершенно безобидное, такъ какъ истинная религія не можетъ никому себя навязывать, а также всякой политикѣ предоставляется безвозбранно и не быть здравою—на свой рискъ, разумѣется»[2]). Тутъ бросается въ глаза, до какой степени старая мечта Соловьева поблекла и утратила силу. Вспомнимъ, что за нѣсколько лѣтъ до написанья приведенныхъ строкъ теократія была для него необходимымъ обнаруженіемъ церкви *воинствующей:* можетъ ли она въ качествѣ таковой быть *безобидною?* Можно ли назвать «безобиднымъ» иде-

---

philosophie, arts et lettres). Ясно, что въ контекстѣ книги, трактующей объ отношеніи Россіи къ вселенской теократіи, отрицаніе ея будущаго въ области „чисто человѣческой“ (свѣтской) культуры должно было послужить предисловіемъ къ утвержденію ея религіозной миссіи.

[1]) Стр. V.

[2]) Оправданіе Добра, предисл. ко II изд., стр. 4.

алъ всемірной христіанской имперіи, которая силою оружія возстановляетъ правильныя церковно-государственныя отношенія на западѣ и властью самодержавнаго царя торжествуетъ надъ «безбожными стихіями современнаго общества» въ Россіи! Раньше Соловьевъ училъ, что теократія и, въ частности, принудительная *государственная* организація «третьяго Рима» должна осуществляться *вопреки* этимъ стихіямъ. Теперь, своимъ утвержденіемъ, что «истинная религія не можетъ *никому* себя навязывать», онъ, самъ того не замѣчая, разрушаетъ все свое прежнее теократическое построеніе и отдѣляетъ отъ него «христіанскую политику». «Безобидная теократія» есть явная безсмыслица.

Можетъ быть, ни въ чемъ такъ наглядно не выражается охлажденіе Соловьева къ теократіи, какъ въ совершенномъ *умолчаніи* о ней. Въ «Оправданіи Добра» это выраженіе вообще не встрѣчается; и, что всего удивительнѣе, оно отсутствуетъ даже въ такомъ контекстѣ, въ которомъ нѣсколькими годами раньше Соловьевъ счелъ бы его употребленіе безусловно для себя обязательнымъ. Достаточно вспомнить, что «Оправданіе Добра» опредѣляетъ «внутреннюю и всестороннюю связь» между истинной религіей и здравой политикой[1]), что тамъ вообще выясняется путь добра и въ частности способъ осуществленія его въ соціальной жизни человѣчества, чтобы понять значеніе этого умолчанія. Прежде именно въ этой связи слово «теократія» выражало для Соловьева самую суть его мысли. Въ «Оправданіи Добра» не говорится о теократіи даже когда идетъ рѣчь о «властномъ руководствѣ и воспитаніи» человѣчества, объ оправданіи «внѣшнихъ религіозныхъ учрежденій—жертвъ, іерархіи» и т. д.[2]). Соловьевъ не упоминаетъ о ней и тогда, когда онъ говоритъ объ универсальномъ религіозномъ «дѣлѣ» всего человѣчества, о христіанскомъ и антихристіанскомъ отношеніи ко всѣмъ сторонамъ и областямъ человѣческой жизни[3]). Онъ умалчиваетъ о ней и тогда, когда заходитъ рѣчь о религіозномъ значеніи христіанской государственности, при чемъ послѣдняя характеризуется уже не

---

[1]) 4.
[2]) 190.
[3]) 209.

какъ часть богочеловѣческаго тѣла, а какъ часть «области чисто человѣческихъ отношеній»[1]).

Наконецъ, мѣстами подвергается сомнѣнію самое осуществленіе общаго внѣшняго дѣла усиліями объединеннаго во Христѣ человѣчества. По словамъ Соловьева,—«если нужно историческое дѣло, если нужно реальное объединеніе человѣчества, если нужно, чтобы въ данную эпоху люди изобрѣтали и строили всякія машины, прорывали Суэцкій каналъ, открывали невѣдомыя земли и т. д., то для успѣшнаго выполненія этихъ задачъ нужно также и то, чтобы не всѣ люди были мистиками и даже не всѣ—серьезно вѣрующими»[2]). Соловьевъ и раньше не считалъ изобрѣтеніе машинъ и прорытіе каналовъ задачей религіозной. Но въ эпоху увлеченья теократіей ему, очевидно, показалась бы совершенно недопустимой мысль, чтобы *все* историческое дѣланіе и въ особенности «реальное объединеніе человѣчества», могло быть дѣломъ атеистовъ. Совершенно очевидно, что мечта, еще столь недавно олицетворявшая для него смыслъ жизни, теперь въ немъ не живетъ и имъ не владѣетъ!

Эпоха написанія «Оправданія Добра» для теократической идеи Соловьева является порою увяданья. Но вмѣстѣ съ тѣмъ философъ еще не сознаетъ совершающагося въ немъ перелома: послѣдній только зарождается, смутно намѣчаясь въ подсознательной глубинѣ психическихъ переживаній Соловьева. Стыдливо умалчивая о «теократіи», онъ еще не въ силахъ разстаться окончательно съ соціальнымъ тріединствомъ «царя, пе́рвосвященника и пророка». Въ концѣ «Оправданія Добра» онъ по чувству долга посвящаетъ имъ двѣ съ небольшимъ безцвѣтныя и вымученныя страницы[3]). Но это—уже не прежніе живые и яркіе образы, блѣдныя тѣни прошлаго.

Изъ свидѣтельства самого Соловьева мы знаемъ, что его разочарованье въ теократической идеѣ есть заключительный результатъ *сомнѣній*, постепенно нароставшихъ подъ вліяніемъ жизненнаго опыта[4]). Такъ какъ появленіе «Оправданія Добра» непосред-

---

[1]) 192.

[2]) 179.

[3]) 476—478.

[4]) Предисловіе къ твореніямъ Платона: «съ ростаніемъ жизненнаго опыта, безо всякой перемѣны въ существѣ своихъ убѣжденій, я все

ственно предшествовало разочарованью, мы вправѣ заключить, что это произведеніе составлялось въ эпоху наибо̀льшаго напряженія сомнѣній. Внутреннее раздвоеніе философа въ ту пору, разумѣется, не могло не оказать пагубнаго вліянія на его творчество. Поэтому неудивительно, что въ «Оправданіи Добра» не замѣчается той цѣльности и стройности, которая составляетъ отличительную черту другихъ трудовъ Соловьева, появившихся раньше и позже.

## II. Независимость этики отъ теоретической философіи.

Двойственность чувствуется уже въ самомъ отношеніи Соловьева къ основной задачѣ названнаго труда. Съ одной стороны онъ отрицаетъ «одностороннюю зависимость этики» отъ положительной религіи и умозрительной философіи [1]) и приписываетъ ей самостоятельную область, гдѣ она не нуждается ни въ какихъ теоретическихъ предположеніяхъ; съ другой стороны самое элементарное знакомство съ этическимъ ученіемъ «Оправданья Добра» тотчасъ убѣждаетъ насъ, что оно всецѣло покоится на предположеніяхъ умозрительныхъ и религіозныхъ, болѣе того.—находится въ прямой зависимости отъ ряда положеній христіанскаго вѣроученія.

Независимость этики отъ *положительной* религіи доказывается сравнительно легко. По Соловьеву, исполненіе добра «необходимо обусловлено сознаніемъ, а сознаніе добра возможно и помимо истинной религіи, какъ показываетъ и повседневный и историческій опытъ». У человѣка есть независимый отъ положительной религіи руководитель нравственной дѣятельности—тотъ «законъ, написанный въ сердцахъ», о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ [2]). Люди не только сознаютъ добро, но нерѣдко и *творятъ* его внѣ положительной религіи, что̀ доказываетъ, что нравственныя силы даются Богомъ и внѣ этой послѣдней. Наконецъ,

---

болѣе и болѣе сомнѣвался въ исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ, которымъ были отданы мои такъ называемые «лучшіе годы»».

[1]) Оправданіе Добра, 23.

[2]) Стр. 24.

независимость нравственности отъ религіи доказывается и тѣмъ, что въ спорѣ различныхъ положительныхъ религій между собою нравственность играетъ роль критерія а, стало быть,—высшей инстанціи *надъ* религіями. Всякая религія приписываетъ себѣ исключительную истинность: единственный способъ разобраться въ этихъ притязаніяхъ заключается въ томъ, чтобы отдать ихъ на судъ нравственнаго сознанія. По словамъ Соловьева, «всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины сводятся къ одному основному—этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи передъ другими». Изъ другихъ аргументовъ эстетическіе не имѣютъ самостоятельнаго значенія: они могутъ дѣйствовать лишь силою скрытаго въ нихъ нравственнаго содержанія. Доводы же метафизическіе доступны лишь немногимъ просвѣщеннымъ людямъ и потому не могутъ считаться общегодными способами убѣжденія. Чтобы убѣждать, всякая религія должна прежде всего оправдаться передъ судомъ совѣсти. Такимъ образомъ, нравственныя начала не связаны исключительно съ какой-либо одной религіей: напротивъ того, они составляютъ ту общую почву на которой стоятъ многія спорящія между собою религіи. Поскольку религіи обращаются за подтвержденіемъ своихъ правъ или притязаній къ общимъ нравственнымъ нормамъ, онѣ тѣмъ самымъ признаютъ свою зависимость отъ послѣднихъ, «подобно тому какъ тяжущіяся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся въ одинаковомъ подчиненіи законному судилищу, а, если къ нему обратились, то значитъ признали такое подчиненіе»[1]).

Независимость этики отъ теоретической философіи и въ особенности—отъ гносеологіи у Соловьева доказывается такъ.

«Создавая нравственную философію, разумъ только *развиваетъ*, на почвѣ опыта изначала присущую ему идею добра (или, что тоже, первоначальный фактъ нравственнаго сознанія) и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и, слѣдовательно, не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ. Говоря проще, въ нравственной философіи мы изучаемъ только

[1]) 26—28.

наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т.-е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, при чемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ, можемъ ли мы, или нѣтъ, познавать то, что находится въ какихъ-нибудь иныхъ, независящихъ отъ насъ сферахъ бытія. Нравственность въ своемъ идейномъ содержаніи познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее (съ этой стороны) создаетъ; слѣдовательно, здѣсь познаніе совпадаетъ съ своимъ предметомъ *(адекватно* ему) не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній»[1]).

Въ дополненіе къ этому Соловьевъ утверждаетъ, что въ данномъ случаѣ не составляютъ исключенія и тѣ два метафизическихъ вопроса, коимъ обыкновенно приписывается рѣшающее значеніе для нравственнаго ученія. Онъ пытается доказать, совершенную независимость этики отъ того или иного рѣшенія вопросовъ о бытіи внѣшняго міра и о свободѣ воли.

Требованія нравственнаго закона предполагаютъ дѣйствительное существованіе другихъ людей, по отношенію къ которымъ совѣсть налагаетъ на насъ обязанности. Спрашивается, не превращаетъ ли сомнѣніе въ бытіи внѣшняго міра этихъ обязанностей въ иллюзіи? На этотъ вопросъ Соловьевъ даетъ отрицательный отвѣтъ. — Сомнѣніе въ бытіи внѣшняго міра никогда не бываетъ *равносильнымъ* практической (нравственной) увѣренности въ существованіи другихъ людей. Въ своемъ критическомъ отношеніи къ бытію другихъ существъ мы не можемъ итти дальше сомнѣнія: поэтому мы можемъ быть спокойны за судьбу нравственныхъ предписаній: нравственно-практическая увѣренность никакими сомнѣніями подорвана быть не можетъ. При этомъ Соловьевъ заранѣе увѣренъ, что скептицизмъ такъ или иначе будетъ побѣжденъ: «должно помнить, что окончательною точкою зрѣнія въ философіи это критическое сомнѣніе не остается, а такъ или иначе разрѣшается: или кантовымъ различіемъ феноменовъ отъ нуменовъ (явленій отъ вещей въ себѣ), при чемъ объекты нравственнаго долга, лишенные какъ явленія собственнаго бытія, съ лихвою получаютъ его обратно въ качествѣ нуменовъ; или являются новые свидѣтели внѣшняго бытія,

---

[1]) 29

болѣе достовѣрные, чѣмъ ощущенія и разсудокъ (Якобіева непосредственная *вѣра*, Шопенгауерова *воля*, дающая о себѣ знать какъ основаніе нашей собственной, но по аналогіи и *чужой* реальности), или находятся новые пути иного болѣе глубокаго умозрительнаго догматизма, возстановляющаго объективное значеніе всего существующаго (въ философіи Шеллинга, Гегеля и т. д.)».

Основаніе дѣйствительности нравственныхъ предписаній всегда *внутри* дѣйствующаго субъекта. поэтому эти предписанія сохраняли бы силу даже въ томъ случаѣ, еслибы внѣшняго міра не существовало. Даже «крайній идеализмъ, признающій дѣйствительность лишь за внутренними состояніями субъекта, не отрицаетъ при этомъ *различія въ достоинствѣ* самихъ этихъ состояній, какъ выражающихъ большую или меньшую степень активности нашего *я*. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія наши поступки, несмотря на призрачность своихъ объектовъ, сохраняютъ все свое нравственное значеніе, какъ *показатели* духовныхъ состояній». Еслибы даже весь міръ былъ сновидѣніемъ, призракомъ, «это было фатально только для объективной, обращенной наружу стороны этики (въ широкомъ смыслѣ), а не для ея собственной внутренней области; это подрывало бы во мнѣ интересъ юридическій, политическій, общественный, филантропическій, политическій, но оставляло бы въ полной силѣ интересъ индивидуально нравственный, или обязанности къ самому себѣ». Заботы объ охраненіи моего внутренняго достоинства сохранили бы всю свою обязательную силу. Не испытывая нѣжнаго участія къ окружающимъ меня призракамъ, я тѣмъ болѣе долженъ бы былъ воздерживаться отъ злобы противъ нихъ: ибо злобствовать противъ призрака безсмысленно и, стало быть, недостойно [1]).

Утвердивъ такимъ образомъ независимость этики отъ гносеологіи, Соловьевъ пытается доказать такую же независимость ея отъ рѣшенія метафизическаго вопроса о свободѣ воли.

По его мнѣнію утвержденіе, будто философскій детерминизмъ, т.-е. ученіе о томъ, что всѣ наши дѣйствія происходятъ съ не-

---

[1]) 29—34.

обходимостью, дѣлаетъ невозможнымъ нравственность, есть чистѣйшій предразсудокъ.

На самомъ дѣлѣ нравственность исключается лишь детерминизмомъ *механическимъ*, т.-е. ученіемъ, которое утверждаетъ, что все существующее, а, стало быть, и наши дѣйствія опредѣляется исключительно механическими причинами. Однако, ошибочно было бы считать это матеріалистическое по существу воззрѣніе существеннымъ для детерминизма. Сущность послѣдняго сводится къ общему утвержденію, что всякое дѣйствіе человѣка *опредѣляется* (determinatur) «*достаточными основаніями, безъ* которыхъ оно произойти *не можетъ*, а *при* которыхъ происходитъ *съ необходимостью*».

Механическая причинность вовсе не есть единственный видъ необходимости. Кромѣ нея существуетъ причинность психологическая и разумно-идейная, которыя не сводятся ни къ какому механизму. Животное опредѣляется къ дѣйствію не механическими причинами, а *мотивами*, представленіями, дѣйствующими на волю посредствомъ чувствъ пріятнаго и непріятнаго. У человѣка кромѣ того мотивомъ или достаточнымъ основаніемъ для дѣйствія можетъ послужить *всеобщая разумная идея добра*, дѣйствующая на сознательную волю въ формѣ безусловнаго долга или категорическаго императива (въ кантовскомъ смыслѣ). Человѣкъ можетъ дѣлать добро помимо всякихъ корыстныхъ побужденій, изъ чувства долга. По Соловьеву здѣсь—«кульминаціонная точка нравственности, и, однакоже, она вполнѣ совмѣстима съ детерминизмомъ и вовсе не требуетъ такъ называемой свободы воли». Это доказывается самымъ существованіемъ термина «нравственная необходимость»: онъ былъ бы безсмыслицей, еслибы нравственность была возможна только поъ условіемъ безгранично свободнаго выбора: между тѣмъ онъ выражаетъ собою самую сущность нравственности: для признанія того или другого дѣйствія нравственнымъ существенно, чтобы оно съ *внутренней необходимостью* вытекало изъ сознанія долга.

Все высшее есть нѣкоторое освобожденіе отъ низшаго; на этомъ основаніи Соловьевъ допускаетъ, что необходимость психологическая есть освобожденіе отъ необходимости механической, т.-е. отъ исключительной подчиненности толчкамъ и ударамъ; равнымъ образомъ необходимость нравственная, оставаясь вполнѣ

необходимостью, есть вмѣстѣ съ тѣмъ свобода отъ нисшей психологической необходимости. Съ этой точки зрѣнія философъ ничего не имѣетъ противъ термина—«разумная свобода», но онъ настаиваетъ на томъ, что эта свобода «не имѣетъ ничего общаго съ такъ называемой свободой воли»: точный смыслъ послѣдней «состоитъ въ томъ, что воля не опредѣляется ничѣмъ, кромѣ себя самой, или, по безукоризненной формулѣ Дунса Скота, «ничто, кромѣ самой воли не причиняетъ акта хотѣнія въ волѣ». По Соловьеву такой свободы нѣтъ и не можетъ быть въ нравственныхъ дѣйствіяхъ: ибо въ послѣднихъ «воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ,—всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій». Конечно, для нравственной дѣятельности недостаточно одного дѣйствія на насъ нравственнаго закона: требуется еще и воспріимчивость къ нему; «но самая эта способность такъ высоко и безкорыстно уважать нравственный законъ, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произволъ, и вытекающая отсюда дѣятельность, какъ разумно свободная, всецѣло подлежитъ нравственной *необходимости* и никакъ не можетъ быть произвольною, или случайною. Она свободна въ относительномъ смыслѣ,—свободна отъ нисшей необходимости, механической и психологической, но никакъ не отъ внутренней высшей необходимости абсолютнаго Добра. Нравственность и нравственная философія всецѣло держатся на разумной свободѣ, или нравственной необходимости, и совершенно исключаютъ изъ своей сферы свободу ирраціональную, безусловную или произвольный выборъ». По Соловьеву, добрыя или злыя дѣйствія человѣка такъ же мало могутъ быть признаваемы произвольными или свободными, какъ равнодушіе солнечнаго луча къ палочнымъ ударамъ или отвращеніе плотояднаго животнаго отъ растительной пищи. Нисколько не отрицая безусловной свободы выбора, Соловьевъ категорически утверждаетъ только, что ея нѣтъ въ нравственномъ самоопредѣленіи. Онъ обѣщаетъ посвятить этому вопросу значительную часть своей теоретической философіи, но, на основаніи всего вышеизложеннаго, считаетъ неумѣстнымъ имъ заниматся въ предѣлахъ философіи нравственной [1]).

[1]) 34—42.

## III. Дѣйствительная зависимость этики Соловьева.

Не трудно убѣдиться, что эти разсужденія о независимости этики находятъ себѣ опроверженіе на каждой страницѣ дальнѣйшаго изложенія «Оправданія Добра». Метафизическія и религіозныя предположенія этого произведенія обнаруживаются безъ труда.

Прежде всего, какъ видно изъ первой же страницы предисловія ко второму его изданію, названное сочиненіе предполагаетъ совершенно опредѣленное представленіе объ «истинной цѣли» жизни не только личной, но и міровой.—«Нравственная философія», по Соловьеву, «есть не болѣе какъ систематическій указатель праваго пути жизненныхъ странствій для людей и для народовъ; на отвѣтственности автора лежитъ только вѣрность, полнота и связность его указаній. Но никакое изложеніе нравственныхъ нормъ, т.-е. условій достиженія истинной цѣли, не можетъ имѣть смысла для человѣка, сознательно поставившаго себѣ не эту, а совсѣмъ другую цѣль. Указанія необходимыхъ станцій на пути къ лучшему, когда завѣдомо избрано худшее, не только безполезны, но досадны и прямо оскорбительны какъ напоминанія о плохомъ выборѣ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда въ глубинѣ души этотъ выборъ невольно и безотчетно чувствуется заразъ и какъ безповоротный и какъ дурной» [1]).

Если этика—только «путеводитель», т.-е. указатель путей и способа къ достиженію «истинной жизненной цѣли», то ясно, что самая цѣль предполагается ею какъ данное, которое не вырабатывается этикою, а получается ею извнѣ,—изъ какого то другого источника. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Чаще, чѣмъ какой-либо другой мыслитель, Соловьевъ повторяетъ, что цѣль личности, смыслъ ея жизни, неотдѣлимы отъ мірового смысла и цѣли. Стало быть, тотъ или другой отвѣтъ на вопросъ о задачѣ личности возможенъ только съ точки зрѣнія опредѣленнаго міропониманія. Въ этомъ смыслѣ высказывается и «Оправданіе Добра». Тутъ мы находимъ между прочимъ слѣдующее признаніе.—Стремясь къ своей жизненной цѣли, чело-

[1]) Стр. 1.

вѣкъ «необходимо убѣждается, что ея достиженіе или окончательное удовлетвореніе воли не находится во власти человѣческой, т.-е. всякое разумное существо приходитъ къ признанію своей *зависимости* отъ чего-то невидимаго и невѣдомаго. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, отъ чего я завишу, имѣетъ смыслъ или нѣтъ? Если не имѣетъ, то значитъ и мое существованіе, какъ зависящее отъ безсмыслицы, тоже безсмысленно, и въ такомъ случаѣ вовсе не приходится говорить о какихъ бы то ни было разумно нравственныхъ принципахъ и цѣляхъ, ибо они могутъ имѣть значеніе только при увѣренности въ смыслѣ моего существованія, только подъ условіемъ *разумности міровой связи* (курсивъ мой) или преобладанія смысла надъ безсмыслицей во вселенной. Если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразною и та *часть* этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами; а въ такомъ случаѣ не могутъ устоять и эти правила, какъ ни къ чему не ведущія, ничѣмъ не оправдываемыя». Иными словами, нравственныя правила дѣйствительны лишь въ предположеніи опредѣленной религіозной метафизики. Соловьевъ тутъ же признаетъ, что противоположная метафизика, напр. пессимистическое міровоззрѣніе Шопенгауера, доведенное до конца, превращаетъ всю нравственность въ безсмыслицу[1]). Спрашивается, какой смыслъ можетъ имѣть при этихъ условіяхъ «независимость» этики?

Рѣшеніе вопроса о должномъ всецѣло зависитъ отъ рѣшенія вопроса о сущемъ; поэтому неудивительно, что въ изложеніи нравственнаго ученія Соловьева мы на каждомъ шагу сталкиваемся съ онтологическими понятіями. Всѣ его оцѣнки нравственно-должнаго предполагаютъ не только обязательность, но и *реальную осуществимость* опредѣленнаго идеала истинно сущаго.

Въ этомъ отношеніи особенно характерны разсужденія о трехъ чувствахъ,—стыда, жалости и благоговѣнія, которыя, по мысли автора «Оправданія Добра», исчерпываютъ въ основѣ *всю* область нравственныхъ отношеній человѣка. Почему эти чувства для

[1]) 104—105.

Соловьева—*основныя* и *изначальныя* данныя нравственности? Потому что *въ стыдѣ* человѣкъ отдѣляется отъ *низшей* природы, *въ жалости* онъ вступаетъ въ отношенія съ равными ему человѣческими существами и, наконецъ, въ *благоговѣніи* онъ относится къ тому, что выше его—къ міру *Божественному* [1]). Что міръ растительный и животный по отношенію къ человѣку есть *низшее,* и что надъ нимъ есть высшее, Божественное, этого этика, какъ такая, очевидно, не доказываетъ и доказать не можетъ. Мы имѣемъ тутъ прямыя заимствованія изъ религіозной онтологіи, при томъ такія заимствованія, безъ коихъ этика Соловьева совершенно не можетъ обойтись. Если животная природа по отношенію къ намъ не есть низшее, то человѣку совершенно безсмысленно стыдиться ея проявленій въ самомъ себѣ; если окружающіе меня люди—произведенія безумной, злой воли, то совершенно безумно ихъ жалѣть, и, если Бога нѣтъ, то все наше благочестіе есть сущая безсмыслица.

Провозглашеніе независимости этики нисколько не мѣшаетъ Соловьеву разсуждать о религіозныхъ элементахъ нравственности. По его словамъ, «отъ естественной религіи получаютъ свою разумную санкцію всѣ требованія нравственности. Положимъ, разумъ прямо говоритъ намъ, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближнимъ, признавать права другихъ какъ свои собственныя, но для того, чтобы слушаться этихъ внушеній разума, нужно вѣрить въ него, вѣрить, что добро, котораго онъ отъ насъ требуетъ, не есть субъективная иллюзія, что оно имѣетъ дѣйствительныя основанія или выражаетъ истину, и что эта «истина велика и превозмогаетъ» [2]).

Вопреки утвержденію Соловьева, что сужденія о Добрѣ не предполагаютъ какого-либо рѣшенія вопроса о трансцендентномъ, въ дальнѣйшемъ изложеніи оказывается, что вѣрить въ Добро—именно и значитъ вѣрить въ трансцендентное—«Сознательно и разумно дѣлать добро я могу только тогда, когда вѣрю въ Добро, въ его объективное самостоятельное значеніе въ мірѣ, т.-е. другими словами, вѣрю въ нравственный порядокъ, въ Провидѣніе, въ Бога. Эта вѣра логически первѣе всѣхъ

---

[1]) Стр. 52—54.

[2]) Оправд. Добра, 105.

положительныхъ религіозныхъ воззрѣній и установленій, равно какъ и метафизическихъ ученій, и она въ этомъ смыслѣ составляетъ то, что называется естественной религіей» [1]).

И тутъ же между отрицаніемъ нравственности и безбожіемъ проводится знакъ равенства.—«Существуютъ, конечно, и дѣйствительные случаи безбожія и невѣрія, т.-е. принципіальнаго отрицанія чего бы то ни было высшаго надъ собою, добра, разума, истины. Но фактъ такого отрицанія, *совпадающаго съ отрицаніемъ нравственности вообще*, не можетъ служить возраженіемъ противъ общеобязательности религіозно-нравственнаго принципа, какъ существованіе людей безстыдныхъ и преданныхъ плоти, или людей безжалостныхъ и жестокихъ ничего не говоритъ противъ нравственной обязательности воздержанія и милосердія» [2]).

Соловьевъ думаетъ избѣжать противорѣчія посредствомъ противоположенія религіи естественной и *положительныхъ* вѣрованій. По его мнѣнію «независимо отъ какихъ бы то ни было положительныхъ вѣрованій и какого бы то ни было невѣрія всякій человѣкъ какъ *разумное* существо, *долженъ* признавать, что жизнь міра вообще и его собственная въ частности *имѣетъ смыслъ*, что, слѣдовательно, все зависитъ отъ высшаго разумнаго начала, силою котораго этотъ смыслъ держится и осуществляется, а признавая это, онъ долженъ себя ставить въ сыновнее положеніе относительно высшаго начала жизни, т.-е. благодарно предаваться его провидѣнью и подчинять всѣ свои дѣйствія «волѣ Отца, говорящей черезъ разумъ и совѣсть» [3]).

Не трудно убѣдиться, однако, что противорѣчіе этимъ не устранено, а только маскировано. Подъ видомъ «естественной религіи» здѣсь включена въ этику едва ли не большая часть христіанства. Конечно, мысль о естественной религіи *сама по себѣ* не вызываетъ возраженій, если только подъ этимъ названіемъ подразумѣвать необходимыя религіозныя предположенія сознанія и жизни. Но, разъ такія предположенія существуютъ, всѣ усилія философіи должны быть направлены къ тому, чтобы

---

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

извлечь ихъ изъ глубины безотчетной, подсознательной жизни и подвергнуть ихъ критическому анализу. Въ этомъ заключается важнѣйшая задача того теоретическаго изслѣдованія, которое должно предшествовать всякой этикѣ. «Независимой» отъ теоретическихъ началъ можетъ быть только этика некритическая, что и было въ свое время указано въ критической статьѣ Чичерина объ «Оправданіи Добра». По вѣрному замѣчанію послѣдняго, идея абсолютнаго добра, которая полагается въ основаніе этики, «есть метафизическое начало, требующее поэтому метафизическаго объясненія. *Идея, абсолютное, добро*, какъ конечное совершенство, все это—метафизическія понятія, которыхъ значеніе раскрывается только въ метафизикѣ. Пытаясь устранить возраженія противъ отдѣленія этики отъ метафизики, г. Соловьевъ почему-то обходитъ это, между тѣмъ какъ оно кидается въ глаза. Очевидно, что при такой постановкѣ вопросъ становится неразрѣшимымъ. Приходится волею неволею вводить заднею дверью то, что было вытолкнуто въ переднюю. Но эти необходимыя понятія вводятся не какъ извѣстныя, обслѣдованныя начала, а какъ незнакомыя маски, появляющіяся въ домѣ на святки: онѣ передъ вами пляшутъ и рѣзвятся, а хозяинъ не знаетъ, кто онѣ такія и зачѣмъ онѣ къ нему пришли. Простыми словами: приходится орудовать понятіями, принятыми на вѣру, которыхъ происхожденіе неизвѣстно, а значеніе произвольно, и такъ же произвольно прилагать ихъ къ явленіямъ жизни и человѣческой дѣятельности»[1]).

Тѣ доводы, которыми Соловьевъ защищаетъ свою точку зрѣнія, поражаютъ своей очевидной слабостью. Прежде всего непонятно почему изо всѣхъ возможныхъ противъ нея возраженій онъ приводитъ и пытается опровергнуть только два: метафизическія предположенія этики, очевидно не ограничиваются признаніемъ бытія внѣшняго міра и свободы воли. Къ тому же и въ этихъ произвольно ограниченныхъ предѣлахъ аргументація «Оправданія Добра» не выдерживаетъ критики.

Главный доводъ противъ необходимости для этики рѣшенія вопроса о достовѣрности внѣшняго міра у Соловьева въ сущности

---

[1]) Чичеринъ, Вопросы философіи (сборникъ статей, Москва, 1904), «О началахъ этики», 231—232.

сводится къ тому, что практическая увѣренность во внѣшней реальности *фактически* сильнѣе всякихъ сомнѣній. Здѣсь мы имѣемъ мысль, очевидно, некритическую: ибо большая сила практической увѣренности, очевидно, не можетъ служить доказательствомъ ея достовѣрности: чтобы знать, въ какихъ предѣлахъ мы можемъ полагаться на эту вѣру, необходимо сдѣлать ее объектомъ критики. Такъ же несостоятельна и ссылка на то, что критическое сомнѣніе окончательной точкой зрѣнія въ философіи не остается, а такъ или иначе разрѣшается. Если оно находитъ себѣ разрѣшеніе *въ теоретической философіи*, то этимъ доказывается именно необходимость послѣдней, а никакъ не возможность обойтись безъ нея въ этикѣ; и это—тѣмъ болѣе, что тѣ разнообразныя рѣшенія, которыя можетъ получить *данный* вопросъ, вовсе не безразличны для этики: для послѣдней напримѣръ, вовсе не все равно, должны ли мы вѣрить въ абсолютную реальность индивидуальнаго множества, или же все индивидуальное должно быть понимаемо какъ многообразіе явленій единой субстанціи? Далѣе, въ устахъ философа, который считаетъ состраданіе однимъ изъ основныхъ мотивовъ нравственной дѣятельности, довольно странно звучитъ утвержденіе, будто нравственность можетъ прекрасно уживаться съ признаніемъ призрачности другихъ существъ внѣ меня: состраданіе къ призракамъ есть явная безсмыслица, поэтому этика, которая не интересуется вопросомъ о реальности другихъ существъ внѣ меня, должна была бы, оставаясь послѣдовательною, признать состраданіе несущественнымъ для нравственности. Наконецъ, разсужденія Соловьева о логической совмѣстимости нравственности съ крайнимъ идеализмомъ представляются въ высшей степени странными. Измѣрять достоинство нашихъ внутреннихъ состояній степенью пассивности или активности нашего «я»—значитъ предполагать, что, кромѣ нашего я, есть другая, ограничивающая его реальность «не я»; иначе оно никогда и ни при какихъ условіяхъ не могло бы быть *пассивнымъ* [1]).

Также несостоятельны и разсужденія Соловьева о свободѣ воли, при чемъ главная ихъ прорѣха доселѣ ускользала отъ критики.

---

[1]) Если же *пассивность* я—дѣйствіе не объективной реальности, а призрака, то въ силу своей призрачности она разумѣется, ни въ чемъ не можетъ умалить достоинства *я*

Дѣло въ томъ, что, подъ видомъ устраненія вопроса о свободѣ воли, мы имѣемъ въ «Оправданіи Добра» *частичное его рѣшеніе*, въ примѣненіи къ нравственности, при томъ *рѣшеніе отрицательное*. Сославшись на приведенное выше опредѣленіе свободы воли Дунса Скота, Соловьевъ категорически заявляетъ: «Я не говорю, что такой свободы воли нѣтъ—я утверждаю, что ея нѣтъ въ нравственныхъ дѣйствіяхъ». Въ связи съ опредѣленіемъ Дунса Скота эти слова могутъ имѣть только одинъ смыслъ: въ нравственной дѣятельности воля не есть единственная причина своихъ дѣйствій, или, какъ поясняетъ тутъ же Соловьевъ, —«въ этихъ дѣйствіяхъ воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ, всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій».

Въ этомъ разсужденіи съ перваго же взгляда чувствуется что-то недосказанное. Сама по себѣ *разумно-идейная* причинность, очевидно, не можетъ служить аргументомъ противъ свободы воли. Какъ разъ наоборотъ, въ ученіи Канта именно нравственный законъ приводится какъ свидѣтельство въ пользу *автономіи* воли,—т.-е. ея способности свободнаго, независимаго самоопредѣленія. Если нравственный законъ имѣетъ своимъ источникомъ саму *разумную волю*, то по отношенію къ ней онъ не есть *другая причина*, ограничивающая ея свободу. Почему же въ ученіи Соловьева нравственный законъ приводится, какъ свидѣтельство въ пользу гетерономіи? Соловьевъ категорически утверждаетъ, въ противоположность Канту, что «ни по содержанію, ни по происхожденію своему» онъ отъ воли не зависитъ. Совершенно очевидно, что это значитъ предполагать запредѣльный человѣческой волѣ источникъ нравственнаго закона. *Трансцендентное* незамѣтно для Соловьева врывается въ тотъ самый аргументъ, которымъ онъ думаетъ его устранить. Почему въ нравственныхъ дѣйствіяхъ воля «есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра?» Очевидно, потому, что добро для Соловьева—не есть субъективная человѣческая идея, а независимая отъ человѣческой воли сущность. Мы знаемъ, что это «Добро», которое у Соловьева большею частью пишется большой буквой, для него отождествляется съ «Абсолютнымъ»—«Всеединымъ» или Богомъ. При такихъ условіяхъ, отрицаніе

необходимости рѣшенія вопроса о свободѣ воли въ этикѣ превращается въ очень опредѣленное *богословское* рѣшеніе. Въ нравственной дѣятельности *человѣческая воля не свободна потому, что здѣсь она—только опредѣляемое, а опредѣляющее есть Богъ.*

Естественно возникаетъ вопросъ о правильности такого рѣшенія, въ частности, о согласіи его съ основнымъ принципомъ христіанскаго ученія Соловьева, которое требуетъ *совершеннаго взаимодѣйствія свободной* Божественной и *свободной* человѣческой воли въ Богочеловѣчествѣ. Но *здѣсь* насъ интересуетъ не этотъ вопросъ, а другой—о дѣйствительномъ отношеніи этики и метафизики въ ученіи Соловьева. Окончательный выводъ изо всего вышеизложеннаго можетъ быть только тотъ, что философская этика вообще опирается на метафизическія предположенія, которыя необходимо подлежатъ метафизическому изслѣдованію, и что въ частности «Оправданіе Добра» Соловьева есть отъ начала и до конца этика метафизическая и религіозная.

Этика Соловьева—не болѣе какъ часть его ученія о «Всеединомъ». Стало быть, метафизика здѣсь—не какой-либо случайный внѣшній придатокъ: она коренится въ основной идеѣ системы: вотъ почему попытка «Оправданія Добра»—отстоять независимость этики—производитъ тягостное впечатлѣніе какого-то затменія: словно центральное свѣтило Соловьевскаго ученія здѣсь заслоняется отъ насъ чѣмъ-то ему постороннимъ и внѣшнимъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы постараемся обстоятельно выяснить, изъ какихъ элементовъ слагается это постороннее тѣло. Однако уже изъ вышеизложеннаго видно, что ясность зрѣнія философа въ значительной мѣрѣ повреждается его практическими тенденціями, все тѣми же «внѣшними замыслами», въ которыхъ онъ разочаровался впослѣдствіи и отъ которыхъ онъ не могъ еще вполнѣ отрѣшиться въ эпоху составленія «Оправданія Добра». Не забудемъ, что, согласно вышесказанному, главное притязаніе этого труда заключается «въ установленіи въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутренней и всесторонней связи между истинной религіей и здравой политикой». Въ первые дни начинающагося возвращенія къ задачамъ умозрительнымъ, философъ все еще слишкомъ преувеличиваетъ значеніе «христіанской политики», а потому, быть можетъ, болѣе чѣмъ нужно интересуется практи-

ческими результатами своихъ изысканій. Проповѣдникъ, который хочетъ убѣждать и дѣйствовать на жизнь, въ немъ все еще слишкомъ беретъ верхъ надъ изслѣдователемъ; при этомъ въ пылу увлеченія *временныя, здѣшнія* задачи у него далеко не всегда пребываютъ въ должномъ подчиненіи безусловному и безотносительному. Съ этимъ связано излишнее стремленіе къ популярности—словно страхъ передъ тѣми метафизическими разсужденіями, которыя «превышаютъ уровень обыкновеннаго человѣческаго разсудка»[1]). Понятно, что въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, страхъ—плохой совѣтникъ. За невозможностью совершенно устранить изъ этики метафизическое умозрѣніе, мы находимъ въ «Оправданіи Добра» много безотчетной метафизики. И отъ этого, разумѣется, трудъ Соловьева не выигрываетъ въ популярности: метафизика въ маскѣ отпугиваетъ болѣе, чѣмъ метафизика сознательная и откровенная.

---

[1]) Стр. 26.

# ГЛАВА XIX.

## Оправданіе Добра (продолженіе). Три основы нравственности.

### I. Смыслъ жизни и задача нравственной философіи.

Отъ формальнаго методологическаго вопроса объ отношеніи этики къ метафизикѣ мы можемъ теперь перейти къ самому *содержанію* нравственной философіи Соловьева.

Въ «Оправданіи Добра» ясно говорится, въ чемъ заключается ея задача. Нравственный смыслъ человѣческой жизни заключается «въ служеніи Добру чистому, всестороннему и всесильному. Такое служеніе, чтобы быть достойнымъ своего предмета, должно стать *добровольнымъ*, а для этого ему нужно пройти черезъ человѣческое сознаніе. Помогать ему въ этомъ процессѣ, а отчасти и предварять то, къ чему онъ долженъ прійти, вотъ дѣло нравственной философіи» [1]. Чтобы человѣкъ служилъ Добру, оно должно оправдаться передъ судомъ мыслящаго сознанія. Отсюда—самое заглавіе основного этическаго трактата Соловьева По его объясненію, назначеніе «Оправданія Добра»—«*показать добро какъ правду*», то есть какъ единственный правый, вѣрный себѣ путь жизни во всемъ и до конца—для всѣхъ, кто рѣшится предпочесть его» [2].

Но спрашивается, имѣетъ ли право этика предполагать Добро, какъ единый, общій для всѣхъ смыслъ жизни? Какъ доказать

---

[1]) 19.

[2]) Стр. 1.

ошибочность его отрицанія? Вся аргументація «Оправданія Добра» здѣсь сводится къ одному положенію: добрый смыслъ жизни предполагается даже тѣми, кто его отвергаетъ, онъ представляетъ собою необходимое предположеніе всякаго вообще проявленія нашей духовной жизни, а, стало быть, и самаго отрицанія.

По Соловьеву, «между отрицателями жизненнаго смысла есть люди серьезные: это—тѣ, которые свое отрицаніе завершаютъ дѣломъ—самоубійствомъ; и есть несерьезные, отрицающіе смыслъ жизни лишь посредствомъ разсужденій и цѣлыхъ мнимо-философскихъ системъ». Пессимистическая оцѣнка жизни можетъ признаваться серьезною единственно въ устахъ того философа, для котораго она выражаетъ не отвлеченную только теорію, а его жизненную мудрость, его субъективное, личное отношеніе къ жизни. «Когда теоретическій пессимистъ утверждаетъ какъ настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страданіе, то онъ этимъ выражаетъ свое убѣжденіе, что жизнь такова *для всѣхъ;* но если для всѣхъ, то, значитъ, и для него самого, а если такъ, то на какомъ же основаніи онъ живетъ и пользуется зломъ жизни, какъ еслибы оно было благомъ?» Всѣ тѣ, кто живетъ, очевидно предполагаютъ что стоитъ жить: въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія и «тѣ теоретики пессимизма, которые, разсуждая о преимуществахъ небытія, на дѣлѣ отдаютъ предпочтеніе какому ни на есть бытію. Ихъ ариѳметика отчаянія есть только игра ума, которую они опровергаютъ на дѣлѣ, находя въ жизни болѣе удовольствія, чѣмъ страданія, и признавая, что стоитъ жить до конца. Сопоставляя ихъ проповѣдь съ ихъ дѣйствіями, можно прійти къ тому заключенію, что въ жизни есть смыслъ, что они ему невольно подчиняются, но что ихъ умъ не въ силахъ овладѣть этимъ смысломъ».

Также невольно доказываютъ смыслъ жизни и серьезные пессимисты—самоубійцы. (Соловьевъ разумѣетъ самоубійцъ сознательныхъ, кончающихъ вслѣдствіе отчаянія въ жизни). «Они предполагали, что жизнь имѣетъ такой смыслъ, ради котораго стоитъ жить, но, убѣдившись въ несостоятельности того, что они принимали за смыслъ жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ не соглашаясь (подобно пессимистамъ-теоретикамъ) невольно и безсознательно подчиняться другому невѣдомому имъ смыслу, они лишаютъ себя жизни». Что же доказываетъ этотъ конецъ? Очевидно—не отсут-

ствіе смысла въ жизни, а отсутствіе въ ней того *произвольнаго* смысла, который хотѣлъ вложить въ нее самоубійца. Ромео кончаетъ съ собой, потому что *для него* смыслъ жизни заключается въ обладаніи Джульетой Клеопатра убиваетъ себя, потому что для нея смыслъ жизни—въ ея собственномъ величіи и торжествѣ, а мысль о торжествѣ надъ нею Рима дѣлаетъ для нея жизнь невыносимою. По Соловьеву, «при другихъ подробностяхъ мы находимъ то же самое въ сущности всякаго самоубійства: совершается въ жизни не то, что *по моему* должно бы въ ней совершаться, слѣдовательно, жизнь не имѣетъ смысла и жить не стоитъ». На дѣлѣ, какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, безсмыслица была бы именно въ томъ случаѣ, еслибы смыслъ жизни совпадалъ съ произвольными и измѣнчивыми требованіями каждой изъ безчисленныхъ особей человѣческаго рода. Смыслъ жизни ничѣмъ не отличался бы отъ безсмыслицы, еслибы онъ заключался въ томъ, въ чемъ искали его Ромео и Клеопатра. «Слѣдовательно, выходитъ, что разочарованный и отчаявшійся самоубійца разочаровался и отчаялся не въ смыслѣ жизни, а какъ разъ наоборотъ—въ своей надеждѣ на безсмысленность жизни: онъ надѣялся на то, что жизнь будетъ итти, какъ ему хочется, будетъ всегда и во всемъ лишь прямымъ удовлетвореніемъ его слѣпыхъ страстей и произвольныхъ прихотей, т.-е. будетъ безсмыслицей, *въ этомъ* онъ разочаровался и находитъ, что не стоитъ жить. Но если онъ разочаровался въ безсмысленности міра, то тѣмъ самымъ призналъ въ немъ смыслъ»[1]). Такимъ образомъ смыслъ жизни только подтверждается несостоятельностью его отрицателей: одни изъ нихъ (теоретики) вынуждаются своимъ отрицаніемъ *жить недостойно*, ибо ихъ поведеніе противорѣчитъ ихъ пессимистической вѣрѣ; у другихъ—самоубійцъ «отрицаніе жизненнаго смысла совпадаетъ съ дѣйствительнымъ отрицаніемъ самаго ихъ существованія. Ясно, что есть смыслъ въ жизни, когда отрицатели его неизбѣжно сами себя отрицаютъ, одни сво-

---

[1]) Заключеніе, очевидно, нѣсколько поспѣшное. Самоубійца могъ разочароваться и въ томъ случаѣ, если онъ нашелъ въ жизни безсмыслицу, но только не ту, которую онъ ждалъ врядъ ли *такое* разочарованіе можетъ разсматриваться какъ подтвержденіе смысла жизни

имъ недостойнымъ существованіемъ, другіе—своею насильственною смертью» [1]).

Разъ достовѣрно, что есть жизненный смыслъ, необходимо его сознать, выяснить въ чемъ онъ заключается, отличить его какъ смыслъ *безусловный* отъ того, что имѣетъ только преходящее, временное значеніе. Источникъ нравственныхъ заблужденій вообще заключается въ томъ, что люди принимаютъ нѣчто условное и относительное за безусловное. Они ставятъ на мѣсто самого Добра нѣсто доброе, но могущее стать и злымъ. Такъ, напримѣръ, есть люди, которые отождествляютъ добро со слѣпымъ и безпрекословнымъ подчиненіемъ народнымъ и отеческимъ преданіямъ; между тѣмъ отеческое преданіе можетъ быть хорошо или дурно; служеніе народу можетъ быть добромъ, но превращается въ зло въ тѣхъ случаяхъ, когда народный интересъ возводится въ безусловную цѣль, не подчиненную никакимъ высшимъ нормамъ поведенья. Другіе принимаютъ субъективное *условіе* доброй и осмысленной жизни—самосознаніе и самонадѣятельность мыслящаго человѣка за самую цѣль и сущность этой жизни. Тутъ также возводится въ абсолютное Добро нѣчто относительное могущее быть добрымъ и злымъ.

Задача этики именно въ томъ и заключается, чтобы сознать Добро во всей его чистотѣ, полнотѣ и силѣ, отдѣливъ его отъ всѣхъ тѣхъ относительныхъ величинъ, съ которыми смѣшиваютъ его люди [1]). «Собственный предметъ нравственной философіи есть понятіе *добра;* выяснить все, что разумъ, возбуждаемый опытомъ, мыслитъ въ этомъ понятіи, и тѣмъ самымъ дать опредѣленный отвѣтъ на главный для насъ вопросъ *о должномъ* содержаніи или смыслѣ нашей жизни,—такова задача этой философской науки» [3]).

## II. Первичныя данныя нравственности. Стыдъ, жалость и благочестіе.

По пути къ разрѣшенію этой задачи философъ начинаетъ съ изслѣдованія первичныхъ данныхъ нравственности. Какъ видно

[1]) См. для всего предыдущаго, 4—9.
[2]) 9—20.
[3]) 21.

изъ самаго термина «данныя», онъ хочетъ итти путемъ экспериментальнымъ, а не умозрительнымъ: исходной его точкой должны послужить факты, взятые изъ опыта. Спрашивается прежде всего, возможно ли съ этой точки зрѣнія говорить о нравственности *общечеловѣческой?* Соловьевъ даетъ утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: «несмотря на все разнообразіе степеней духовнаго развитія въ прошедшемъ и настоящемъ человѣчества, несмотря на всѣ индивидуальныя отклоненія и на всѣ болѣе широкія воздѣйствія расы, климата и историческихъ условій, все-таки существуетъ неразложимая основа общечеловѣческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построеніе въ области этики. Признаніе этой истины нисколько не зависитъ отъ того или другого метафизическаго или научнаго взгляда на происхожденіе человѣка». Оно опирается не на гипотезы, а на достовѣрныя опытныя данныя. Для большей убѣдительности Соловьевъ ссылается на самаго авторитетнаго изъ новѣйшихъ представителей опытнаго знанія—Дарвина: послѣдній утверждаетъ, «что изо всѣхъ различій между человѣкомъ и другими животными самое значительное состоитъ въ нравственномъ чувствѣ, которое онъ (съ своей точки зрѣнія) считаетъ не пріобрѣтаемымъ, а прирожденнымъ человѣку». При этомъ Дарвинъ поражается сходствомъ въ этомъ отношеніи людей на различныхъ ступеняхъ культуры, вслѣдствіе чего дикари Огненной Земли, проживши нѣсколько лѣтъ въ Англіи, вскорѣ становятся поразительно похожи на европейцевъ психическимъ своимъ складомъ и большею частью духовныхъ способностей.

Понятно, однако, что самое содержаніе и сущность общечеловѣческой нравственности Соловьевъ понимаетъ совершенно не такъ, какъ Дарвинъ. Послѣдній приписываетъ всей первоначальной нравственности характеръ исключительно *общественный;* наоборотъ, Соловьевъ видитъ корень нравственности въ чувствѣ, которое выражаетъ собою жизнь по существу личную, индивидуальную и опредѣленнаго отношенія къ общественности не имѣетъ.

«Есть одно чувство, которое не служитъ никакой общественной пользѣ, совершенно отсутствуетъ у самыхъ высшихъ животныхъ и однако же ясно обнаруживается у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ. Въ силу этого чувства самый дикій и нераз-

витой человѣкъ *стыдится*, т.-е. признаетъ *недолжнымъ* и скрываетъ такой физіологическій актъ, который не только удовлетворяетъ его собственному влеченію и потребности, но сверхъ того полезенъ и необходимъ для поддержанія рода. Въ прямой связи съ этимъ находится и нежеланіе оставаться въ природной наготѣ, побуждающее къ изобрѣтенію *одежды* и такихъ дикарей, которые по климату и простотѣ быта въ ней вовсе не нуждаются».

Замѣчательно, что, говоря о стыдѣ, Соловьевъ подчеркиваетъ значеніе именно *полового* стыда. Въ этомъ чувствѣ онъ видитъ «безусловное отличіе человѣка отъ низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка рано появляется съ незапамятныхъ временъ и затѣмъ подлежитъ дальнѣйшему развитію».

Значеніе этого чувства заключается въ томъ, что въ немъ человѣкъ «дѣйствительно выдѣляетъ себя изо всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной». Стыдясь моей матеріальной природы, я тѣмъ самымъ отличаю себя отъ нея, показываю, что я—не то, что она. Здѣсь я отношусь къ самой матеріальной жизни, какъ къ чему-то другому, чуждому, что̀ не должно владѣть мной. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ не считаетъ опроверженіемъ своей теоріи указанія на отдѣльныя проявленія чувства стыда у животныхъ.—«Еслибы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животныхъ, то это было бы лишь зачаточнымъ предвареніемъ *человѣческой* натуры, ибо въ такомъ случаѣ ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, тѣмъ самымъ показываетъ, что оно не есть только животное»! Стыдъ—утвержденіе духа въ отличіе отъ плоти: поэтому всѣ матеріалистическія объясненія должны разбиться о невозможность дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, поставленный уже первому человѣку: «кто возвѣстилъ тебѣ, что ты нагъ»?

Главнымъ доводомъ противъ матеріалистическаго объясненія у Соловьева служитъ отсутствіе какой-либо выгоды отъ чувства стыда въ борьбѣ за существованіе, притомъ одинаково для рода и для вида. Напрасно было бы приписывать стыду какое-либо утилитарное назначеніе, напримѣръ охраненіе отъ излишествъ полового чувства. У животныхъ охраняетъ противъ этого въ достаточной мѣрѣ здоровое чувство самосохраненія. Предпо-

ложеніе, что стыдъ долженъ восполнить недостатокъ послѣдняго у человѣка, уже само по себѣ достаточно нелѣпо: производный и потому слабый инстинктъ, конечно, не спасетъ того, у кого атрофированъ основной и наиболѣе могущественный изъ жизненныхъ инстинктовъ. Другой аргументъ противъ утилитарной «полезности» стыда заключается въ томъ, что онъ сильнѣе всего говоритъ у дѣвъ и юношей: еслибы онъ взялъ силу надъ человѣкомъ, онъ сдѣлалъ бы невозможнымъ половой актъ, т.-е. оказался бы съ біологической точки зрѣнія не полезнымъ, а вреднымъ. Словомъ, стыдъ не имѣетъ практическаго значенія именно тогда, когда онъ говоритъ всего громче. «Когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда уже нечего говорить о стыдѣ». «Съ утилитарной точки зрѣнія тамъ, гдѣ стыдъ полезенъ, его нѣтъ, а тамъ, гдѣ онъ есть, онъ вовсе не нуженъ».

Въ дѣйствительности чувство стыда возбуждается уже простымъ обнаруженіемъ извѣстной органической функціи, а вовсе не злоупотребленіемъ ею. Самый фактъ природы ощущается какъ постыдный, несоотвѣтствующій человѣческому достоинству. Стыдъ—напоминаніе человѣку о томъ, что онъ—нѣчто бо́льшее, чѣмъ явленіе природы и не долженъ служить страдательнымъ орудіемъ ея цѣлей.

Соловьевъ дѣлаетъ попытку истолковать въ свою пользу самое указаніе на безстыдство отдѣльныхъ людей и даже цѣлыхъ народовъ. По его мнѣнію «въ этихъ частныхъ случаяхъ духовное начало человѣка, которымъ онъ выдѣляется изъ матеріальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно», т-е. данный человѣкъ или данная группа людей «еще не возвысились актуально надъ скотскимъ состояніемъ или снова къ нему вернулись». Значеніе основного отличія человѣка отъ животнаго, разумѣется, не ослабляется тѣмъ фактомъ, что есть типы недоразвившіеся или выродившіеся, въ которыхъ оно недостаточно ясно выражено [1]).

Рядомъ со стыдомъ, который выражаетъ собою этическое отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ, есть въ человѣкѣ другое чувство, «составляющее корень этическаго отношенія уже

---

[1]) 42—50.

не къ низшему, матеріальному началу жизни въ каждомъ человѣкѣ, а къ другимъ человѣческимъ и вообще живымъ существамъ, ему подобнымъ,—именно чувство *жалости*

Оно состоитъ вообще въ томъ, что данный субъектъ соотвѣтственнымъ образомъ ощущаетъ чужое страданіе или потребность, т.-е. отзывается на нихъ болѣе или менѣе болѣзненно, проявляя, такимъ образомъ, въ большей или меньшей степени свою солидарность съ другими». Первичный прирожденный характеръ этого чувства не можетъ быть отрицаемъ уже потому, что кромѣ человѣка оно присуще многимъ животнымъ: если безстыдство есть возвращеніе къ скотскому состоянію, то безжалостность есть паденіе ниже скотскаго уровня.

Такъ же, какъ и стыдъ, жалость не сводится къ соціальнымъ инстинктамъ: въ корнѣ своемъ она—чувство индивидуально-нравственное. Еслибы жалость была чувствомъ только соціальнаго порядка, живыя существа могли бы чувствовать ее только къ членамъ одного съ ними соціальнаго цѣлаго. Между тѣмъ, существуютъ безчисленные случаи самой нѣжной привязанности различныхъ животныхъ къ членамъ другихъ, иногда весьма далекихъ зоологическихъ группъ. Утверждать, что у людей симпатическія чувства ограничиваются сочленами одного и того же общества, значило бы думать о людяхъ хуже, чѣмъ о животныхъ Что индивидуально психическая сущность нравственной связи вообще есть жалость, доказывается въ особенности любовью родительской, этою первою и коренною формою солидарности въ животномъ мірѣ.—«Ибо въ какомъ же другомъ душевномъ состояніи можетъ выражаться первоначальная солидарность матери съ ея безсильными, безпомощными,—однимъ словомъ,—жалкими порожденіями?» [1]).

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что именно жалость или состраданіе, а не участіе или чувство солидарности вообще,—выражаетъ собою естественный корень нашего нравственнаго отношенія къ другимъ. Этотъ выводъ, общій у него съ ученіями Шопенгауера и Гартмана, философъ пытается обосновать помимо всякой метафизики. Что сорадованіе или сочувствіе не есть коренное и изначальное данное нравственности, доказывается, тѣмъ,

[1]) 50—52.

что оно не всегда бываетъ нравственно. Сладострастникъ полагаетъ главную радость свою въ развратѣ, жестокій человѣкъ—въ томъ, чтобы мучить другихъ и т. п. Въ цѣломъ рядѣ случаевъ вообще чувство радости не можетъ быть отдѣлено отъ несомнѣнно дурныхъ дѣйствій. «Но если извѣстное удовольствіе само по себѣ безнравственно, то и сочувствіе ему со стороны другого лица (со-радованіе, со-наслажденіе) получаетъ такой же безнравственный характеръ». «Какъ соучастіе въ преступленіи само признается преступленіемъ, такъ сочувствіе въ порочномъ наслажденіи или радости—само должно быть признано порочнымъ». Вообще говоря, участіе въ чужомъ удовольствіи или радости можетъ быть или хорошо или дурно въ зависимости отъ того, каково удовольствіе, какова радость; но, разъ сорадованіе можетъ быть и безнравственнымъ, оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть основаніемъ нравственныхъ отношеній.

По Соловьеву, совершенно не такова природа страданія и сострадания. Страданіе по самому существу своему—такое состояніе, въ которомъ воля страждущаго не принимаетъ прямого и положительнаго участія. Даже когда страданья заслужены въ качествѣ послѣдствій дурныхъ поступковъ, страданіе отдѣляется отъ своей причины и не заключаетъ въ себѣ нравственной вины, а напротивъ, признается ея обличеніемъ и искупленіемъ. Поэтому и состраданіе не только можетъ быть грѣхомъ, но является во всѣхъ случаяхъ нравственно цѣннымъ. «Сожалѣніе о страданіяхъ преступника, конечно, не есть одобреніе или оправданіе его преступленій. Напротивъ, чѣмъ бо̀льшую жалость возбуждаютъ во мнѣ прискорбныя послѣдствія чьихъ-нибудь грѣховъ, тѣмъ сильнѣе мое *осужденіе* этихъ грѣховъ». При этомъ участіе въ чужой радости, какъ радостное для насъ, далеко не всегда бываетъ безкорыстно; наоборотъ, состраданіе, какъ чувство тяжолое для испытывающаго его, всегда и безусловно чуждо эгоизму: оно есть чувство *чисто альтруистическое,* между тѣмъ какъ сорадованіе обладаетъ характеромъ смѣшаннымъ. Есть еще основаніе, почему сорадова́ніе въ этикѣ не можетъ имѣть того основного значенія, которое принадлежитъ жалости. Чужое удовольствіе или радость не заключаютъ въ себѣ никакого побужденія къ дѣйствію, вслѣдствіе чего сорадованіе не можетъ быть обобщено въ какое-либо правило дѣя-

тельности. Наоборотъ, видъ чужого страданія прямо побуждаетъ меня помочь страждущему и во всякомъ случаѣ—не причинять ему вреда. Въ отличіе отъ сорадованія состраданіе—заключаетъ въ себѣ основаніе для общихъ правилъ дѣйствія: ибо дѣятельно жалѣть и помогать—всегда одно и тоже. Такимъ образомъ жалость обладаетъ необходимымъ для основного начала нравственности *характеромъ всеобщности:* сорадоваться, какъ мы видѣли, можетъ быть хорошо или дурно; между тѣмъ, «жалѣть всѣ страждущія существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всѣхъ* случаяхъ, такъ что оно можетъ быть возведено въ правило, не требующее никакихъ ограниченій»[1]).

На ряду со стыдомъ и жалостью, которыя выражаютъ нравственное отношеніе человѣка къ низшей природѣ и къ равнымъ существамъ, есть третье чувство, столь же первичное, которое опредѣляетъ отношеніе его къ міру *высшему,* передъ которымъ онъ преклоняется. Это—чувство *благоговѣнія* или *благочестія;* у человѣка оно составляетъ нравственную основу религіи и религіознаго порядка жизни; «будучи отвлечено философскимъ мышленіемъ отъ своихъ историческихъ проявленій, оно образуетъ такъ называемую «естественную религію»». Отрицать первоначальный и прирожденный характеръ этого чувства—тѣмъ болѣе невозможно, что въ зачаточныхъ формахъ оно имѣется уже у животныхъ. То сложное чувство, которое испытываетъ къ своему хозяину преданная собака, вообще чувства ручныхъ животныхъ къ человѣку какъ *высшему,* несомнѣнно содержатъ въ себѣ зародыши благоговѣнія, что признается даже Дарвиномъ. Такъ же точно благоговѣніе содержится и въ нормальномъ отношеніи малолѣтнихъ дѣтей къ ихъ родителямъ. Это отношеніе, которое не только не опредѣляется равенствомъ, но наоборотъ, основывается на признаніи того, въ чемъ эти существа неравны между собою.

Въ чувствѣ любящаго ребенка къ своимъ родителямъ выражается *всецѣлая его зависимость* отъ нихъ какъ отъ своего Провидѣнія, признаніе ихъ существеннаго превосходства, которое дѣлаетъ обязательнымъ послушаніе. Такимъ образомъ сыновняя любовь и получаетъ тотъ характеръ благоговѣнія, кото-

---

[1]) 78—81.

рый отличаетъ ее отъ простыхъ альтруистическихъ чувствъ. Такой характеръ сыновней любви наглядно обнаруживается въ поведеніи ребенка, который старается защитить свою мать отъ дѣйствительной или мнимой обиды. «Легко замѣтить, что въ его чувствахъ преобладаетъ гнѣвъ и негодованіе на оскорбителя святыни. Онъ не столько жалѣетъ обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны съ тѣми, которыя одушевляютъ толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцамъ»»[1]).

Чувство человѣка къ тому, что онъ чтитъ какъ высшее надъ собою, въ чемъ онъ видитъ свое Провидѣніе, совершенно аналогично съ вышеописаннымъ: это—прежде всего *сыновнее чувство*.

Въ этомъ, по Соловьеву, сущность религіознаго отношенія остается во всѣ времена неизмѣнно одна и та же: «процессъ развитія религіозной идеи касается ея объема, а также свойства тѣхъ умственныхъ представленій и практическихъ предписаній, которыя съ ней связаны, а не нравственнаго ея содержанія» т.-е. основного отношенія человѣка къ высшему міру[2]). «Самый грубый каннибалъ, какъ и самый совершенный праведникъ, поскольку оба они религіозны, сходятся въ томъ, что и тотъ и другой одинаково хотятъ творить не свою волю, а *волю отца*. Это одинаковое и всегда себѣ равное сыновнее отношеніе къ высшему (въ чемъ бы это высшее ни полагалось) и составляетъ тотъ принципъ истиннаго *піэтизма*, который связываетъ религію съ нравственностью и можетъ безразлично называться какъ религіознымъ началомъ въ нравственности, такъ и нравственнымъ началомъ въ религіи»[3]). Читатель помнитъ что это нравственное начало религіи у Соловьева отождествляется съ религіей естественной.

### III. Производный характеръ другихъ добродѣтелей

Три названныхъ чувства — стыдъ, жалость и благоговѣніе, въ качествѣ основныхъ и первоначальныхъ, исчерпываютъ собою, по Соловьеву, всю область возможныхъ нравственныхъ отношеній

[1]) 52—54, 95—97.
[2]) 103.
[3]) 104.

человѣка—къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Стыдъ утверждаетъ *господство* человѣка надъ матеріальной природой, жалость—его *солидарность* съ живыми существами и, наконецъ, благоговѣніе—его добровольное *подчиненіе* сверхчеловѣческому началу.

Соловьевъ берется доказать, что всѣ прочія нравственныя явленія—не болѣе какъ видоизмѣненія этихъ трехъ основъ. Такъ напр. *мужество* или *храбрость* лишь въ болѣе поверхностной формѣ являетъ собой то возвышеніе надъ матеріальной природой, которое глубже выражается въ стыдѣ. Стыдъ возвышаетъ человѣка надъ родовымъ самосохраненіемъ, а мужество—надъ самосохраненіемъ личнымъ. Есть храбрость, лишенная нравственнаго значенія; это—присущій животнымъ хищническій инстинктъ, который можетъ перевѣшивать чувство самосохраненія: въ этомъ смыслѣ храбрость, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго со стыдомъ: послѣднее чувство неизвѣстно животнымъ. Но, какъ только мужество появляется въ мірѣ человѣческомъ и пріобрѣтаетъ нравственное значеніе, оно тотчасъ связывается съ корнемъ всякой нравственности—*стыдомъ*: неспособность духа возвышаться надъ инстинктомъ личнаго самосохраненія осуждается какъ нѣчто *постыдное*. Такъ же зависятъ отъ одной изъ трехъ нравственныхъ основъ и всѣ прочія человѣческія добродѣтели. Но всего важнѣе для Соловьева показать отношеніе къ этимъ основамъ самаго средоточія нравственной жизни—*совѣсти*.

Для него она—не болѣе и не менѣе какъ «развитіе стыда».—Послѣднее чувство первоначально имѣетъ собственно половой характеръ, но съ развитіемъ нравственной жизни, постепенно распространяется на другія области. Уже въ предѣлахъ нравственнаго отношенія человѣка къ самому себѣ или къ своей собственной природѣ чувство стыда «сохраняетъ свое формальное тождество независимо отъ того, противопоставляется ли оно инстинкту животнаго самосохраненія индивидуальнаго или же родового: малодушная привязанность къ смертной жизни такъ же *постыдна*, какъ и отдача себя половому влеченію». Въ другой болѣе сложной области отношеній къ ближнему и къ Богу нравственная самооцѣнка не можетъ оставаться на степени конкретнаго ощущенья. «Она неизбѣжно проходитъ черезъ среду отвлеченнаго сознанія, откуда и выходитъ въ новой формѣ *совѣсти*. Но

внутренняя сущность обоихъ явленій—несомнѣнно та же самая. Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не должно, это недостойно.* Совѣсть только даетъ аналитическое поясненіе къ тому, что уже заключалось раньше въ стыдѣ. Совѣсть, а черезъ нее косвенно, стало быть, и стыдъ, сообщаетъ нравственное значеніе всѣмъ нашимъ дѣйствіямъ; и такимъ образомъ стыдъ представляетъ собою тотъ первоначальный корень, изъ котораго выростаетъ *вся* нравственная жизнь какъ цѣлое [1])

Въ дополненіе къ вышеизложенному Соловьевъ даетъ подробный анализъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя въ древнія и новыя времена считались добродѣтелями; онъ пытается доказать, что ни одно изъ этихъ качествъ не заслуживаетъ названія добродѣтели *само по себѣ*. Каждое изъ нихъ только тогда по праву признается добродѣтелью, когда оно согласно съ тѣми предметными нормами должнаго отношенія, которыя выражаются въ стыдѣ, жалости и благоговѣніи.—Соловьевъ поясняетъ это на примѣрѣ такъ называемыхъ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей.

Прежде всего ясно, что *умѣренность* или воздержанность сама по себѣ не есть добродѣтель: нехорошо быть умѣреннымъ въ исканіи истины или воздержнымъ въ благожелательныхъ чувствахъ къ ближнимъ. Умѣренность или воздержность становится добродѣтелью лишь тогда, когда она отвращаетъ насъ отъ дѣяній постыдныхъ. Стало быть, умѣренность сама по себѣ не есть добродѣтель, а можетъ стать или не стать таковою, въ зависимости отъ должнаго или недолжнаго примѣненія къ тѣмъ или инымъ предметамъ; самую же норму должнаго она получаетъ отъ стыда.

Въ такомъ же условномъ смыслѣ является добродѣтелью и *мужество* или *храбрость:* она имѣетъ нравственную цѣну, когда она выражаетъ должное а именно, господственное и властное отношеніе разумнаго человѣческаго существа къ нисшей матеріальной природѣ, возвышеніе духа надъ животнымъ страхомъ. «Но самое *храброе* совершеніе безчинствъ, самое *смѣлое* нанесеніе обидъ и самое *безтрепетное* попираніе святыни не похваляются

[1]) 54--58.

какъ добродѣтели, равно какъ не вмѣняется въ постыдную трусость боязнь грѣха или страхъ Божій».

Не является самостоятельной добродѣтелью и *мудрость*, какъ способность понимать и примѣнять наилучшіе способы для достиженія намѣченныхъ цѣлей. Когда эта способность примѣняется къ *наилучшимъ* цѣлямъ, она является добродѣтелью; но есть и иная мудрость—та мудрость «змѣя», которая библейскимъ повѣствованіемъ признается за источникъ зла. «И въ повседневной жизни не признается добродѣтелью та житейская мудрость, которая не идетъ далѣе пониманія людскихъ слабостей и умѣнья устраивать личныя дѣла сообразно съ цѣлями эгоизма».

Значительно труднѣе задача Соловьева относительно справедливости, за которой онъ также не признаетъ значенія краеугольной добродѣтели. Онъ указываетъ, что это слово употребляется въ четырехъ различныхъ смыслахъ. Иногда говорятъ «справедливое мнѣніе», «справедливое разсужденіе». Тутъ понятіе справедливости приближается къ достовѣрности: оно—шире понятія добродѣтели и принадлежитъ болѣе къ теоретической, нежели къ нравственной философіи. Въ болѣе точномъ и опредѣленномъ смыслѣ справедливость выражаетъ основной принципъ альтруизма: послѣдній требуетъ, чтобы мы признавали равно за всѣми другими то право на жизнь и благополучіе, какое мы признаемъ за самими собою. По Соловьеву—и въ этомъ смыслѣ справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродѣтель, а только логическое объективное выраженіе того самаго нравственнаго начала, которое субъективно, или психологически выражается въ основномъ чувствѣ жалости (состраданія, симпатіи). Въ третьемъ смыслѣ подъ справедливостью иногда понимается низшая ступень альтруизма, которая заключается въ томъ, чтобы не наносить никому обидъ, причемъ справедливость въ этомъ смыслѣ обыкновенно противополагается милосердію, коего сущность выражается въ дѣятельной помощи ближнему. По Соловьеву и это различеніе не можетъ послужить основаніемъ для выдѣленія справедливости въ особую добродѣтель, «ибо никто не усмотритъ таковой въ человѣкѣ, который, не нанося ближнимъ прямыхъ обидъ насильственными дѣйствіями, рѣшительно отказывается помогать кому-бы то ни было, или облегчать чьи бы то ни было страданья»: вмѣсто особой добродѣтели тутъ есть лишь *меньшая степень* общей альтруистической добродѣтели (симпатическаго чувства).

Въ четвертомъ смыслѣ справедливое понимается какъ законное или легальное. Здѣсь Соловьеву уже нетрудно доказать отсутствіе какой-либо особой добродѣтели: для этого достаточно простой ссылки на смутность источника человѣческихъ законовъ и на несовпаденіе правды нравственной и правды юридической [1]).

Къ такому же результату приводитъ Соловьева анализъ такъ называемыхъ «богословскихъ» добродѣтелей патристической и схоластической этики,—вѣры, надежды и любви. Что не всякая вѣра есть добродѣтель, видно изъ того, что вѣра можетъ обращаться на предметы недостойные или недостойно относиться къ достойнымъ предметамъ («и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ»). Добродѣтелью можетъ почитаться только та вѣра въ Высшее Существо, которая относится къ нему со свободнымъ сыновнимъ благочестіемъ, иначе говоря,—та вѣра, которая совпадаетъ съ третьей первичной основой нравственности. Mutatis mutandis, всѣ тѣ же разсужденія примѣняются и къ *надеждѣ*.

Наконецъ, и *любовь* получаетъ нравственное значеніе «лишь въ зависимости отъ данныхъ предметныхъ опредѣленій,—отъ того, *что* мы любимъ. Есть любовь святая, но есть и любовь грѣховная, о которой говоритъ апостолъ—«не любите міра, ни всего, что въ мірѣ»: «не вмѣняется въ добродѣтель эгоистическая любовь къ себѣ и къ своему, также страстная любовь къ естественнымъ и противоестественнымъ удовольствіямъ, любовь къ напиткамъ, къ псовой охотѣ и конскимъ ристаніямъ. Заповѣдь любви заключаетъ въ себѣ одно отрицательное требованіе (не любить міра) и два положительныхъ: «*люби Бога всѣмъ сердцемъ своимъ* и *люби ближняго какъ самого себя*. Эти три требованія охватываютъ всѣ нравственныя отношенія человѣка ко всѣмъ тремъ сферамъ бытія,—къ міру нисшему, высшему и равному съ нимъ. Но это доказываетъ, что «заповѣдь любви не связана съ какою-нибудь отдѣльною добродѣтелью, а есть завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности» во всѣхъ трехъ сферахъ отношеній [2]).

---

[1]) 112—117.
[2]) 117—119.

## IV. Метафизика стыда, жалости и благоговѣнья.

Вопреки ученію Соловьева о независимости этики отъ метафизики, всѣ эти воззрѣнія становятся понятными лишь въ связи съ его метафизикою, въ особенности съ его ученіемъ о теогоническомъ процессѣ. Прежде всего нуждается въ объясненіи черта, которая всего больше бросается въ глаза—то совершенно исключительное значеніе, которое философъ придаетъ половому стыду, то центральное мѣсто, которое занимаетъ въ его ученіи это чувство. Онъ постоянно возвращается къ мысли, что корни нравственности «скрываются въ низшей сферѣ,—вся она выростаетъ изъ чувства стыда. Здѣсь и внутренняя сущность и реальное проявленіе и формальный принципъ или законъ нравственнаго порядка содержатся въ слитности, какъ растеніе въ зернѣ, и различаются только рефлексіей ума. Нераздѣльно въ чувствѣ стыда ощущается и само нравственное существо человѣка, отстаивающее свою цѣлость, и особый видъ ея въ данномъ отношеніи (цѣломудріе), и нравственный императивъ, запрещающій намъ уступать могучимъ покушеніямъ на нее со стороны низшей природы и укоряющій насъ за сдѣланныя уже уступки»[1]).

Здѣсь мы имѣемъ логическія послѣдствія тѣхъ воззрѣній, которыя выразились въ статьяхъ Соловьева о «Смыслѣ любви». Такія понятія, какъ «стыдъ» и «цѣломудріе» въ его этикѣ занимаютъ центральное мѣсто потому, что это—прежде всего—этика половой любви. Жизненный подвигъ человѣка—возстановленіе истинной, *цѣлостной* жизни—для автора «Оправданія Добра» есть по преимуществу подвигъ *цѣломудрія*. Для совершенія этого подвига необходимъ стыдъ, способность изо всей твари присущая одному человѣку; отсюда вытекаетъ у Соловьева опредѣленіе человѣка какъ «животнаго стыдящагося». Въ данномъ случаѣ для него прежде всего важно то, что служитъ предметомъ стыда. Человѣкъ «признаетъ для себя постыднымъ и, слѣдовательно, дурнымъ, недолжнымъ не какое-нибудь частное и случайное уклоненіе отъ какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органическій

[1]) 162.

міръ». Именно «тотъ фактъ, что человѣкъ прежде и больше всего стыдится самой сущности животной жизни, или главнаго и высшаго проявленія природнаго бытія, прямо показываетъ его какъ существо сверхживотное и сверхприродное. Такимъ образомъ въ *этомъ* стыдѣ человѣкъ становится человѣкомъ въ полномъ смыслѣ слова»[1]).

Стать «человѣкомъ въ полномъ смыслѣ слова» въ глазахъ Соловьева—значитъ осуществить мессіаническую задачу по отношенію къ нисшей твари, стать для нея избавителемъ и искупителемъ. Но мы уже знаемъ, что это спасительное для всего міра дѣло понимается философомъ какъ истинная половая любовь, рождающая цѣльнаго человѣка. Именно въ половой сферѣ долженъ произойти тотъ кризисъ, который навсегда освободитъ тварь отъ рабства тлѣнья.

«Сущность жизни, ея главное дѣло—для животныхъ—несомнѣнно заключается въ увѣковѣченіи черезъ воспроизведеніе въ новыхъ единицахъ той особенной формы органическаго бытія, которая представляется тѣмъ или другимъ животнымъ.—Это есть сущность жизни *для* нихъ, а не только въ нихъ, ибо первенствующая и единственная въ своемъ родѣ важность генитальнаго интереса внутренно ими переживается и ощущается, хотя конечно лишь невольно и безотчетно». Животныя забываютъ о пищѣ въ пору любовнаго влеченія и, если нужно, не задумываясь жертвуютъ потомству самою жизнью. «Здѣсь отдѣльное животное какъ бы признаетъ добросовѣстно, что его единичная жизнь сама по себѣ не важна, что дѣло не въ ней, а только въ сохраненіи даннаго типа органической жизни, передающагося черезъ безконечный рядъ исчезающихъ особей. Образъ безконечности, единственно доступный для животнаго. Но отсюда понятно огромное, основное значеніе генитальной области и для жизни человѣческой. Если человѣкъ по существу больше, чѣмъ животное, то его выдѣленіе изъ животнаго царства, его внутреннее самоопредѣленіе какъ человѣка должно начинаться именно въ этой источной области, въ этомъ средоточіи органическаго бытія. *Всякій другой пунктъ былъ бы сравнительно поверхностнымъ*»[2]) (курсивъ мой).

---

[1]) 153.

[2]) 152—153.

Въ половомъ влеченіи животное утверждаетъ себя какъ только конечное явленіе, средство, орудіе рода; и здѣсь же,—въ той же половой сферѣ—«человѣкъ сознаетъ недостаточность этой родовой безконечности, въ которой животное находитъ свое высшее. И на человѣка его родовая сущность предъявляетъ свои права и черезъ него она хочетъ увѣковѣчиваться; но его внутреннее существо отвѣчаетъ на такое требованіе: «я не то же, что ты, я сверхъ тебя, я *не родъ*, хотя *отъ рода*, я не genus, а genius».

Цѣль всего человѣчества—осуществить на землѣ ту истинную *вѣчную* жизнь, гдѣ индивидъ не гибнетъ жертвою рода: индивидъ какъ такой долженъ стать вѣчнымъ; но для этого долженъ быть упраздненъ законъ взаимнаго вымѣщенія поколѣній, законъ вѣчной смерти, который неразрывно связанъ съ закономъ естественнаго размноженія.

Есть и теперь избранные, исключительно одаренные люди, у которыхъ живая творческая сила не тратится вполнѣ на внѣшнее дѣло плотскаго размноженія, но идетъ еще и на внутреннее дѣло духовнаго творчества въ той или другой области. «Геніальный человѣкъ есть тотъ, который помимо жизни рода увѣковѣчиваетъ себя самого, и сохраняется въ общемъ потомствѣ, хотя бы не производилъ своего. Но такое увѣковѣченіе, если на немъ остановиться, какъ на окончательномъ, очевидно оказывается призрачнымъ, ибо совершается на той же почвѣ смѣняющихъ другъ друга и исчезающихъ поколѣній, такъ что ни тотъ, о которомъ помнятъ, ни тѣ, которые помнятъ, настоящею жизнью не обладаютъ. Значеніе геніальности въ общепринятомъ смыслѣ есть только *намекъ* на настоящее дѣло. Присущій намъ истинный genius, говорящій громче всего въ половомъ стыдѣ, не требуетъ отъ насъ высокихъ способностей къ искусствамъ и наукамъ, дающимъ славное имя въ потомствѣ. Но онъ требуетъ гораздо бо̀льшаго: какъ настоящій genius, т.-е. связанный съ цѣлымъ родомъ (genus), хотя и выше его стоящій, онъ обращается не къ однимъ только избранникамъ, а ко всѣмъ и каждому, всѣхъ и каждаго остерегая отъ всего этого процесса дурной безконечности, черезъ который земная природа вѣчно, но напрасно строитъ жизнь на мертвыхъ костяхъ»[1]).

[1]) 154—155.

Геній человѣчества стремится къ *возстановленію цѣльности* нашей природы: стыдъ или цѣломудріе противится смѣсительнымъ и раздробительнымъ стремленіямъ природы въ области жизни реальной или чувственной; онъ возстаетъ противъ того обманчиваго, *внѣшняго* соединенія половъ, которое сохраняетъ въ полной неприкосновенности внутреннее ихъ раздѣленіе. То же въ сущности дѣло совершается въ жизни человѣчества и другими нравственными влеченіями.—«Въ области жизни общественной уже размножившагося человѣка центробѣжная сила природы, проявляющаяся какъ *эгоизмъ каждаго и антагонизмъ всѣхъ*, вызываетъ противодѣйствіе той же цѣлости человѣка, выражающейся здѣсь какъ внутренняя солидарность извнѣ разрозненныхъ особей, психически ощущаемая въ чувствѣ *жалости*»[1]). Иначе говоря, стыдъ возстановляетъ цѣлостность во внутренней жизни индивида, гдѣ онъ побѣждаетъ внутреннее раздвоеніе духовнаго и тѣлеснаго; а жалость превращаетъ самое человѣческое общество въ *цѣлостный организмъ*, гдѣ каждый отдѣльный членъ живетъ общею жизнью со всѣми, болитъ ихъ муками и радуется ихъ радостями.

Центробѣжныя силы, стремящіяся разорвать цѣлость человѣка во всѣхъ сферахъ его бытія, потому самому возстаютъ и противъ связи его съ Абсолютнымъ. «Какъ существуетъ въ человѣкѣ естественный матеріализмъ, стремленіе рабски, съ пресмыкающимся наслажденіемъ отдаться слѣпымъ силамъ животности, какъ существуетъ въ немъ естественный эгоизмъ, стремленіе внутренно обособиться отъ всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого,—такъ существуетъ въ немъ и естественный атеизмъ,—практическій атеизмъ или гордое стремленіе отрѣшиться отъ абсолютнаго совершенства, поставить себя какъ безусловно независимое начало своей жизни». Третья основа нравственности, — благоговѣнье или благочестіе, — именно и имѣетъ задачей возстановленіе цѣлости человѣческой природы *черезъ соединеніе ея съ абсолютнымъ центромъ* вселенной[1]).

Такимъ образомъ, цѣломудріе, жалость и благочестіе, по Соловьеву—различныя ступени одного и того же нравственнаго на-

---

[1]) 160.
[2]) 160—161.

чала, которое въ зародышѣ цѣликомъ заключается въ стыдѣ. Это — одна и та же цѣлость человѣческаго существа, постепенно раскрывающаяся, при чемъ всякому осложненію центробѣжныхъ силъ, повреждающихъ цѣлость жизни, соотвѣтствуетъ и опредѣленное возвышеніе жизни нравственной. Такъ напр. противъ чисто плотскихъ, матеріальныхъ искушеній реагируетъ стыдъ; когда же плотскій инстинктъ превращается въ болѣе утонченную форму эгоизма, то соотвѣтственнымъ образомъ и стыдъ видоизмѣняется въ совѣсть. Далѣе, высшимъ искушеніямъ, направленнымъ противъ безусловнаго единства человѣческой жизни въ абсолютномъ центрѣ, противодѣйствуетъ страхъ Божій.

На высшей своей вершинѣ, какъ и въ корнѣ своемъ и основаніи, нравственность снова утверждается какъ одно цѣлое. Если мы *стыдимся* той плотской нашей жизни, коей естественное завершеніе—смерть и тлѣніе, если мы *жалѣемъ* себѣ подобныхъ, которые какъ и мы порабощены этимъ закономъ всеобщаго умиранья, то наша цѣль—добыть нетлѣніе и безсмертіе для всѣхъ. Очевидность говоритъ, что такая задача—выше силъ человѣческихъ. Слѣдовательно, для совершенія нашей цѣлости мы нуждаемся въ помощи свыше. Наша немощь есть аномалія, которая обусловливается нашимъ отдѣленіемъ отъ Бога. Черезъ возсоединеніе съ Нимъ мы насытимъ до конца цѣломудренную любовь нашу и жалость, добудемъ для себя и для всѣхъ безсмертную и нетлѣнную жизнь. «И стыдъ и совѣсть и страхъ Божій суть только отрицательныя выраженія для необходимыхъ условій столько же реальнаго, сколько и высокаго, богочеловѣческаго дѣла»[1]).

Нравственное добро во всѣхъ его видахъ есть способъ достиженія дѣйствительнаго блага или блаженства. Послѣднее неотдѣлимо отъ добра въ нравственномъ смыслѣ этого слова. Если въ нашемъ жизненномъ опытѣ добро не влечетъ за собою блаженства, это обусловливается тѣмъ, что наше добро еще неполно, несовершенно, нравственный законъ еще не выполненъ до конца. Нравственный законъ, совершенно осуществленный, неизбѣжно приводитъ и къ высшему благу или совершенному блаженству и, слѣдовательно, между эвдемонизмомъ и чистой нравственностью есть противорѣчіе только случайное, происходящее отъ

[1]) 162—165.

эмпирическаго несовершенства человѣческаго добра, или же отъ ложнаго пониманія какъ добра, такъ и блага[1]). Отсюда видно, что нравственность необходимо предполагаетъ существованіе Бога и безсмертіе души, но, по Соловьеву, это не есть требованіе чего-то другого, привходящаго къ нравственности, а есть собственная ея внутренняя основа. Въ отличіе отъ Канта онъ полагаетъ, что «Богъ и душа суть не постулаты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣйствительности»[2]).

## V. Безусловное начало нравственности.

Здѣсь мы убѣждаемся еще разъ, до какой степени этика Соловьева въ самомъ существѣ своемъ религіозна и метафизична: въ ней нѣтъ того нравственнаго понятія, которое бы не заключало въ себѣ метафизическаго содержанія. Метафизичны и религіозны прежде всего всѣ три основы нравственности.

Что такое чувство стыда, въ которомъ, по Соловьеву, выражается должное наше отношеніе къ матеріальной природѣ? Оно «есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ простое психическое явленіе: въ немъ самоочевиднымъ образомъ открывается нѣкоторая общая истина, именно,—что въ человѣкѣ есть духовное сверхматеріальное существо». Въ стыдѣ и въ основанной на немъ аскетической нравственности духовное начало является уже не какъ требованіе только, а какъ дѣйствительность: ибо въ воздержаніи своемъ отъ плотской жизни человѣкъ являетъ дѣйствительную *власть* духовнаго начала надъ міромъ тѣлеснымъ. Еслибы я былъ только матеріальной природой, я бы не могъ ея стыдиться и отвергаться: стало быть, въ стыдѣ мы имѣемъ свидѣтельство *о реальности* духовнаго міра.

*Въ жалости* Соловьевъ видитъ также выраженіе общей религіозной и метафизической истины, именно—«истины единосущія или реальной солидарности всѣхъ существъ». «Въ самомъ дѣлѣ, еслибы жизнь всѣхъ не была связана этимъ основнымъ единствомъ, еслибы они были чужды и внѣшни другъ другу, то одно

---

[1]) 165—167.
[2]) 173.

не могло бы ставить себя на мѣсто другого, переносять на себя чужія состоянія, или внутренно переживать ихъ вмѣстѣ съ другими, ибо сочувствіе есть дѣйствительное состояніе, а не воображаемое только, и не отвлеченная мысль». Какъ чувство стыда, не давая никакого отвлеченнаго теоретическаго понятія о духовномъ началѣ, доказываетъ, однако, съ несомнѣнностью существованіе этого начала, также и чувство жалости съ одной стороны не даетъ намъ опредѣленнаго понятія о метафизической сущности всемірнаго единства, а съ другой стороны—показываетъ «*на дѣлѣ* существованіе нѣкоторой коренной *доопытной* связи между отдѣльными особями, эмпирически разобщенными и однако все болѣе и болѣе объединяющимися въ той же эмпирической дѣйствительности».

Наконецъ, въ третьей основѣ нравственности, въ *благоговѣніи*, мы имѣемъ откровеніе самой *безусловной* истины: здѣсь намъ открывается «высшее и совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецѣло осуществленное, вѣчно сущее». Въ этомъ чувствѣ намъ дается не одна какая-либо сторона религіи, ни какая-либо частная религіозная идея, а самая сущность религіозной жизни. Здѣсь мы имѣемъ «радостное *ощущеніе*, что *есть* существо безконечно лучшее, чѣмъ мы сами, и что наша жизнь и судьба, какъ и все существующее, зависитъ именно отъ него,—не отъ чего-то безсмысленно рокового, а отъ дѣйствительнаго и совершеннаго Добра, *единаго, заключающаго въ себѣ все*».

Словомъ, въ нравственности мы имѣемъ реальныя переживанія дѣйствительности, противъ которыхъ безсильны всякія отвлеченныя разсужденія. Когда человѣкъ стыдится проявленій своей животной природы, ему невозможно доказывать, что онъ—только животное: ибо сверхживотная его сущность *переживается* имъ въ стыдѣ. Когда я реально ощущаю страданія ближняго въ чувствѣ жалости, никакія разсужденія не могутъ убѣдить меня, что ближній—только мое представленіе. Я *ощущаю другого* въ этомъ чувствѣ столь же реально и непосредственно какъ самого себя. Совершенно такъ же въ благоговѣніи мы *ощущаемъ* Божество, воспринимаемъ Его реальное присутствіе; и опять таки противъ этого непосредственнаго ощущенія безсильны всякіе доводы.— «Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее

во мнѣ живое чувство состраданья, само не живетъ и не страдаетъ, то еще менѣе возможно допустить, чтобы то высшее, что внушаетъ намъ благоговѣніе и наполняетъ нашу душу несказаннымъ блаженствомъ, вовсе не существовало. Мы не можемъ сомнѣваться въ дѣйствительности того, что на насъ ощутительно дѣйствуетъ, и чье дѣйствіе дано въ самомъ фактѣ нашего ощущенья». Не всѣ ощущаютъ Божество; но и это такъ же мало можетъ служить аргументомъ противъ Его существованія, какъ отсутствіе зрѣнія у слѣпорожденныхъ противъ существованія солнца. Ложныя ученія о Богѣ и ложныя о Немъ теоретическія представленія такъ же мало могутъ помѣшать людямъ *ощущать* Его реальное присутствіе, какъ ложныя астрономическія теоріи не могутъ помѣшать имъ ощущать солнце и другія свѣтила. Ибо «дѣйствительность божества не есть *выводъ* изъ религіознаго ощущенія, а *содержаніе* этого ощущенія,—*то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала—и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется Его самого не будетъ больше. Но оно *есть*, и значитъ есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ,—значитъ Онъ есть*»

Въ жизненномъ, дѣятельномъ утвержденіи Бога и заключается сущность нравственности. Добро или Богъ есть ея безусловное начало; задача человѣка заключается въ томъ, чтобы утвердить свое совершенное единство съ Нимъ.

Это единство съ Богомъ, которое воспринимается въ религіозномъ чувствѣ, никогда не переходитъ въ сознаніе простого безразличнаго тождества или сліянія. Въ этомъ чувствѣ Божество всегда воспринимается какъ отличное, отдѣльное и независимое отъ насъ. Наша связь съ Божествомъ въ религіи есть прежде всего—«связь сыновняя,—не солидарность равенства, а солидарность зависимости». Божество здѣсь полагается какъ полнота всѣхъ условій нашей жизни, полнота безусловнаго содержанія, къ которой мы—люди—ничего не можемъ привнести или прибавить. Мы можемъ его *только* усвоить: слѣдовательно, мы относимся къ Божеству какъ форма къ содержанію.

Въ религіозномъ чувствѣ,—этомъ живомъ ощущеніи дѣйствительности Божества—мы находимъ себя въ троякомъ къ Нему отношеніи. 1) Мы ощущаемъ свое отличіе отъ Него какъ полно-

ты совершенства,—а, стало быть, воспринимаемъ по контрасту наше собственное несовершенство, немощь, страданіе и зло. Иными словами, мы воспринимаемъ себя какъ *отрицательное другое,* какъ «прахъ земли» по сравненію съ Божествомъ. 2) Будучи соединеніемъ всякихъ несовершенствъ, мы, однако, сознаемъ истинное совершенство какъ *то что есть,* воображаемъ его въ себѣ и черезъ то сами становимся отображеніемъ или образомъ Божіимъ. 3) Воображая совершенство, мы неизбѣжно ставимъ его для себя идеаломъ и нормою, т.-е. не довольствуемся нашимъ состояніемъ, а хотимъ быть совершенными въ Богѣ и подобны Богу. Будучи отличны отъ Него въ дѣйствительности, мы уподобляемся Ему въ томъ, къ чему мы стремимся, т.-е. въ конечной цѣли нашего существованія. Въ итогѣ «полное религіозное отношеніе логически слагается изъ трехъ нравственныхъ категорій: 1) *несовершенства* (въ насъ), 2) *совершенства* (въ Богѣ) и 3) *совершенствованія* (или согласованія перваго со вторымъ), какъ нашей жизненной задачи».

По Соловьеву, такому логическому составу совершенно соотвѣтствуетъ психическая природа религіознаго отношенія. Благоговѣніе или благоговѣйная любовь къ Богу необходимо содержитъ въ себѣ *во-первыхъ* самоосужденіе, недовольство нашей наличною дѣйствительностью, *во-вторыхъ* положительное ощущеніе идеала какъ истинно сущаго и *въ-третьихъ*—стремленіе къ дѣйствительной перемѣнѣ себя и своей дѣйствительности въ смыслѣ приближенія къ высшему совершенству,—безъ этого стремленія религіозное чувство превращается въ отвлеченную мысль. Въ настоящемъ религіозномъ чувствѣ всѣ эти три момента соединены въ одно—и мучительное ощущеніе своей немощи и утвержденіе совершенства Безусловнаго, и духовный подъемъ къ нему, т.-е. начало соединенія съ нимъ—радость о Духѣ Святомъ.

Основнымъ для религіознаго чувства является требованіе *совершенства:* оно говоритъ человѣку, что онъ долженъ быть не только честнымъ, добронравнымъ и добродѣтельнымъ, но кромѣ того безболѣзненнымъ, безсмертнымъ и нетлѣннымъ, притомъ не въ отдѣльности отъ другихъ, а *вмѣстѣ со всѣми.* Такимъ образомъ въ повелѣніи «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни:* человѣкъ и цѣлое человѣчество должны стать совершенными *всею своею жизнью.*

Тѣмъ самымъ нравственная задача въ здѣшнемъ мірѣ опредѣляется какъ задача *историческаго дѣланія*. Необходимость послѣдняго отрицается «*отвлеченнымъ морализмомъ*», точнѣе говоря—ученіемъ Л. Н. Толстого. Соловьевъ полемизируетъ противъ него, не называя его.

Философъ показываетъ, что для *окончательнаго* оправданія добра недостаточно свѣта истины и чистой воли: *добро должно осуществиться во всемъ:* поэтому все историческое развитіе и не только человѣчества, но и физическаго міра должно быть понято какъ путь къ совершенству. Съ этой точки зрѣнія нравственное ученіе Соловьева связывается съ эволюціоннымъ міровоззрѣніемъ.—«Никто не станетъ доказывать, что моллюскъ или губка можетъ познавать истину и свободно согласовать свою волю съ абсолютнымъ добромъ. Значитъ, нужно было, чтобы вырабатывались въ мірѣ все болѣе и болѣе сложныя и утонченныя органическія формы, пока не создана такая форма, въ которой можетъ раскрыться сознаніе и желаніе совершенства. Но это сознаніе и желаніе есть только *возможность* совершенства, и, разъ человѣкъ сознаетъ и хочетъ того, чего не имѣетъ, то ясно, что это сознаніе и воля никакъ не могутъ быть *завершеніемъ*, —они только *начало* его жизни и дѣятельности». Какъ протоплазма не можетъ сразу породить изъ себя человѣка, хотя и содержитъ его въ себѣ потенціально, а приходитъ къ нему черезъ долгій эволюціонный процессъ, «точно также изъ безформенной толпы дикарей невозможно прямо родиться царству Божію, т.-е. совершенному образу человѣческаго и всемірнаго общенія жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общенія и заключалась уже въ чувствахъ и мысляхъ этихъ дикарей и варваровъ».

Человѣческое сознаніе для своего проявленія нуждается въ совершеннѣйшемъ изъ организмовъ. Совершенно такъ же и царство Божіе на землѣ можетъ явиться лишь въ сочетаніи съ совершеннѣйшей общественной организаціей, которая и вырабатывается исторіей человѣчества. Разница между процессомъ историческимъ и космическимъ заключается, однако, въ томъ, что первый совершается при возрастающемъ участіи сознательныхъ дѣятелей: его смыслъ заключается въ томъ что царствіе Божіе, которое составляетъ его конечную цѣль, можетъ открыться лишь въ человѣкѣ сознательномъ: человѣку надлежитъ быть въ немъ.

свободнымъ участникомъ, а не слѣпымъ орудіемъ. Поэтому и необходимо человѣчеству изъ звѣринаго, безформеннаго и разрозненнаго состоянія доработываться до опредѣленной организаціи и единства. Процессъ этотъ не кончился; а потому историческое дѣланіе столь же необходимо сегодня и завтра, какъ оно было необходимо вчера,—доколѣ не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія Царства Божія. «Историческій процессъ есть долгій и трудный *переходъ* отъ *звѣрочеловѣчества* къ *богочеловѣчеству*, и кто же станетъ серьезно утверждать, что послѣдній шагъ уже сдѣланъ, что образъ и подобіе звѣря внутренно упразднены въ человѣчествѣ и измѣнены образомъ и подобіемъ Божіимъ, что никакой исторической задачи, требующей организованнаго дѣйствія общественныхъ группъ, больше нѣтъ, и что намъ остается только признать этотъ фактъ, засвидѣтельствовать эту истину и затѣмъ успокоиться?» Въ отрицаніи историческихъ задачъ Соловьевъ видитъ основную нелѣпость толстовства,—той «распространенной нынѣ проповѣди общественнаго разложенія, и индивидуальнаго квіэтизма, которая выдаетъ себя за исповѣданіе безусловнаго нравственнаго начала». По Соловьеву, такое «исповѣданіе» есть простой и явный обманъ: ибо здѣсь безсиліе человѣка осуществить идеалъ всемірнаго совершенства выставляется какъ *ненужность* такого совершенства.

Въ дѣйствительности безусловное начало нравственности требуетъ отъ насъ, чтобы мы ко всему относились *по божьи*, на все смотрѣли съ точки зрѣнія всеединства какъ конечной цѣли всего совершающагося. Такъ понимаемое, безусловное начало нравственности выражается у Соловьева въ слѣдующей формулѣ.

«*Въ совѣршенномъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ*».

Этимъ безусловнымъ требованіемъ не только не упраздняются, но, наоборотъ, *утверждаются* и освящаются частныя требованія нравственности. Именно религіозное чувство, возвышенное до безусловнаго и всеобъемлющаго начала жизни, возводитъ затѣмъ на ту же высоту и два другія нравственныя чувства.

Жалость къ намъ подобнымъ получаетъ новое значеніе и смыслъ, когда мы видимъ въ нихъ образъ и подобіе Божіе. Тутъ мы мы признаемъ въ существѣ, которое мы жалѣемъ, безусловное достоинство, признаемъ, что оно является цѣлью для Бога, а тѣмъ болѣе должно быть цѣлью для насъ, уважаемъ его такъ, какъ Богъ его уважаетъ. Жалость, ставшая такимъ образомъ сознательною, тѣмъ самымъ усиливается и углубляется. Возвышается не только чувство, но и связанная съ нимъ *обязанность*.—Намъ уже недостаточно воздерживаться отъ чанесенія обидъ ближнему и оказывать ему помощь: мы должны способствовать его совершенствованію ради осуществленія въ немъ образа и подобія Божія. Ни одинъ человѣкъ въ *одиночку* не въ состояніи осуществить въ себѣ этотъ образъ. Отсюда Соловьевъ выводитъ обязанность человѣка принимать дѣятельное участіе въ тѣхъ собирательныхъ организаціяхъ (Церкви и государствѣ), черезъ которыя Провидѣніе создаетъ условія для осуществленія Царствія Божія.

Противъ анархическаго жизнепониманія Толстого, Соловьевъ подчеркиваетъ необходимость дѣятельнаго служенія государству: для него эта обязанность связывается съ тѣмъ же чувствомъ жалости, побуждающимъ къ помощи ближнему.—«Если я безъ всякаго умаленія, а напротивъ, съ прирощеніемъ своего нравственнаго достоинства пользуюсь матеріальной силой и движеніемъ своихъ рукъ, чтобы вытащить изъ воды утопающаго или дать пищу голодному, то почему пользованіе духовно-матеріальными силами государства для блага цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества есть умаленіе, а не прирощеніе нравственности?»

Съ точки зрѣнія безусловнаго нравственнаго начала получаетъ новое значеніе и стыдъ. На низшихъ ступеняхъ развитія это чувство охраняетъ преимущественно тѣлесное цѣломудріе. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ нравственныхъ отношеній человѣкъ начинаетъ болѣе многосторонне понимать свое достоинство: тутъ онъ стыдится не только всякихъ уступокъ нисшей матеріальной природѣ, но и всякихъ вообще нарушеній должнаго относительно человѣка и Бога. «Когда же связь человѣка съ божествомъ возвышается до абсолютнаго сознанія, то этимъ охраняющее человѣческую цѣлость чувство возводится на новую и окончательную ступень Здѣсь уже охраняется не относительное, а безусловное

достоинство человѣка—его идеальное совершенство, какъ долженствующее быть осуществленнымъ». Это уже прямое сознаніе *божественности* человѣка въ его призваніи: оно укоряетъ его уже не за грѣхъ только и зло, а за самое несовершенство; его прямое велѣніе,—«будьте совершенны какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ».

Соотвѣтственно съ этимъ и принципъ аскетической нравственности здѣсь получаетъ новое значеніе. «Тутъ уже мы воздерживаемся отъ плотскихъ грѣховъ не изъ инстинкта духовнаго самосохраненія и не для укрѣпленія своихъ внутреннихъ силъ, а ради самого нашего тѣла, какъ послѣдняго предѣла богочеловѣческаго процесса, какъ предназначеннаго жилища Духа Святого»[1]).

## VI. Цѣнность трехъ основъ нравственности.

Изъ всего «Оправданія Добра» самое сильное и самое цѣнное—тѣ два предисловія къ названному произведенію, гдѣ Соловьевъ доказываетъ существованіе положительнаго, добраго смысла жизни. Здѣсь есть нѣкоторые *частные* недостатки въ аргументаціи, на одинъ изъ коихъ мы указали; есть и нѣкоторая поспѣшность въ обобщеніяхъ: напр. Соловьевъ какъ будто исходитъ изъ того предположенія, что *всякое* самоубійство есть практическое отрицаніе добраго смысла жизни[2]); между тѣмъ, бываютъ случаи, когда къ самоубійству побуждаетъ не отрицаніе *общаго* добраго смысла жизни, а отчаяніе въ личной судьбѣ самоубійцы вслѣдствіе убѣжденія, что именно этотъ общій смыслъ, изобличая зло его жизни, дѣлаетъ неизбѣжнымъ его гибель (самоубійство Іуды Искаріота). Едвали, однако, эти недосмотры колеблютъ цѣнность основной мысли Соловьева.—Ему дѣйствительно удается доказать, что абсолютное Добро есть необходимое и неустранимое предположеніе *всякой жизни*. Жить—значитъ предполагать, что есть нѣчто безусловно цѣнное и дорогое, ради чего стоитъ жить. *Полная* утрата этой вѣры практически влечетъ за собою даже не самоубійство, а ту безпредѣльную и безграничную

---

[1]) 171—194.

[2]) См. выше, стр 61—63.

апатію, которая въ живомъ существѣ психически невозможна. Самоубійство всетаки предполагаетъ въ человѣкѣ желаніе, *тоску* по опредѣленному жизненному идеалу, слѣдовательно *требованіе* отъ жизни того или другого опредѣленнаго смысла. Чтобы перестать предъявлять къ жизни это требованіе, надо отрѣшиться отъ всякихъ желаній; но это значитъ—просто ли просто умереть естественною смертью.

Что абсолютное Добро есть то, чѣмъ мы живемъ, въ этомъ Соловьевъ безусловно правъ. Другой вопросъ, насколько удачны его попытки выяснить *понятіе* добра.

Прежде всего бросается въ глаза недостатокъ методологическій.—Ученіе о трехъ основныхъ данныхъ нравственности претендуетъ на опытное обоснованіе: въ дѣйствительности оно отъ начала и до конца утверждается на умозрѣніи, которое при этомъ во многомъ идетъ въ разрѣзъ съ опытомъ. Оставаясь на эмпирической точкѣ зрѣнія, Соловьевъ долженъ былъ бы, разумѣется, посчитаться не съ одной книгой Дарвина, а съ цѣлымъ рядомъ изслѣдованій по первобытной культурѣ. У Летурно, напримѣръ, мы находимъ богатые фактическія указанія на *безстыдство*, составляющее отличительную черту дикихъ народовъ. Ученье, которое *на основаніи опыта* утверждаетъ стыдъ какъ *первоначальное* данное нравственности и коренное отличіе человѣка отъ животнаго, должно было бы прежде всего посвятить этимъ указаніямъ сколько-нибудь обстоятельное *опытное* опроверженіе. На обязанности Соловьева лежало или выяснить ложность упомянутыхъ указаній или же доказать опять таки *опытнымъ* путемъ, что нравы дикихъ народовъ являются результатомъ вырожденія и, слѣдовательно, характеризуютъ собою не первоначальную эпоху существованія человѣческаго рода, а одну изъ позднѣйшихъ.

Совсѣмъ не то мы видимъ въ «Оправданіи Добра». Соловьевъ съ самаго начала убѣжденъ, что стыдъ свидѣтельствуетъ о присутствіи въ человѣкѣ «духа, который въ немъ стыдится его тѣлесной природы». Именно отсюда, а не изъ какихъ-либо опытныхъ данныхъ онъ заключаетъ, что въ безстыдствѣ выражается или утрата или недоразвитость духовнаго начала [1]). Такимъ обра-

[1]) 50.

зомъ, вмѣсто «опытнаго даннаго» тутъ исходной точкой служитъ на самомъ дѣлѣ чисто умозрительное предположеніе, *религіозная вѣра* въ безусловную противоположность между «высшимъ и нисшимъ» между человѣческимъ духомъ и матеріальной природой.

Умозрѣніе, выдающее себя за опытъ, тѣмъ самымъ неизбѣжно является безотчетнымъ и некритическимъ. Въ этомъ заключается существенный недостатокъ всего построенія «Оправданія Добра» какъ въ отдѣльныхъ его частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Претензія на «опытное обоснованіе» дѣлаетъ то, что Соловьевъ въ своемъ ученіи о первичныхъ данныхъ нравственности недостаточно строго относится къ умозрѣнію. А съ другой стороны безотчетно умозрительный характеръ всего произведенія часто влечетъ за собою недостаточно внимательное отношеніе къ опыту.

Прежде всего чувство стыда изображается у Соловьева не такимъ, какимъ оно дѣйствительно является въ опытѣ, а такимъ, какимъ оно *должно* быть съ точки зрѣнія *его* пониманія взаимныхъ отношеній духа и плоти. Мы видѣли, что, по Соловьеву, человѣкъ стыдится самаго акта естественнаго размноженія какъ такого. Самый *фактъ* такого размноженія ощущается нами какъ постыдный, несоотвѣтствующій человѣческому достоинству.

Уничтожающія возраженія противъ такого пониманія стыда мы находимъ уже у Чичерина: еслибы Соловьевъ былъ правъ, люди стыдились бы брачныхъ отношеній, стыдились бы имѣть дѣтей. Въ дѣйствительности, наоборотъ, какъ религіозное, такъ и нравственное сознаніе всюду утверждаютъ бракъ какъ должное: дѣти служатъ даже предметомъ гордости. Люди стыдятся не самаго факта половыхъ отношеній, а лишь обнаруженія ихъ передъ постороннимъ глазомъ [1]).

Существенныя затрудненія для разбираемаго ученія вытекаютъ изъ того исключительнаго значенія, которое оно придаетъ именно чувству *полового* стыда. По Соловьеву человѣкъ вообще не стыдится того, что онъ—существо матеріальное или тѣлесное:

---

[1]) См. сборникъ статей *Чичерина* «Вопросы Философіи», 233; ср. *Зарина*, Аскетизмъ по православно-христ. ученію, т. I, 356 и слѣд. (С.-Петербургъ, 1907). Въ своемъ отвѣтѣ Чичерину Соловьевъ обходитъ самую суть приведеннаго возраженія.

«только въ отношеніи того, въ чемъ мы уподобляемся самымъ близкимъ къ намъ существамъ изъ смежнаго съ нами царства природы—высшимъ животнымъ, является у насъ чувство стыда и внутренняго противоборства, показывающаго, что именно здѣсь, гдѣ мы существенно соприкасаемся съ матеріальною жизнью міра, гдѣ мы *можемъ* дѣйствительно слиться съ нею,—здѣсь мы и должны оторваться отъ нея и подняться надъ нею» [1]).

Мы уподобляемся высшимъ животнымъ не только въ отношеніи способа размноженія, но и въ отношеніи способа питанія. Злоупотребленія ѣдою въ такой же степени грозятъ человѣку впаденіемъ въ скотское состояніе, какъ и злоупотребленія половыми отношеніями. Поэтому, еслибы Соловьевъ былъ правъ, еслибы человѣкъ стыдился своей животности вообще, чувство стыда распространялось бы и на ѣду. Въ дѣйствительности мы не видимъ ничего подобнаго: когда человѣкъ ѣстъ и пьетъ, онъ не прячется отъ другихъ: напротивъ, «онъ созываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ». Человѣкъ ищетъ уединенія не тогда, когда онъ ѣстъ, а когда онъ освобождается отъ пищи: но опять таки и здѣсь стыдъ передъ *обнаруженіемъ* животной функціи не доказываетъ, чтобы человѣкъ разсматривалъ ее саму по себѣ какъ что-либо не должное [2]).

Вообще стыдъ относится лишь къ *нѣкоторымъ* животнымъ функціямъ и, слѣдовательно, не выражаетъ собою отдѣленія человѣка отъ животной природы *по всей линіи*. При этомъ нельзя сказать и того, чтобы собственно *половой* стыдъ былъ лишенъ всякаго утилитарнаго біологическаго значенія. Аргументы, приводимые самимъ Соловьевымъ, тутъ могутъ быть обращены въ свидѣтельство противъ него; въ особенности—тотъ фактъ, что половой стыдъ всего сильнѣе у дѣвъ и юношей. «Злоупотребленія всего опаснѣе именно въ молодыхъ лѣтахъ, когда половыя чувства только что пробуждаются, а разумъ и воля еще не-

---

[1]) 62.

[2]) Чичеринъ, цит. статья, 234 Въ своихъ возраженіяхъ Чичерину Соловьевъ доказываетъ, что нормальный человѣкъ стыдится *обжорства* (657—658). Между тѣмъ, еслибы было вѣрно его ученіе, что предметомъ стыда служитъ то, въ чемъ мы уподобляемся животнымъ, человѣкъ стыдился бы не излишествъ въ животной функціи ѣды, а *самой* этой функціи.

достаточно развиты, чтобы дать имъ должное направленіе. Именно тутъ инстинктъ замѣняетъ недостатокъ знанія и опыта». Въ смыслѣ же соціальномъ полезность стыда выражается въ томъ, что онъ предохраняетъ человѣка отъ чужой похоти и отъ безпорядочныхъ смѣшеній. Чувство стыда «побуждаетъ человѣка прикрывать свое тѣло, которому природа отказала даже въ покрывающей животныхъ шерсти и совершать должное втайнѣ, для того, чтобы не подать поводъ къ недолжному»[1]).

Вообще то *центральное* значеніе, которое, по Соловьеву, принадлежитъ половому стыду въ нравственной области, лишено надлежащей опоры въ фактахъ. Попытка философа свести къ этомъ чувству рядъ другихъ нравственныхъ побужденій и показать, что оно въ зернѣ заключаетъ въ себѣ *всю* нравственность, представляетъ собою явную натяжку. Очевидно, напримѣръ, что разсужденія Соловьева о храбрости или мужествѣ не доказываютъ, что эти добродѣтели суть *видоизмѣненія* полового стыда. Изъ того, что недостатокъ мужества чувствуется человѣкомъ какъ нѣчто *постыдное*, слѣдуетъ какъ разъ обратное, что стыдъ вообще не сводится къ отвращенію отъ половой функціи, а имѣетъ болѣе широкое значеніе: это чувство вообще оберегаетъ достоинство личности противъ порабощенія внѣшними силами; съ этой точки зрѣнія приходится прійти къ тому заключенію, что половая стыдливость—не болѣе какъ частная форма, *одинъ изъ видовъ* стыда. И это — тѣмъ болѣе, что, вопреки Соловьеву, стыдъ охраняетъ достоинство человѣка по отношенію не только къ нисшимъ но и къ равнымъ ему существамъ. Не только зависимость отъ внѣшней природы, но и рабское отношеніе къ себѣ подобнымъ, *хамское поведеніе вообще*, чувствуется людьми какъ постыдное. Постыдна не только трусость передъ физической опасностью, но и трусливое отношеніе къ начальству, къ товарищамъ, къ общественному мнѣнію; постыдны вообще всѣ тѣ поступки, гдѣ человѣкъ обнаруживаетъ недостатокъ уваженія къ самому себѣ, гдѣ онъ унижается,—все равно передъ нисшимъ міромъ или передъ подобными себѣ людьми. Униженіе передъ начальствомъ и передъ товарищами, очевидно, не имѣютъ ничего общаго съ половыми злоупотребле-

[1]) Чичеринъ, цит. статья 235—236.

ніями, а потому распространеніе стыда на эти явленія не можетъ быть объяснено даже отдаленной аналогіей со стыдомъ половымъ.

Наиболѣе слабою должна быть признана, разумѣется, попытка Соловьева объяснить самую совѣсть какъ «развитіе стыда». Тутъ поражаетъ полное отсутствіе доказательствъ, ибо нельзя же въ самомъ дѣлѣ разсматривать какъ доказательство двукратную ссылку на человѣческій языкъ, который нерѣдко употребляетъ выраженіе — «стыдно» и «совѣстно» какъ равнозначущія.

Говорить о тожествѣ стыда и совѣсти какъ объ истинѣ самоочевидной не слѣдовало бы прежде всего потому, что стыдъ есть всецѣло *аффектъ*, *чувство*, тогда какъ въ совѣсти чувство стыда какъ и чувство вообще—не болѣе какъ сопровождающее, которое можетъ быть, а можетъ и не быть; это—не болѣе какъ послѣдствіе и симптомъ, который нерѣдко принимается людьми за корень и основаніе нравственнаго отношенія. Въ языкѣ, отождествляющемъ стыдъ и совѣсть, отразилось именно это заблужденіе примитивнаго ума, который плохо разбирается въ сложныхъ явленіяхъ.

Въ дѣйствительности совѣсть есть самоопредѣленіе разума, его *судъ* о человѣческихъ отношеніяхъ вообще, независимо отъ того, какія *чувства* вызываются въ насъ этими отношеніями. Разумѣется, въ рядѣ случаевъ, совѣсть *вызываетъ въ человѣкѣ стыдъ*, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда *самъ онъ* совершилъ какой-либо поступокъ, противный совѣсти. Но въ цѣломъ рядѣ другихъ случаевъ совѣсть стыда не вызываетъ: таковы напр. тѣ случаи, когда она судитъ о поступкахъ другихъ людей и въ особенности о поступкахъ, никѣмъ не совершенныхъ, а только возможныхъ или рѣшаетъ общіе принципіальные вопросы о спорныхъ человѣческихъ отношеніяхъ. Когда въ качествѣ гражданскаго или третейскаго судьи человѣкъ по совѣсти присуждаетъ спорную вещь одной изъ тяжущихся сторонъ, изъ коихъ каждая убѣждена въ своемъ правѣ, онъ можетъ при этомъ и не испытывать какого либо стыда ни за нихъ, ни тѣмъ болѣе и за самого себя. Не испытываетъ стыда и законодатель, когда онъ *по совѣсти* разрѣшаетъ какой-либо сложный общественный и вмѣстѣ нравственный вопросъ, напр. вопросъ объ образѣ правленія, о той или другой формѣ избирательнаго права и т. п. Нерѣдко между стыдомъ и совѣстью существуетъ даже прямой

антагонизмъ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда хорошему поступку препятствуетъ ложный стыдъ. Такъ напр. часто бываетъ нужно отрѣшиться отъ ложнаго стыда, чтобы принести покаяніе. Когда вопреки стыду оно приносится, этимъ доказывается независимость совѣсти отъ стыда какъ и отъ всякаго аффекта. Утверждать что совѣсть есть «развитіе» стыда, значитъ цѣликомъ сводить къ чувству весь практическій разумъ съ его нормами всеобщими и безусловными. Все вообще ученіе Соловьева о стыдѣ, помимо другихъ недостатковъ, грѣшитъ несомнѣннымъ преувеличеніемъ эмпирическаго элемента нравственности.

Не менѣе серьезныя возраженія вызываетъ его пониманіе второго первичнаго элемента нравственности—«жалости». Читатель помнитъ, что въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ сводилъ къ жалости весь эмпирическій элементъ нравственности. Въ «Оправданіи Добра» онъ самъ указываетъ на ошибочность этой точки зрѣнія и отводитъ жалости болѣе тѣсныя границы.—«Несомнѣнно», говоритъ онъ, «что жалость или состраданіе есть дѣйствительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауера состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ это чувство *единственною* основою *всей* нравственности. На самомъ дѣлѣ оно есть лишь одна изъ трехъ основъ нравственности, имѣющая опредѣленную область примѣненія, именно опредѣляющая наше должное отношеніе къ другимъ существамъ нашего міра». По объясненію Соловьева «жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма*, но альтруизмъ и нравственность — не одно и то же: онъ есть только часть нравственности»[1]).

Нетрудно убѣдиться, что разбираемое ученіе не выдерживаетъ критики и при такомъ исправленіи. Прежде всего несостоятельно отождествленіе жалости съ альтруизмомъ; совершенно несправедливо утвержденіе, будто жалость составляетъ «этическій корень» отношенія человѣка «къ другимъ человѣческимъ и вообще живымъ существамъ ему подобнымъ»[2]). Съ точки зрѣнія самого Соловьева альтруизмъ, казалось бы, долженъ разсматриваться какъ *вѣчная норма* долженствованія; между

[1]) 88.
[2]) 51.

тѣмъ, какъ жалость есть лишь *временное* отношеніе къ существамъ страждущимъ и грѣшнымъ. Проводимое Соловьевымъ отождествленіе между словами «жалѣть» и «любить» несостоятельно потому, что любовь возможна къ существамъ, безконечно возвышающимся надъ грѣхомъ и страданіемъ: любить можно и Бога и безгрѣшныхъ духовъ; поэтому-то любовь выражаетъ собою вѣчное идеальное отношеніе существъ въ Безусловномъ. Между тѣмъ жалость есть лишь временное явленіе альтруизма въ здѣшнемъ мірѣ, которое должно исчезнуть, какъ только не будетъ больше на свѣтѣ существъ достойныхъ жалости. *Этическимъ корнемъ* нравственныхъ отношеній къ подобнымъ намъ существамъ не можетъ быть чисто временное къ нимъ чувство, обусловленное грѣховнымъ ихъ состояніемъ. Корень нравственныхъ отношеній, очевидно, долженъ лежать въ чемъ-либо *сверхвременномъ*, вѣчномъ. Заблужденіе Соловьева тутъ тѣмъ болѣе непонятно, что жалость можетъ быть безъ всякихъ затрудненій понята, какъ частное и временное явленіе любви.

Указанный недостатокъ усугубляется тѣмъ, что у Соловьева жалость все время смѣшивается съ состраданіемъ. Любить, жалѣть и сострадать для него—одно и тоже: между тѣмъ, какъ уже было показано выше, при разборѣ «Критики отвлеченныхъ началъ», мы имѣемъ въ данномъ случаѣ три совершенно различныя понятія: бываетъ жалость противная любви, напр. жалость балующей матери или та жалость св. Петра, которая заслужила гнѣвную отповѣдь Спасителя: «отойди отъ Меня, сатана», съ другой стороны истинная любовь нерѣдко требуетъ, чтобы мы подавляли въ себѣ жалость, напр. въ тѣхъ случаяхъ, когда требуется причинить больному спасительное для него страданіе или подвергнуть кого-либо наказанію въ цѣляхъ исправленія; наконецъ, какъ уже было выяснено раньше, въ подобныхъ случаяхъ видъ чужого страданія можетъ и не вызывать въ насъ жалости; наоборотъ, очень часто жалость можетъ возникать при видѣ чьего-либо пошлаго или порочнаго счастья.

Всего слабѣе доводы, которыми Соловьевъ пытается доказать безотносительную цѣнность тѣхъ нравственныхъ чувствъ, которыя онъ считаетъ основными. Сопоставленіе стыда, жалости и благоговѣнія съ другими нравственными чувствами и добродѣтелями въ данномъ случаѣ совершенно не доказываетъ того,

что ему нужно доказать. Главный его аргументъ сводится къ тому, что всѣ прочія нравственныя чувства и качества имѣютъ лишь относительное значеніе и цѣнность, т.-е. могутъ быть хороши или дурны, смотря по тому, къ какому предмету они относятся и какою нормою опредѣляются. Но совершенно тѣмъ же способомъ можно доказать относительное значеніе трехъ нравственныхъ основъ Соловьева. Совершенно такъ же, какъ и умѣренность, стыдъ можетъ быть хорошъ или дуренъ, ибо наряду со стыдомъ истиннымъ бываетъ стыдъ ложный. Изъ тщеславія люди нерѣдко стыдятся бѣдности или незнатнаго происхожденія: школьники, которые считаютъ похвальнымъ обманывать своихъ учителей, нерѣдко стыдятся честности; участники кутящей компаніи зачастую стыдятся трезвости и даже цѣломудрія; еще чаще люди вѣрующіе стыдятся своихъ религіозныхъ убѣжденій. Ясно, что стыдъ, смотря по тому, къ чему онъ относится, можетъ быть и добродѣтелью и порокомъ. Тоже самое нетрудно доказать относительно жалости и благоговѣнія. Случаи безнравственнаго состраданія и безнравственной жалости уже были мною приведены выше. Нѣтъ надобности доказывать, что и благоговѣнье можетъ относиться къ предметамъ недостойнымъ; въ этомъ случаѣ, разумѣется, и оно должно быть признаваемо порокомъ, а не добродѣтелью.

Придавать безусловное значеніе величинамъ относительнымъ—значитъ закрывать глаза на дѣйствительно безусловное. Это мы и видимъ въ «Оправданіи Добра». Мнимыя основы нравственности—стыдъ, жалость и благоговѣніе—для философа заслонили собою безусловное ея основаніе. Въ своемъ исканіи такихъ чувствъ и качествъ, которыя были бы нравственными сами по себѣ, Соловьевъ здѣсь забылъ, что нѣтъ такихъ чувствъ и качествъ, которыя могли бы имѣть нравственное значеніе независимо отъ своего предмета, и это прежде всего—съ точки зрѣнія самого Соловьева.

Его нравственное ученіе хочетъ быть *этикой всеединаго*. Съ этой точки зрѣнія, казалось бы, вся нравственность должна быть понимаема какъ утвержденіе и осуществленіе всеединства въ жизни человѣка и природы. Но, если такъ, то всякое человѣческое чувство и качество должно получить свое достоинство отъ Всеединаго или Безусловнаго. Всѣ эти чувства и качества

хороши, поскольку они дѣятельно утверждаютъ Безусловное и дурны, поскольку они его отрицаютъ. При этихъ условіяхъ хорошъ не всякій стыдъ, а только тотъ, который исходитъ изъ любви къ Всеединому и утверждаетъ *безусловное* значеніе человѣка въ немъ; хороша не всякая жалость, а только та, которая сокрушается о несоотвѣтствіи своего предмета—даннаго конкретнаго существа съ его первообразомъ въ Безусловномъ; наконецъ, хорошо не всякое благоговѣніе, а только то, которое прямо или косвенно относится ко Всеединому или Безусловному.

Отсюда ясно, что въ стыдѣ, жалости и благочестіи мы имѣемъ не «первоначальныя данныя» нравственности, а начала производныя. Нетрудно убѣдиться, что всѣ эти три чувства получаютъ свое нравственное значеніе отъ одного первоначальнаго даннаго, отъ одного общаго начала, которое и заключаетъ въ себѣ корень всей нравственности; это — *любовь къ Безусловному*, коротко говоря,—*просто любовь* въ христіанскомъ значеніи этого слова.

Съ христіанской точки зрѣнія самъ Богъ есть любовь. И въ этикѣ Всеединаго, которая хочетъ быть прежде всего христіанскою, любовь должна занимать центральное мѣсто. Всякое объясненіе нравственныхъ чувствъ и отношеній здѣсь должно исходить изъ любви и къ ней возвращаться. Этика, которая признаетъ своимъ идеаломъ жизнь безусловно цѣлостную, должна утверждать—какъ основной принципъ свой—любовь къ всеединому или всецѣлому: она должна относить всякое существо къ этому его метафизическому средоточію, утверждать любовь, какъ связь всѣхъ существъ, долженствующую явиться во всемъ.

Не странно ли при этихъ условіяхъ что въ «Оправданіи Добра» ученіе о любви занимаетъ всего одну, притомъ незначительную страницу? Дѣло, разумѣется, не въ количествѣ, а въ *качествѣ* того, что говорится здѣсь Соловьевымъ о любви.—Онъ разсматриваетъ ее сквозь призму стыда, жалости и благочестія и въ этомъ именно смыслѣ видитъ въ ней «завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности въ трехъ необходимыхъ сферахъ отношеній: къ нисшему, высшему и однородному бытію» [1]).

Нужно ли говорить о томъ, до какой степени пониманіе

[1]) 118—119.

любви въ христіанскомъ смыслѣ этимъ съуживается? Ея требованія касательно отношеній человѣка къ нисшему міру, очевидно, не исчерпываются однимъ стыдомъ. Стыдъ во всякомъ случаѣ можетъ относиться лишь къ временному, несовершенному и грѣховному состоянію нисшей природы. Любовь требуетъ отъ насъ не одного *стыда* по отношенію къ нисшей твари: мы должны стремиться къ ея прославленію и одухотворенію; самъ же Соловьевъ говоритъ объ *обязанности* человѣка освободить ее отъ рабства тлѣнія. Очевидно, что эта любовь къ прославленному образу твари не укладывается въ тѣсныя рамки соловьевскихъ «трехъ основъ». «Стыдъ» оказывается для нея прокрустовымъ ложемъ. Такимъ же прокрустовымъ ложемъ для любви къ ближнему оказывается и жалость. По Соловьеву «любовь къ ближнимъ опредѣляется жалостью» [1]). Но, спрашивается, могу ли я жалѣть пророковъ и апостоловъ? Могу ли я жалѣть вообще сыновъ царствія Божія, — спасителей и освободителей всей твари, живыхъ членовъ тѣла Христова! Не ясно ли, что жалость относится лишь къ одной, притомъ временной сторонѣ человѣческаго существа,—къ сторонѣ страждущей, грѣховной, — между тѣмъ какъ любовь къ ближнему объемлетъ *всего* человѣка! Неравенство между любовью и жалостью явствуетъ хотя бы изъ того, что только первая, но отнюдь не послѣдняя можетъ относиться къ образу Божію въ человѣкѣ.

Также и любовь къ Богу не исчерпывается однимъ благоговѣніемъ уже потому, что она объемлетъ въ себѣ всяческую вообще истинную любовь, слѣдовательно, и любовь къ ближнему и къ твари. Въ Евангеліи говорится, что всякое доброе дѣло, которое мы дѣлаемъ для ближняго,—посѣщеніе больныхъ и страждущихъ, помощь бѣднымъ и т. п.—дѣлается *ради самого Христа*. Если такимъ образомъ любовь къ Богу проявляется и во влеченіи къ страждущему ближнему, не ясно ли, что она шире и больше, нежели благоговѣніе?

Точка зрѣнія «Оправданія Добра» изобличается въ несостоятельности основными началами философіи самаго Соловьева: она представляетъ собою несомнѣнное отъ нихъ отступленіе. Спрашивается, какъ оно могло произойти незамѣтно для самого

[1]) Тамъ же, 119.

философа? Въ чемъ заключается причина этого *безотчетнаго* уклоненія въ сторону? Тутъ мы имѣемъ одну изъ интереснѣйшихъ психологическихъ загадокъ творчества Соловьева. Къ счастью у насъ нѣтъ недостатка въ данныхъ для ея разрѣшенія.

Мы уже видѣли, что полнота *вѣчной* сущности любви заслоняется для Соловьева частными и притомъ *временными* ея проявленіями. Его мысль, очевидно, отягощена какою-то тяжестью, которая задерживаетъ ея полетъ. На основаніи всего вышеизложеннаго намъ нетрудно опредѣлить, изъ какихъ элементовъ слагается этотъ грузъ. Это—*земная* любовь философа, которая, какъ мы знаемъ, находится въ двоякомъ отношеніи къ его небесной любви. Она одновременно и возбуждаетъ ее и борется съ нею, а порою закрываетъ ее обольстительнымъ и яркимъ, но обманчивымъ романтическимъ покровомъ.

Мы уже видѣли, что «Оправданіе Добра» есть прежде всего *эротическая* этика: здѣсь романтика любви половой частью сочетается съ этикой любви христіанской, частью же становится на ея мѣсто и мѣстами оттѣсняетъ ее на второй планъ. Въ этомъ заключается главная причина, почему половой стыдъ представляется Соловьеву первоначальной формой *всей* нравственности, не исключая и совѣсти. Переоцѣнка полового стыда въ «Оправданіи Добра» есть необходимое послѣдствіе той переоцѣнки половой любви, которая составляетъ характерную особенность второго періода творчества Соловьева. Читатель помнитъ, что въ половой любви философъ видитъ важнѣйшее *дѣло* человѣка, отъ котораго зависитъ спасеніе не только человѣчества, но и *всей твари*. Половое воздержаніе, которое составляетъ необходимое условіе осуществленія истиннаго цѣлостнаго человѣка—андрогина—подготовляетъ тотъ космическій переворотъ, который превратитъ вселенную въ Царствіе Божіе. Неудивительно, что въ такомъ жизнепониманіи половой стыдъ занимаетъ центральное мѣсто и олицетворяетъ собою «истинный геній человѣка». Ему поручена высшая теургическая задача, та самая, которая должна вознести человѣка надъ ангелами. Понятно съ другой стороны, что подобное преувеличеніе значенія стыда влечетъ за собою какъ неизбѣжное послѣдствіе его извращеніе. Въ «Оправданіи Добра» половой стыдъ выходитъ изъ своихъ естественныхъ границъ и захватываетъ непринадлежащую ему

область. Изъ здоровой реакціи нравственнаго чувства противъ животной безмѣрности полового влеченія онъ превращается въ болѣзненное отвращеніе къ естественному половому акту какъ такому. Вмѣсто того, чтобы остерегать человѣка отъ разврата, стыдъ, такъ понимаемый, упраздняетъ или, еще хуже того, въ корнѣ извращаетъ всякое половое соединеніе и самый бракъ. Ясное дѣло, что въ данномъ случаѣ «Оправданіе Добра» принимаетъ болѣзнь за здоровье.

Такая же переоцѣнка временнаго чувствуется и въ отождествленіи любви къ себѣ подобнымъ съ «жалостью». Уже при разборѣ «Критики отвлеченныхъ началъ» я указывалъ что здѣсь въ философіи Соловьева сказалось сильное вліяніе Шопенгауера. У послѣдняго отождествленіе жалости съ нравственностью вообще неразрывно связано съ *имманентизмомъ* его міросозерцанія. Шопенгауеръ утверждаетъ призрачность счастья и реальность одного страданія, потому что онъ не признаетъ ничего запредѣльнаго: лежащій во злѣ міръ для него—единственный міръ. Поэтому единственная *реальная* форма сочувствія къ этому міру заключается *въ состраданіи* или *жалости*.

Соловьевъ, съ своей точки зрѣнія, казалось бы, долженъ былъ бы утверждать иную форму любящаго отношенія къ человѣку и міру. Ибо для него умопостигаемая сущность міра—не безумная злая воля, а «Софія»—Премудрость Божія. Съ точки зрѣнія «Софіи» любовь къ себѣ подобнымъ должна быть прежде всего свѣтлою и радостною: ибо она заранѣе видитъ міръ преображеннымъ и просвѣтленнымъ. Если вмѣсто того, въ «Оправданіи Добра» любовь къ себѣ подобнымъ отождествляется съ «жалостью», т.-е. съ чувствомъ въ концѣ концовъ скорбнымъ, это значитъ что въ томъ настроеніи, въ которомъ было написано это произведеніе, любовь къ людямъ не связывается съ свѣтлымъ обликомъ «Софіи». Уступка Шопенгауеру—въ данномъ случаѣ—уступка имманентизму. Въ опредѣленіи отношеній къ подобнымъ намъ живымъ существамъ, въ «Оправданіи Добра» замѣчается такое же преувеличеніе здѣшняго, какъ и въ ученіи объ отношеніи человѣка къ нисшей природѣ.

И тутъ сказалось все то же эротическое увлеченіе. Въ воображеніи Соловьева половая любовь поглотила весь свѣтъ и радость жизни, взяла для себя одной всѣ яркія радужныя краски; и

именно потому любовь къ ближнему превратилась въ скорбное и одноцвѣтное чувство жалости. Мы уже имѣли доказательства того, что переоцѣнка половой любви у Соловьева связывается съ умаленіемъ значенія другихъ человѣческихъ чувствъ: такъ напр. достаточно вспомнить, что въ статьѣ «Смыслъ любви» дружба у него получаетъ характерное наименованіе «противоестественнаго суррогата половой любви». Такому же низведенію подверглась и любовь къ ближнему; она также *поблекла по контрасту*. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы помнимъ,—по Соловьеву, мистическое прозрѣніе въ вѣчный образъ Божій въ человѣкѣ, индивидуализація въ немъ всеединства или «Софіи» составляетъ свойство одной половой любви въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ. Если мы доведемъ эту мысль до конца, то мы поймемъ, почему любовь къ ближнему въ «Оправданіи Добра» превращается въ жалость: ей недостаетъ именно того вдохновеннаго подъема въ грядущее царство свѣта, которое составляетъ радость всѣхъ радостей. Въ эпоху написанія «Оправданія Добра» Соловьевъ слишкомъ исключительно воспринималъ и созерцалъ «Софію» сквозь призму любви половой: именно потому онъ не въ достаточной степени чувствовалъ ее въ любви къ ближнему.

По той же причинѣ и любовь къ Богу получаетъ у него неизбѣжно одностороннее, слишкомъ узкое опредѣленіе. Любовь къ Богу несомнѣнно заключаетъ въ себѣ и благоговѣніе и сыновнее отношеніе къ высшему; но съ другой стороны она этимъ не исчерпывается: она шире и больше всякихъ частныхъ опредѣленій; она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и всеохватывающая *любовь ко всему*, все сводящая къ единству и *совершенное дружество*, согласно изреченію Христа, призвавшаго апостоловъ быть ему друзьями, а не рабами.

Всякое преувеличеніе земныхъ, относительныхъ цѣнностей совершается неизбѣжно за счетъ цѣнности всеединой и безусловной. Въ этомъ направленіи вліяетъ не одна переоцѣнка половой любви, но и всякая земная утопія. Въ послѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, какъ отразились въ «Оправданіи Добра» соціальныя утопіи Соловьева.

# ГЛАВА XX.

## Оправданіе Добра (продолженіе). Объективная этика.

### I. Эволюціонизмъ и христіанство въ Оправданіи Добра.

Въ «Оправданіи Добра», какъ и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» этика субъективная восполняется этикой объективной. Не довольствуясь изслѣдованіемъ внутреннихъ, субъективныхъ основаній нравственной дѣятельности, Соловьевъ разсматриваетъ эту послѣднюю также со стороны ея осуществленія въ предметѣ дѣйствія.

Тутъ основныя начала христіанской этики вступаютъ у него въ сочетаніе съ основными принципами современнаго эволюціоннаго ученія. Онъ пытается понять осуществленіе добра въ мірѣ какъ *внутреннее содержаніе процесса міровой эволюціи*. Въ этикѣ Соловьева эта попытка представляетъ собою не какой-либо случайный придатокъ, а необходимую часть, органически связанную съ цѣлымъ. Вся нравственность превращается въ иллюзію, если нѣтъ убѣжденія въ томъ, что добро дѣйствительно осуществляется въ мірѣ. Чтобы Добро воодушевляло насъ къ дѣйствію и служило для нашего поведенія безусловной нормой, мы должны быть твердо увѣрены не только въ его осуществимости, но и въ его грядущемъ торжествѣ. Но это значитъ предполагать, что самый міровой процессъ ведетъ къ Добру или, говоря иначе,—міровой процессъ есть процессъ постепеннаго совершенствованія.

Вѣрить въ Добро для Соловьева—значитъ видѣть нравствен-

ный смыслъ не только въ историческомъ процессѣ развитія человѣка—но и въ этомъ космическомъ процессѣ, который въ постепенномъ восхожденіи возвышается отъ міра органическаго къ человѣку и черезъ человѣка—къ Царствію Божію.

По своему содержанію и смыслу міровой процессъ есть процессъ *богочеловѣческій*, а потому самому и *богоматеріальный:* ибо духовное и тѣлесное неразрывно въ человѣкѣ. Въ ступеняхъ этого процесса—въ такъ называемыхъ «царствахъ»—Соловьевъ усматриваетъ рядъ повышеній бытія; при этомъ онъ отмѣчаетъ, что изо всѣхъ этихъ ступеней только высшая, которая традиціоннымъ воззрѣніемъ совсѣмъ не принимается въ расчетъ, заслуживаетъ названіе «царства». Такихъ ступеней онъ насчитываетъ пять: *царство минеральное* или общѣе—неорганическое, царство *растительное*, царство *животное*, царство *человѣческое* и царство *Божіе*.

Всѣ эти царства связаны между собою общимъ содержаніемъ, которое преемственно передается отъ одного къ другому, прогрессивно осуществляясь. «Каждое предыдущее царство, очевидно, служитъ ближайшею матеріею для послѣдующаго. Неорганическія вещества питаютъ жизнь растеній, животныя существуютъ на счетъ растительнаго царства, люди живутъ на счетъ животныхъ, а Царство Божіе составляется изъ людей». При этомъ каждое послѣдующее царство не упраздняетъ предыдущаго, а сохраняетъ его въ себѣ и пользуется имъ для высшихъ своихъ цѣлей. Такъ неорганическое вещество входитъ въ составъ растительныхъ и животныхъ организмовъ; оно продолжаетъ и здѣсь управляться собственными своими законами; но оно перестаетъ быть *только* веществомъ, поскольку оно входитъ въ особый планъ жизни органической, несводимой къ однимъ физическимъ и химическимъ законамъ. Такъ же и жизнь человѣческая съ матеріальной стороны слагается изъ процессовъ жизни животной, но эти процессы здѣсь получаютъ новое значеніе, какъ орудія и средства для осуществленія высшаго, сверхживотнаго плана жизни человѣческой, разумной. «Какъ живой организмъ состоитъ изъ химическаго вещества, перестающаго быть только веществомъ, такъ человѣчество состоитъ изъ животныхъ, перестающихъ быть *только* животными. Подобнымъ же образомъ и Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть

*только* людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто-человѣческія задачи становятся лишь средствами и орудіями другой окончательной цѣли»[1]).

*Естественная* жизнь человѣчества въ Царствіи Божіемъ не прекращается, а получаетъ новое значеніе. Въ немъ не упраздняются старыя расчлененія и формы общественной жизни, выработанныя человѣчествомъ натуральнымъ: но онѣ подчиняются высшей нравственной задачѣ.—«Когда процессъ космическій достигъ до созданія высшихъ животныхъ формъ, то низшая форма—*червя*—не была исключена какъ недостойная сама по себѣ, а получила только новое, болѣе подобающее ей мѣсто, перестала быть единственною и явною (актуальною) основой жизни, вобралась внутрь, стала *чревомъ*—служебнымъ орудіемъ, скрытымъ ради красоты. И другія образованія, господствующія на низшихъ ступеняхъ, были сохранены (не только матеріально, но и формально), какъ составныя, подчиненныя части и органы высшаго цѣлаго. Подобнымъ образомъ христіанское человѣчество—высшая форма духовной собирательной жизни—осуществляется, не уничтожая историческія общественныя образованія и расчлененія, а приводя ихъ въ должное соотвѣтствіе съ собою и взаимно другъ съ другомъ, согласно безусловному нравственному началу»[2]).

Намъ незачѣмъ воспроизводить здѣсь весь этотъ космогоническій и теогоническій процессъ, какъ онъ изображается въ «Оправданіи Добра»: въ общемъ это развитіе тѣхъ же основныхъ воззрѣній, съ которыми мы уже имѣли случай ознакомиться[3]). Есть, однако, и здѣсь новые штрихи, дополняющіе старый ходъ мыслей, которые заслуживаютъ вниманія. Въ «Оправданіи Добра» Соловьевъ особенно ясно и точно опредѣляетъ ту связь между отдѣльными ступенями бытія, которая выражаетъ собою *единство* мірового процесса. Взаимоотношеніе этихъ ступеней—не только отрицательное, но и положительное. Оно выражается не въ томъ только, что каждая послѣдующая, высшая ступень не сводится къ предшествующей, низшей. Кромѣ того каждый новый

---

[1]) 195—197.
[2]) 271.
[3]) См. т. I, 366—418.

типъ бытія представляетъ собою *новое условіе*, необходимое для осуществленія высшей и окончательной цѣли—дѣйствительнаго явленія въ мірѣ совершеннаго нравственнаго порядка, царства Божія или «откровенія свободы и славы сыновъ Божіихъ». Ясно, что неорганическій міръ составляетъ условіе міра органическаго. Существо должно прежде всего быть, чтобы быть живымъ; жизнь растительная и животная составляетъ условіе сознательной, разумной жизни человѣка. И, наконецъ, послѣдняя, въ качествѣ разумной, составляетъ необходимое условіе появленія жизни совершенной. Положительная связь постепенныхъ царствъ заключается въ томъ, что каждый типъ бытія (и чѣмъ далѣе, тѣмъ полнѣе), обнимаетъ собою или включаетъ въ себя низшіе типы, такъ что міровой процессъ не есть только процессъ развитія и совершенствованія, но и процессъ *собиранія вселенной*. Растенія физіологически вбираютъ въ себя неорганическія вещества. Животныя, кромѣ такого физіологическаго вбиранія въ себя растительнаго міра, вбираютъ въ свое сознаніе болѣе широкій кругъ явленій. Человѣкъ собираетъ вселенную *въ идеѣ* въ ясномъ, цѣлостномъ познаніи, наконецъ, «задача Богочеловѣка и царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ дѣйствительности» [1]).

## II. Добро черезъ исторію. Требованіе собирательной нравственности.

По отношенію къ человѣчеству эволюціонная точка зрѣнія Соловьева опредѣляется какъ *историческая*. Тутъ онъ подчеркиваетъ ту мысль, что Добро всеединое и безусловное осуществляется не въ сознаніи и жизни изолированной личности, а въ собирательной жизни человѣчества, во всемірной исторіи, которая завершается явленіемъ совершеннаго царствія Божія. Царствіе Божіе есть дѣло совершенно общее и вмѣстѣ съ тѣмъ—совершенно личное: каждый хочетъ его *для себя*, но вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ получить его только *вмѣстѣ со всѣми*.

Изолированная личность несостоятельна не только съ точки

[1]) 203—204.

зрѣнія религіознаго идеала: она представляетъ собою чистѣйшую фантазію и съ точки зрѣнія чисто исторической. Въ дѣйствительности единичная личность какъ уединенный и замкнутый въ себѣ кругъ никогда не существовала: на дѣлѣ «каждое единичное лицо есть только средоточіе безчисленнаго множества взаимоотношеній съ другимъ и съ другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значитъ отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе». Изолированная личность—не болѣе, какъ абстракція, которую отвлеченный субъективизмъ принимаетъ за реальность. Личность есть «*возможность для осуществленія неограниченной дѣйствительности или особая форма безконечнаго содержанія*». Но попробуйте отдѣлить личность отъ общества тѣмъ самымъ вы отсѣкаете эту возможность отъ дѣйствительныхъ условій ея осуществленія, лишаете ее всякаго содержанія. Съ одной стороны общество безъ самостоятельныхъ свободныхъ личностей перестаетъ быть обществомъ человѣческимъ и превращается въ большой муравейникъ; съ другой стороны, если мы отнимемъ у дѣйствительной человѣческой личности все то, что обусловливается ея общественными связями, мы получимъ «животную особь съ одной лишь чистой возможностью, или пустою формой человѣка, т.-е. нѣчто въ дѣйствительности вовсе не существующее. Тѣ, кому приходилось спускаться въ адъ или подниматься на небеса, напр. Дантъ и Сведенборгъ, и тамъ не нашли одинокой личности, а видѣли только общественныя группы и круги».

Общество и личность—два соотносительныхъ термина, взаимно другъ друга предполагающихъ логически и исторически. Общество не есть внѣшній предѣлъ личности, а ея внутреннее восполненіе; при этомъ оно не есть ариѳметическая сумма лицъ или механическій агрегатъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни. Эта общая жизнь отчасти уже осуществлена въ прошедшемъ и сохраняется черезъ пребывающее общественное *преданіе;* частью она осуществляется въ настоящемъ посредствомъ общественныхъ *служеній;* наконецъ, въ сознаніи общественнаго *идеала* она предваряетъ свое будущее совершенное осуществленіе.

Исходя отсюда, Соловьевъ различаетъ въ лично-общественной жизни три момента. Въ цѣломъ ходѣ историческаго развитія имъ

соотвѣтствуютъ «три послѣдовательно выступающія, главныя конкретныя ступени человѣческаго сознанія и жизненнаго строя, а именно: 1) *родовая*, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая въ видоизмѣненной формѣ семьи, затѣмъ 2) *національно государственный строй*, господствующій въ настоящемъ, и, наконецъ 3) *всемірное* общеніе жизни—какъ идеалъ будущаго».

Личность должна дѣятельно участвовать въ жизни всѣхъ этихъ общественныхъ круговъ, чтобы осуществить свои безконечныя возможности. При этомъ каждый высшій кругъ общественности не упраздняетъ нисшихъ, а только вбираетъ ихъ въ свою сферу, видоизмѣняетъ ихъ, превращаетъ ихъ изъ самостоятельныхъ единицъ въ подчиненныя части. Такъ съ возникновеніемъ государства родовой союзъ становится подчиненной его частью въ видѣ семьи; національное государство въ свою очередь не должно исчезнуть во всемірномъ общеньи народовъ, а должно войти въ его составъ и дѣятельно служить его цѣлямъ.

Если такимъ образомъ Добро въ исторіи можетъ осуществляться не иначе, какъ черезъ коллективную жизнь человѣчества, то, значитъ, существуетъ не только личная, но и *собирательная* нравственность. Современная наука уголовнаго права признаетъ существованіе *преступной* толпы; съ этой точки зрѣнія совершенно непослѣдовательно отрицать существованіе толпы, опредѣляющейся нравственными мотивами. Есть толпа звѣрская, но бываетъ и толпа доблестная, героическая. «Народная масса, одушевленная побужденіями собирательно нравственными, поднимаетъ до нихъ и тѣ единицы, у которыхъ эти побужденія сами по себѣ слабы и неискренни». Всякое общественное цѣлое и въ частности государство, если оно подчиняется въ своей жизни нравственнымъ началамъ, оказываетъ прямое воздѣйствіе не на лучшихъ только, но и на среднихъ и даже плохихъ людей, входящихъ въ его составъ [1]).

Соловьевъ доказываетъ, что отвлеченный субъективизмъ, отрицающій нравственность какъ дѣло собирательнаго человѣка, на каждомъ шагу опровергается исторіей.—«Собственно говоря, нравственность никогда не была только дѣломъ личнаго чувства»

---

[1]) 211—239.

или правиломъ частнаго поведенія. Въ бытѣ родовомъ нравственныя требованія благоговѣнія, жалости и стыда были неразрывно связаны съ обязанностями родича къ родовому союзу—«моральное» не отдѣлялось отъ «соціальнаго», единичное—отъ собирательнаго,—и, если при этомъ оказывалась нравственность довольно низменная и ограниченная, то это происходило не отъ того, что она была собирательная, а лишь въ силу общаго невысокаго уровня и тѣснаго объема даннаго быта, выражавшаго лишь начальную ступень историческаго развитія». Она была низменна по сравненію съ дальнѣйшимъ общественнымъ развитіемъ, но никакъ не по сравненью съ нравственностью дикарей, живущихъ на деревьяхъ и въ пещерахъ.

Соловьевъ рѣшается утверждать, что весь нравственный прогрессъ даже въ сферѣ личной, совершается черезъ сферу общественную.—«Нравственная природа человѣка въ своихъ внутреннихъ субъективныхъ основахъ неизмѣнна. Также и относительное число добрыхъ и злыхъ людей, надо полагать, не измѣняется: едва ли кто рѣшится утверждать, что теперь праведниковъ больше, чѣмъ было нѣсколько вѣковъ тому назадъ». И, однакоже, *въ нравахъ* замѣчается огромный прогрессъ. Почему? По Соловьеву это объясняется единственно успѣхами *общественной* организаціи.

Весь древнегреческій міръ съ величайшимъ сочувствіемъ относился къ звѣрской расправѣ Одиссея съ его слугами, которые въ теченіе его двадцатилѣтняго отсутствія не противились женихамъ Пенелопы. Представители средневѣковаго христіанства не менѣе жестоко относились къ предполагаемымъ врагамъ своей церкви. А во времена новѣйшія американскіе плантаторы и русскіе крѣпостники недалеко ушли впередъ отъ средневѣковья. Соловьевъ приводитъ разсказъ о тамбовскомъ помѣщикѣ сороковыхъ годовъ К-ровѣ, въ имѣніи коего не оказалось ни одной непоруганной крѣпостной дѣвушки, ни одного не избитаго крестьянина и много замученныхъ до смерти. Въ то время дворяне даннаго уѣзда аттестовали К-рова какъ «истинно благороднаго человѣка», а нѣкоторые—какъ «истиннаго христіанина». Соловьевъ отмѣчаетъ, что между героями Гомера и героями типа К-рова прошло около трехъ тысячъ лѣтъ, «но никакой прочной и существенной перемѣны въ жизни и нравственномъ сознаніи людей относитель-

но несвободной части населенія не совершилось». Рѣзкое повышеніе этическихъ требованій произошло не въ тѣ три тысячелѣтія, а у насъ и въ Америкѣ за послѣднія десятилѣтія (въ западной Европѣ всего на нѣсколько десятилѣтій раньше). Нравственный идеалъ христіанства былъ совершенно такъ же извѣстенъ американскимъ плантаторамъ и русскимъ крѣпостникамъ, какъ и ихъ потомкамъ, нашимъ современникамъ. Слѣдовательно, переворотъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ и нравахъ нельзя объяснять появленіемъ какихъ-либо новыхъ идей. Вмѣсто того Россія и Америка *испытали новый фактъ*. «То, чего идея, ограниченная субъективной сферой личной нравственности, не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала *общимъ дѣломъ*». Въ Америкѣ и въ Россіи организованное общественное цѣлое рѣшило положить конецъ грубому нарушенію правды Божіей. И вотъ, только благодаря внѣшнему государственному акту, элементарныя требованія справедливости и человѣколюбія «были перенесены изъ тѣсныхъ и шаткихъ предѣловъ субъективнаго чувства на широкую и твердую почву объективной дѣйствительности, превращены въ общій и обязательный законъ жизни». Мало того, «благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно *атрофировались* и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ». Еще убѣдительнѣе, чѣмъ примѣры помѣщиковъ-изверговъ,—тотъ фактъ, что еще такъ недавно многіе порядочные люди считали себя въ правѣ торговать крѣпостными какъ рабочимъ скотомъ! «Если теперь подобныя вещи невозможны уже и для негодяевъ, то какимъ же образомъ этотъ объективный успѣхъ добра, это реальное улучшеніе жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?»

Подобные факты отнимаютъ у моральнаго субъективизма всякое оправданіе: добро слишкомъ явно требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось *организованною нравственностью*. И это нисколько не подрывается требованіемъ *автономіи воли* для нравственной дѣятельности личности. Совершенно вѣрно, что нравственная воля должна опредѣляться къ дѣйствію исключительно черезъ себя саму; «всякое ея подчиненіе какому-либо

*извнѣ* идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ,—вотъ *истинное* начало нравственной автономіи; но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу *безусловнаго добра*, то вѣдь такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли,—есть то самое, чего она хочетъ». Я какъ нравственное существо *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро. Спрашивается какимъ образомъ осуществленіе этого желанія можетъ быть ограниченіемъ моей свободы? Самая автономія нравственной воли требуетъ, чтобы внѣшняя наша общественная среда стала организованнымъ добромъ. Что же касается автономіи *злой* воли, то она, очевидно, не можетъ быть уничтожена никакой внѣшней организаціей [1]).

## III. Нравственная норма общественности.

Разъ установлена необходимость собирательной нравственности, спрашивается, въ чемъ заключается ея высшая норма? По Соловьеву такая норма существуетъ только одна *единственная*. Это—«*принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ*».

Этотъ принципъ есть именно то, что составляетъ отличіе общества человѣческаго отъ животнаго. Нѣкоторыя животныя обладаютъ весьма совершенными и сложными общественными организаціями. Но характерное свойство этихъ обществъ, рѣзко отграничивающее ихъ отъ общественности человѣческой, заключается въ томъ, что отдѣльный индивидъ въ нихъ не есть самостоятельный членъ. Съ одной стороны отдѣльный муравей или пчела совершенно неспособны дѣйствовать вразрѣзъ съ задачами ихъ общества, подчиняясь этимъ задачамъ инстинктивно и притомъ всецѣло. Съ другой стороны отдѣльный индивидъ и не цѣнится здѣсь въ качествѣ самостоятельнаго: онъ разсматривается только какъ орудіе общежитія и цѣнится лишь въ качествѣ такового, т.-е. лишь до тѣхъ поръ и постольку,

---

[1]) 260—272.

поскольку онъ такъ или иначе можетъ служить общественной пользѣ. Муравей больной или такъ или иначе приведенный въ негодность не только не вызываетъ состраданія въ своемъ муравейникѣ, но или оставляется безъ всякаго вниманія или выбрасывается вонъ какъ падаль.

Принципъ личнаго достоинства, опредѣляющій собою идеалъ человѣческаго общежитія, въ большей или меньшей степени сознаваемый и осуществляемый людьми на различныхъ ступеняхъ культуры,—совершенно не зависитъ ни отъ качествъ отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ, ни отъ степени ихъ полезности. Человѣкъ по своимъ добродѣтелямъ можетъ во многомъ уступать даже отдѣльнымъ животнымъ, уступать въ трудолюбіи муравьямъ, въ храбрости—львамъ, а въ материнской любви—курамъ, онъ всетаки остается носителемъ безусловнаго достоинства; «что же касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнѣе многихъ больныхъ нищихъ, но и неодушевленные предметы, напримѣръ, печатный станокъ или паровой котелъ несомнѣнно принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чѣмъ цѣлые народы дикіе и варварскіе». И, однако, никакая *полезность* не въ состояніи оправдать умерщвленія человѣка, потому что его цѣнность не можетъ быть подчинена никакимъ условнымъ соображеніямъ.

Единой нравственной нормѣ ходячія воззрѣнія противополагаютъ многія. По Соловьеву существованіе множества нравственныхъ нормъ такъ же невозможно, какъ существованіе многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей. Нѣкоторые пытаются возвести въ нравственную норму религію; но, разъ есть религіи противныя нравственности,—прежде чѣмъ взять за руководство въ жизни ту или другую религію, надо убѣдиться въ томъ, что она согласна съ нравственностью. Сама религія подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія нравственныхъ нормъ и, слѣдовательно, послѣднія отъ нея не зависятъ.

Тѣмъ болѣе не могутъ послужить самостоятельными источниками нравственныхъ нормъ такія условныя цѣнности какъ семья, собственность и національность. Не только въ единичныхъ своихъ экземплярахъ, но и въ цѣломъ строѣ жизненныхъ отношеній семья можетъ и не быть нравственною; такъ, напр. по Соловьеву не была нравственною нормальная семья образованнаго аѳиня-

нина, «требовавшая какъ необходимаго дополненія учрежденія гетеръ и еще худшаго»; не имѣла нравственнаго содержанія и древнеримская семья, гдѣ домовладыка обладалъ правомъ жизни и смерти надъ домочадцами и т. п. О собственности Соловьевъ говоритъ совершенно въ духѣ христіанскаго соціализма.—«Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормальнаго общества, слѣдовательно чѣмъ-то священнымъ и неприкосновеннымъ, есть не только логическая, но для меня, напримѣръ (какъ я полагаю и для другихъ моихъ сверстниковъ), даже и психологическая невозможность: первое пробужденіе сознательной жизни и мысли произошло въ насъ подъ громъ разрушенія собственности въ двухъ ея коренныхъ историческихъ формахъ—рабства и крѣпостного права; это разрушеніе и въ Америкѣ и въ Россіи требовалось и совершалось *во имя общественной нравственности.* Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактомъ столь удачнаго и совѣстью всѣхъ одобреннаго прикосновенія. Очевидно, собственность есть нѣчто нуждающееся въ оправданіи, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никакъ не заключающее ее въ себѣ».

Историческія учрежденія вообще суть факты смѣшаннаго характера. Очевидно, что нравственной нормой можетъ быть только *чистый принципъ*, не зависящій ни отъ какого факта. Положеніе—«ты долженъ уважать человѣческое достоинство въ каждомъ»—есть именно такой принципъ, ни отъ какого факта не зависящій, а потому и не могущій быть опровергнутымъ какимъ-либо фактомъ.

Для всѣхъ историческихъ учрежденій онъ долженъ служить критеріемъ и нормою. Всѣ они хороши, поскольку они ему соотвѣтствуютъ, и дурны, поскольку они отъ него уклоняются. Прежде всего это вѣрно относительно религіи: какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, она должна быть *универсальна;* а это возможно лишь при томъ условіи, если она признаетъ единый для всѣхъ людей и для всѣхъ народовъ нравственный принципъ безусловнаго достоинства личности. Таково христіанство—религія по самому существу своему универсальная, вселенская. Очевидно, что именно въ этомъ ея вселенскомъ характерѣ заключается ея цѣнность; когда же въ сознаніи людей вселенско христіанскія начала заслоняются особенностями конфессіональными,—мѣстными и національными, христіанство тѣмъ самымъ извращается, лишается не только здравой логики, но и

нравственнаго своего значенія, становится препятствіемъ для духовнаго перерожденія человѣчества.

Такъ же можетъ служить универсальному нравственному началу или противорѣчить ему семья. Ея положительное значеніе заключается въ полной реализаціи нравственнаго начала въ тѣсномъ родственномъ кругу. Человѣкъ не можетъ реально, на дѣлѣ вступить въ нравственныя отношенія съ милліонами неизвѣстныхъ ему людей, онъ не можетъ показать своего уваженія къ ихъ достоинству, потому что *всѣ* люди не могутъ стать конкретнымъ предметомъ его дѣятельности. Между тѣмъ нравственный принципъ, чтобы не быть отвлеченнымъ, требуетъ *ощутительной* реализаціи. Это и достигается въ семьѣ, вѣрной своему назначенію: «здѣсь дѣйствительно, не по намѣренію только и стремленію, но и фактически каждый есть цѣль для всѣхъ, за каждымъ ощутительно признается безусловное значеніе, каждый есть нѣчто незамѣнимое. Съ этой точки зрѣнія семья является элементарною, образцовою и образовательною лчейкой всемірнаго братства или человѣческаго общества, какимъ оно должно быть». Разумѣется, семья можетъ и не соотвѣтствовать этому своему назначенію: въ дѣйствительности она можетъ быть воплощеніемъ коллективнаго эгоизма. Поэтому Соловьевъ и говоритъ, что «семья есть или *завершеніе* эгоизма или *зачатокъ* всемірнаго единенія».

Что касается собственности, то по Соловьеву она вообще не имѣетъ нравственнаго значенія. Философъ, впрочемъ, допускаетъ случаи, когда она можетъ стать «нравственнымъ вопросомъ». Если для поддержанія своего существованія человѣкъ долженъ тратить столько силъ и времени, что у него не остается ни того ни другого для заботъ о своемъ человѣческомъ умственномъ и нравственномъ совершенствованіи, то такое положеніе противорѣчитъ принципу человѣческаго достоинства. Человѣкъ не долженъ быть низводимъ на степень машины, быть только *орудіемъ* производства. Здѣсь Соловьевъ во имя нравственнаго принципа примыкаетъ къ соціалистическому требованію, чтобы общество обезпечивало каждому человѣку *минимумъ* благосостоянія,—«именно то, что необходимо для поддержанія достойнаго человѣческаго существованія»[1]).

---

[1]) 273—288.

## IV. Національный вопросъ.

Съ древнѣйшихъ временъ три формы собирательнаго, общественнаго зла всего сильнѣе противились осуществленію единой нравственной нормы. Это—вражда между различными народами, вражда между обществомъ и преступникомъ и, наконецъ, вражда между отдѣльными общественными классами. Этимъ тремъ видамъ соціальной вражды Соловьевъ противополагаетъ свое пониманіе вопроса національнаго, вопроса уголовнаго и вопроса экономическаго.

Страницы, посвященныя *вопросу національному*, безъ сомнѣнія принадлежатъ къ числу лучшихъ въ «Оправданіи Добра». Здѣсь Соловьеву приходится бороться противъ двухъ одинаково ложныхъ и гибельныхъ крайностей, противъ *космополитизма*, который относится равнодушно къ народности, отрицая обязанности человѣка къ *своему* народу, и противъ націонализма, который утверждаетъ *свой* народъ исключительно, какъ безусловную цѣль, оправдывающую всякія средства.

Относительная правда каждаго изъ этихъ двухъ воззрѣній заключается лишь въ отрицаніи взгляда противоположнаго: космополитизмъ правъ въ своемъ протестѣ противъ какихъ-либо національныхъ и этнографическихъ ограниченій сферы дѣйствія нравственнаго закона. Напротивъ, націонализмъ правъ въ своихъ нападкахъ на космополитическое *равнодушіе* къ народности. Но съ точки зрѣнія безотносительной правды неправы и космополитизмъ и націонализмъ.

Ложь космополитизма по Соловьеву явствуетъ изъ того, что положительное отношеніе къ народности составляетъ прямое логическое послѣдствіе основного нравственнаго принципа. Уваженіе къ народности неотдѣлимо отъ уваженія къ лицу, ибо народность представляетъ собою прямое и непосредственное продолженіе индивидуальности; народность есть внутренняя принадлежность лица. «Нравственный принципъ не позволяетъ превращать дѣйствительное лицо, живого человѣка съ его неотъемлемымъ и существеннымъ національнымъ опредѣленіемъ, въ какой-то пустой, отвлеченный субъектъ, произвольно выдѣляя изъ него опредѣляющія его особенности. Если мы должны признавать собственное

достоинство этого человѣка, то эта обязанность простирается и на все то положительное, съ чѣмъ онъ связываетъ свое достоинство; и, если мы любимъ человѣка, то должны любить и его народность, которую онъ любитъ и отъ которой себя не отдѣляетъ». Внѣ народности единичный человѣкъ вообще не существуетъ, поэтому онъ не долженъ существовать отдѣльно отъ нея и въ нравственномъ сознаніи.

Ссылки на мнимый космополитизмъ христіанства лишены всякаго основанія. Соловьевъ успѣшно разбиваетъ ихъ, доказывая что христіанство—*не безнародно, а сверхнародно.*—Христіанство не есть абстракція: его нравственный идеалъ есть *всечеловѣчество*, а не общечеловѣчество. Всечеловѣчество, осуществляемое въ церкви—«не есть отвлеченное понятіе, а *согласная полнота всѣхъ жизненныхъ особенностей* новаго или возрожденнаго творенія, значитъ *не только личныхъ, но и народныхъ*». Космополитизмъ чуждъ христіанству прежде всего потому, что въ человѣческомъ обществѣ онъ видитъ механическое собраніе безнародныхъ личностей: между тѣмъ христіанскій идеалъ—по существу *органическій*. Съ точки зрѣнія этого идеала Церковь—«тѣло Христово, какъ организмъ *совершенный*. не можетъ состоять изъ однихъ простыхъ клѣточекъ, а должна заключать и болѣе сложные и крупные органы, каковые здѣсь естественно представляются различными народностями. Народный характеръ отличается отъ единичнаго большимъ объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-нибудь принципіальнымъ и, если христіанство не требуетъ *безличности*, то оно не можетъ требовать и безнародности». Христіанскій идеалъ требуетъ не уничтоженія, а *преображенія* естественныхъ свойствъ людей. Соотвѣтственно съ этимъ Соловьевъ находитъ въ Новомъ Завѣтѣ опредѣленныя указанія на *положительное* отношеніе къ народности.—«Въ словахъ къ самарянкѣ: *спасеніе отъ іудеевъ* (Іоанна IV, 22) и въ предварительномъ наставленіи ученикамъ: идите прежде всего къ овцамъ потерянаго дома израилева, Христосъ достаточно показываетъ любовь къ своему народу, а окончательный Его завѣтъ апостоламъ: шедше, научите *всѣ народы* (Мѳ. XXVIII, 19), даетъ понять, что и внѣ Израиля Онъ провидѣлъ не отдѣльныхъ только людей, а цѣлыя народности».

Съ той же точки зрѣнія универсальнаго, всечеловѣческаго нравственнаго идеала изобличается и ложь націонализма. Любить кого-либо истинною любовью—значитъ прежде всего желать ему добра; а потому *всякая* любовь должна подчиняться идеалу добра безусловнаго,—любовь къ народу, какъ и любовь къ человѣку. Истинная любовь желаетъ доставить любимому существу всѣ блага не только нравственныя, но и матеріальныя, однако послѣднія непремѣнно подъ условіемъ первыхъ. Мы не можемъ пожелать любимому человѣку, чтобы онъ обогащался безчестными средствами. До извѣстнаго предѣла всѣ согласны съ этимъ. «Но ясная какъ день нравственная истина вдругъ тускнѣетъ и затемняется, какъ только дѣло доходитъ до *своего народа*. Для служенія его предполагаемымъ интересамъ вдругъ все оказывается позволеннымъ, цѣль оправдываетъ средства, черное становится бѣлымъ, ложь предпочитается истинѣ и насилие превозносится какъ доблесть».

Народность возводится націонализмомъ въ безусловное; но, какъ показываетъ Соловьевъ, тутъ, какъ и вездѣ, такая ложная идеализація относительнаго ведетъ въ дѣйствительности не къ его возвеличенію, а наоборотъ, къ его униженію. Высшія человѣческія блага исключаютъ безнравственныя средства для своего достиженія: поэтому, когда мы допускаемъ въ свое служеніе народу и узаконяемъ именно эти дурные способы, «мы тѣмъ самымъ ограничиваемъ народный интересъ только тѣми низшими матеріальными благами, которыя могутъ быть добыты и сохраняемы злымъ и кривымъ путемъ». Народность, превращенная въ кумиръ, тѣмъ самымъ низводится, вовлекается въ низшую матеріальную сферу существованія. Нравственная несостоятельность такого націонализма достаточно изобличается исторіей: послѣдняя доказываетъ, что народы преуспѣвали и возвеличивались только тогда, когда служили не себѣ, какъ самоцѣли, а высшимъ и *всеобщимъ* идеальнымъ благамъ.

Цѣнность народности—не въ ней самой, а въ чемъ-то универсальномъ, въ томъ вкладѣ, который она вноситъ въ общечеловѣческую культуру. И въ этихъ универсальныхъ началахъ заключается источникъ силы и величія для каждой отдѣльной націи. Соловьевъ приводитъ въ подтвержденіе этой мысли рядъ историческихъ доказательствъ. Для насъ, разумѣется, всего важнѣе

общій итогъ этой аргументаціи.—«Исторія всѣхъ народовъ—древнихъ и новыхъ,—имѣвшихъ прямое вліяніе на судьбы человѣчества, говоритъ намъ одно и тоже. Всѣ они въ эпохѣ своего расцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ—національномъ по источнику и способу выраженія, но вполнѣ универсальномъ по предмету, или предметнымъ результатамъ Народы живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя, или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т.-е. того, что для нихъ всего важнѣе и *что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему*,—они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. То, во что народъ вѣритъ и что съ вѣрой дѣлаетъ, онъ непремѣнно признаетъ хорошимъ *безусловно*, хорошимъ не какъ свое, а само по себѣ, слѣдовательно для всѣхъ,—и таковымъ оно обыкновенно оказывается».

Такъ греки въ лучшую свою эпоху были народомъ искусства и философіи, римляне народомъ права. Испанцы въ эпоху величія Испаніи посвятили себя всецѣло общему дѣлу всего христіанства—защитѣ его противъ мусульманства. Также и Франція всегда полагала свое величіе не въ томъ, чтобы быть только для французовъ, а въ томъ, чтобы служить общему дѣлу всего человѣчества; это она блистательно доказала, когда смела во всей Европѣ старый порядокъ и всюду насадила начала гражданской равноправности, религіозной и политической свободы. Наконецъ, въ Россіи національный духъ всего ярче воплотился въ томъ царѣ, который разъ навсегда разбилъ нашу національную исключительность и въ томъ поэтѣ, который обладалъ особымъ даромъ перевоплощаться въ чужіе геніи, оставаясь всецѣло русскимъ.—«Петръ Великій и Пушкинъ—достаточно этихъ двухъ именъ, чтобы признать, что нашъ національный духъ осуществляетъ свое достоинство лишь въ открытомъ общеніи со всѣмъ человѣчествомъ, а не въ отчужденіи отъ него».

Поскольку универсально народное творчество, постольку универсально и народное самосознаніе. «Народъ не сознаетъ себя отвлеченно какъ какого-то пустого субъекта, отдѣльно отъ содержанія и смысла своей жизни, онъ сознаетъ себя именно въ томъ, или по отношенію къ тому, что онъ дѣлаетъ и что хочетъ дѣлать,

во что вѣритъ и чему служитъ». Отсюда Соловьевъ выводитъ задачу правильно понятаго патріотизма. Если самъ народъ не ставитъ цѣлью жизни своей самого себя, отвлеченно взятаго и свой матеріальный интересъ отдѣльно отъ высшей своей задачи, то и каждый изъ насъ не имѣетъ права въ любви къ своему народу отдѣлять его отъ смысла его жизни и служеніе его матеріальнымъ выгодамъ ставить выше нравственныхъ требованій». Разъ цѣнность каждаго даннаго народа—въ началахъ универсальныхъ, вселенскихъ,—истинный патріотъ ради предполагаемой «пользы своего народа, очевидно, не въ правѣ разрывать солидарность съ другими народами, презирать или ненавидѣть чужеземцевъ. Національная вражда, правда,—не прекращаетъ своего существованія: она существуетъ, какъ нѣкогда существовало людоѣдство,—«существуетъ какъ зоологическій фактъ, осужденный лучшимъ человѣческимъ сознаніемъ самихъ народовъ. Возведенный въ отвлеченное начало, этотъ зоологическій фактъ тяготѣетъ надъ жизнью народовъ, затемняя ея смыслъ и подавляя ея вдохновеніе, ибо *смыслъ и вдохновеніе частнаго—только въ связи и согласіи его со всеобщимъ*».

Христіанскій принципъ любви къ ближнему долженъ распространяться на взаимныя отношенія между народами. Мы должны любить другія народности какъ нашу собственную. Это требованіе означаетъ, разумѣется, не психологическую одинаковость чувства, а *этическое равенство* волевого отношенія. Мы должны хотѣть истиннаго блага другимъ народамъ совершенно такъ же, какъ своему собственному: ко всѣмъ народамъ должна быть одинаковая любовь благоволенія, ибо и самое благо едино и одинаково для всѣхъ [1]).

### V. Уголовный вопросъ.

Наряду съ языческой враждой народовъ антихристіанскій складъ современнаго общества обнаруживается въ его отношеніи къ преступникамъ. Уголовное право далеко не соотвѣтствуетъ принципу безусловной цѣнности человѣческой личности: въ немъ человѣкъ все еще разсматривается почти исключительно какъ орудіе общежитія. Отсюда—жестокое и несправедливое отношеніе къ преступнику.

[1]) 272—336.

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что съ христіанской точки зрѣнія начало любви къ ближнему должно распространяться и на злодѣевъ. Но тутъ возникаетъ сложный и трудный нравственный вопросъ: «какъ соединить любовь къ лихому человѣку съ любовью къ его жертвамъ; какимъ образомъ можемъ мы *на дѣлѣ* проявить свою любовь къ самому этому лихому человѣку, или преступнику въ этомъ его завѣдомо ненормальномъ нравственномъ состояніи?»

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что преступникъ не долженъ разсматриваться какъ безправная вещь. Наше нравственное отношеніе къ преступленію должно быть двустороннимъ. Мы должны жалѣть обиженнаго; но и обидчикъ, какъ внутренно теряющій нравственное достоинство, долженъ быть намъ жалокъ въ высшей степени. Нравственный принципъ требуетъ, чтобы мы признавали *право обоихъ* на нашу помощь. Обиженный имѣетъ право на нашу защиту, а обидчикъ имѣетъ право на *вразумленіе* съ нашей стороны.

Этотъ принципъ въ его всеобщности оспаривается двумя противоположными воззрѣніями: изъ нихъ одно—ходячая теорія возмездія—отрицаетъ какія бы то ни было права преступника и относится къ нему согласно поговоркѣ—собакѣ собачья смерть! Другое (Соловьевъ, повидимому, разумѣетъ ученіе Толстого) отрицаетъ какія бы то ни было права обижаемаго лица и общества; ихъ безопасность оно ставитъ въ зависимость отъ успѣшности вразумленія преступника, т.-е. отъ чего-то проблематическаго, ни въ чьей власти и ни на чьей отвѣтственности не находящагося

Изо всей относящейся сюда пространной аргументаціи Соловьева намъ достаточно воспроизвести здѣсь немногія существенныя черты. Въ теоріи возмездія и въ особенности въ томъ дѣйствительномъ отношеніи къ преступнику, которое она защищаетъ, философъ видитъ лишь историческое видоизмѣненіе стараго принципа кровной мести; превращеніе, которому подверглось уголовное право послѣ исчезновенія родового быта, выражается прежде всего въ томъ, что, вмѣсто родичей потерпѣвшаго, обязанность отмщенья за него взяло на себя государство. Принципъ мести остался тотъ же, хотя способы мщенія постепенно мѣнялись. Трансформація эта не можетъ считаться вполнѣ законченною и

въ наши дни. Первоначально «безпощадная родовая месть смѣнилась денежными штрафами, а они уступили мѣсто градскимъ казнямъ, сначала крайне жестокимъ, но съ XVIII вѣка все болѣе и болѣе смягчающимся. Нѣтъ и тѣни разумнаго основанія утверждать, что предѣлъ смягченія уже достигнутъ и что висѣлица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключеніе должны пребывать на вѣки въ уголовномъ законодательствѣ образованныхъ странъ».

До сихъ поръ еще не можетъ считаться вполнѣ пережитою уголовная теорія безусловной вины и равномѣрнаго возмездія. Соловьевъ доказываетъ, что она, «при всѣхъ своихъ утонченностяхъ, выросла на почвѣ самыхъ ребяческихъ представленій и есть только трансформація первобытнаго дикаго взгляда». Въ основѣ ея лежитъ то же заблужденіе, которое выражалось въ средневѣковыхъ судахъ надъ дикарями и въ поведеніи ребенка, наказывающаго скамейку, о которую онъ ушибся. Заблужденіе дикаря и ребенка заключается только въ томъ, что *частную* причину или, что то же, *часть* причины они принимаютъ за цѣлую и хотятъ воздѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ: въ средніе вѣка суды надъ животными вѣрили въ полную отвѣтственность какой-нибудь коровы, которая *сама* бодала человѣка. Такъ же и ребенокъ не можетъ примириться съ мыслью о безнаказанности деревянной скамейки, которая является несомнѣнной причиной его ушиба. Такъ же въ сущности разсуждаютъ и новѣйшіе философскіе защитники безусловной вины.—Какова бы ни была вообще разница между человѣческой волей и стремленіями животнаго или физическими свойствами деревяннаго предмета,—въ томъ отношеніи, о которомъ идетъ рѣчь, никакой существенной разницы нѣтъ и быть не можетъ: «человѣческая воля, такъ же какъ и тѣ силы, есть причина обусловленныхъ ею явленій и такъ же, какъ онѣ, она *не* есть *единственная*, вполнѣ достаточная и безусловная причина происходящихъ посредствомъ нея событій». Человѣческая воля на самомъ дѣлѣ—только часть мірового сцѣпленія причинъ и слѣдствій. Связь всего существующаго, *единство абсолютнаго начала*, вотъ чѣмъ изобличается ложность теоріи безусловной вины: она предполагаетъ въ человѣкѣ такую безусловную и неограниченную свободу воли, какая невозможна въ существѣ, органически связанномъ съ міровымъ цѣлымъ.

Правда, совѣсть наша говоритъ намъ о безотносительной нашей виновности. Но допустимо ли перенесеніе этого внутренняго сознанія совѣсти въ уголовную юстицію? Совѣсть упрекаетъ человѣка въ нравственной негодности вообще за каждое частное проявленіе этой негодности; если *это* есть основаніе уголовной отвѣтственности, то человѣка нужно казнить каждый разъ, когда онъ испытываетъ свою нравственную негодность; если такъ, то все человѣчество должно было бы быть уже давно переказнено. «А какъ только дѣлаютъ различеніе, то уже становятся на почву относительности и условности и лишаютъ себя всякаго права обращаться опять къ безусловной винѣ и возмездію. Безотносительная виновность каждаго и всѣхъ во всемъ, о которой говоритъ намъ совѣсть, есть нѣчто для ума загадочное, а связь этой безусловной виновности съ относительными дѣлами и судьбой людей, если подлежитъ какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному, Божественному, и вмѣшательство въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе и безуміе».

Соловьеву нетрудно доказать нелѣпость теоріи *равнаго* воздаянія за преступленіе. Въ послѣдовательномъ своемъ примѣненіи она должна была бы привести къ тому, напр. выводу, что воръ долженъ быть въ свою очередь обокраденъ. Послѣдовательно это начало примѣняется развѣ въ смертной казни за убійство; но тутъ оно означаетъ, что цѣлое общество или государство принимаетъ къ руководству мораль убійцъ и, въ возмездіе за преступленіе, совершаетъ новое, худшее преступленіе. Намъ незачѣмъ излагать здѣсь аргументы противъ смертной казни, общіе Соловьеву со всѣми его противниками. Для нашей цѣли достаточно воспроизвести здѣсь ея нравственную оцѣнку, даваемую философомъ.

Въ общемъ онъ ставитъ ее ниже простого убійства.—Особый ужасъ убійства онъ видитъ во внутреннемъ отреченіи отъ основной нравственной нормы, въ рѣшимости *покончить съ человѣкомъ*—носителемъ образа Божія, разорвать окончательно связь общечеловѣческой солидарности съ нимъ. Эта рѣшимость яснѣе, чѣмъ въ простомъ убійствѣ, обнаруживается въ смертной казни. Здѣсь «кромѣ этой рѣшимости и ея исполненія совсѣмъ ничего нѣтъ. У общества по отношенію къ казнимому преступнику остается только animus interficiendi въ абсолютно чистомъ видѣ,

совершенно свободный отъ всѣхъ тѣхъ физіологическихъ и психологическихъ условій, которыя затемняли и закрывали сущность дѣла въ глазахъ самого преступника, совершилъ ли онъ убійство изъ корыстнаго расчета или подъ вліяніемъ менѣе постыдной страсти. Никакихъ такихъ осложненій мотивації не можетъ быть при смертной казни; все дѣло здѣсь выведено на чистоту: единственная цѣль—покончить съ этимъ человѣкомъ, чтобы его вовсе не было на свѣтѣ. Смертная казнь есть убійство какъ такое, абсолютное убійство, то-есть принципіальное отрицаніе коренного нравственнаго отношенія къ человѣку».

Смертная казнь, какъ сказано, часто связывается съ идеей возмездія; не меньше презрѣнія къ человѣческой личности заключаетъ въ себѣ другое ея оправданіе—ходячая *теорія устрашенія*. Собственно обѣ теоріи восполняютъ другъ друга и связываются во едино: по словамъ Соловьева, популярный афоризмъ «собакѣ собачья и смерть» всегда сопровождался и сопровождается дополненіемъ: «да чтобы и другимъ не повадно было».

Философъ считаетъ этотъ принципъ невѣрнымъ даже съ точки зрѣнія утилитарно-экономической. Съ одной стороны возрастающее количество самоубійствъ доказываетъ, что и смерть не страшна для многихъ; съ другой стороны противъ устрашенія свидѣтельствуетъ уголовная статистика: она доказываетъ, что отмѣна наиболѣе устрашающаго наказанія—смертной казни—не увеличиваетъ, а скорѣе уменьшаетъ количество преступленій, публичное же совершеніе казней, какъ разъ наоборотъ, воспитываетъ кровожадные инстинкты, а потому влечетъ за собою возрастаніе преступности. Однако, по признанію самого Соловьева, эти и всѣ вообще утилитарныя соображенія могутъ имѣть лишь относительное и спорное значеніе. Безспорное опроверженіе теоріи устрашенія возможно только съ нравственной точки зрѣнія.

Прежде всего она прямо противорѣчитъ нравственному началу. Наказываемый преступникъ разсматривается ею «лишь какъ средство для наведенія страха на другихъ и для охраненія общественной безопасности». Страхъ наказанія можетъ, конечно, принести пользу самому преступнику, удержавъ его отъ преступленія; но, когда преступленіе уже совершено, караемый преступникъ остается, съ точки зрѣнія этой теоріи, лишь средствомъ для устрашенія другихъ, что съ нравственной точки зрѣнія недопустимо.

По Соловьеву, противорѣчіе теоріи устрашенія съ нравственными началами заставляетъ ея сторонниковъ быть непослѣдовательными. Она притупила свое остріе съ тѣхъ поръ, какъ во всѣхъ образованныхъ и полуобразованныхъ странахъ упразднены мучительныя тѣлесныя наказанія и квалифицированная смертная казнь. Фактически сторонники устрашенія отказались отъ единственно устрашающихъ наказаній; если это произошло въ силу нравственныхъ соображеній, то это — измѣна основному принципу разбираемой теоріи. Соловьевъ показываетъ, что она стоитъ передъ дилеммой: или смыслъ наказанья—въ устрашеніи и тогда уже необходимо допустить мучительныя казни, какъ средства по преимуществу устрашающія, или же характеръ наказанія подчиняется нравственному принципу. и тогда нужно совсѣмъ отказаться отъ устрашенія, какъ мотива по существу безнравственнаго.

Современное уголовное право уже не соотвѣтствуетъ теоріямъ возмездія и устрашенія въ *чистомъ видѣ*· оно дѣлаетъ нѣкоторыя уступки высшему нравственному началу. Но въ общемъ оно представляетъ собою безпринципный компромиссъ стараго съ новымъ и заключаетъ въ себѣ много ненужнаго насилія и мучительства, какъ напр. смертная казнь, каторжныя работы, ссылка въ отдаленныя страны съ губительными климатическими условіями. По Соловьеву мы имѣемъ здѣсь «лишь въ разной степени смягченные остатки стараго звѣрства, и никакой объединяющей мысли, никакого руководящаго начала».

Крайне неудовлетворительное состояніе уголовнаго права, легкость его отношенія къ жизни и судьбѣ людей вызываетъ естественную реакцію нравственнаго чувства. У нѣкоторыхъ моралистовъ (Соловьевъ опять таки не называетъ Толстого) этотъ протестъ переходитъ въ противоположную крайность, побуждая ихъ отрицать самую идею наказанья въ широкомъ смыслѣ т.-е. какъ реальнаго противодѣйствія преступленіямъ. Теорія, о которой идетъ рѣчь, отрицаетъ всякое принужденіе, а, стало быть, не только наказаніе, но и предупредительныя мѣры противъ преступленій, допуская только вразумленіе.

Противъ этой теоріи Соловьевъ беретъ подъ свою защиту правомѣрное принужденіе. Ему нетрудно доказать, что именно съ той христіанской точки зрѣнія, на которой хотятъ стоять непро-

тивленцы, насиліе вовсе не всегда бываетъ безнравственнымъ. Бываютъ положенья въ жизни, когда нельзя съ спокойной совѣстью ограничиваться одними словесными вразумленіями. Когда, видя занесенную надъ жертвою руку убійцы, я ее схватываю, то будетъ ли это безнравственнымъ насиліемъ? Очевидно, что такое насиліе по совѣсти обязательно не только ради жертвы преступленія, но и ради самого преступника. «Удерживая человѣка отъ убійства, я *дѣятельно* уважаю и поддерживаю въ немъ человѣческое достоинство, которому грозитъ существенный уронъ отъ исполненія его намѣренья». Еслибы примѣненіе мускульной силы было бы въ данномъ случаѣ безнравственнымъ, то такъ же безнравственно было бы примѣнить ее для того, чтобы спасать утопающаго изъ воды, что̀ также сопряжено съ физическими страданіями для спасаемаго. Въ обоихъ случаяхъ примѣненіе силы одинаково обязательно, хотя бы отъ этого произошли царапины, синяки и даже вывихи.

Разумно употребляемое насиліе есть средство хорошее, а не дурное: примѣненіе его не только не запрещается, но прямо *предписывается* нравственнымъ закономъ. Между нравственнымъ и безнравственнымъ насиліемъ можно провести границу, правда, тонкую, но тѣмъ не менѣе совершенно точную.—«Все дѣло въ томъ: противодѣйствуя злу, какъ смотримъ мы на злодѣя? Сохраняется ли у насъ къ нему человѣческое, нравственное отношеніе, имѣется ли въ виду его собственное благо? Если сохраняется, если имѣется, то въ нашемъ вынужденномъ насиліи не будетъ, очевидно, ничего безнравственнаго, никакихъ признаковъ отмщенія и мучительства, тогда это насиліе будетъ только неизбѣжнымъ по существу дѣла условіемъ нашей помощи ему, все равно какъ хирургическая операція, или лишеніе свободы буйнаго сумасшедшаго». Чтобы убѣдиться въ правильности такого разсужденія, по Соловьеву, достаточно спросить себя, въ которомъ изъ двухъ случаевъ совѣсть упрекаетъ насъ больше, въ томъ ли, когда мы, имѣя возможность помѣшать злодѣянію, равнодушно прошли мимо, сказавъ нѣсколько безполезныхъ словъ, или же въ томъ, когда мы ему дѣйствительно помѣшали, хотя бы цѣною нѣкоторыхъ физическихъ поврежденій? Соловьевъ не скрываетъ отъ себя, что послѣдствіемъ насилія могутъ быть увѣчья и даже смерть преступника. Но и это не должно

насъ удерживать. Если, спасая отъ убійцы его жертву, мы нечаянно убьемъ его въ борьбѣ, это будетъ для насъ большое несчастье и мы будемъ о немъ сокрушаться какъ о своемъ *невольномъ* грѣхѣ; но во всякомъ случаѣ *нечаянно* убить человѣка преступнаго есть меньшій грѣхъ, нежели по собственному произволу допустить намѣренное убійство невиннаго.

Какъ не оправдывается съ нравственной точки зрѣнія то устрашающее возмездіе, которое низводитъ преступника на степень страдательнаго орудія чужой безопасности, такъ же точно осуждается съ той же точки зрѣнія и пассивное отношеніе къ преступленію, оставленіе его безъ противодѣйствія. Нравственное начало требуетъ отъ насъ дѣятельной жалости какъ къ обидчику, такъ и къ его жертвѣ и къ цѣлому обществу

Съ нравственной точки зрѣнія мы должно понимать наказаніе въ широкомъ смыслѣ (въ отличіе отъ возмездія) какъ «*правомѣрное средство дѣятельнаго человѣколюбія, законно и принудительно ограничивающее внѣшнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и въ интересахъ самого преступника*».

Соловьевъ пытается намѣтить тотъ типъ уголовной репрессіи, который соотвѣтствуетъ этому идеалу. Прежде всего въ интересахъ общественной безопасности онъ считаетъ необходимымъ временное лишеніе преступника свободы съ цѣлью остановить развитіе его злой воли, дать ему опомниться и одуматься. Во всемъ прочемъ необходима коренная реформа въ существующей системѣ наказаній. «При дѣйствительномъ и послѣдовательномъ устраненіи изъ уголовнаго права мотивовъ отмщенія и устрашенія, должно исчезнуть и понятіе о наказаніи въ смыслѣ *заранѣе* (и въ сущности *произвольно) предопредѣляемой* мѣры». Каждое преступленіе въ высшей степени индивидуально, индивидуально и психическое состояніе преступника въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ: поэтому совершенно несправедливо налагать наказанія на основаніи общихъ нормъ, одинаковыхъ шаблоновъ для всѣхъ случаевъ.

Соловьевъ думаетъ выйти изъ затрудненія путемъ полнаго измѣненія сферъ компетенціи судебныхъ и пенитенціарныхъ учрежденій.—Функціи уголовнаго суда должны сократиться до минимума.—«Судъ, установивши фактъ виновности, долженъ за-

тѣмъ опредѣлить ея видъ, степень отвѣтственности преступника и его дальнѣйшей опасности для общества, т.-е. долженъ сдѣлать діагнозу и прогнозу нравственной болѣзни, но предписывать безповоротно способъ и продолжительность леченія противно разуму. Ходъ и пріемы леченья должны измѣняться соотвѣтственно перемѣнамъ въ ходѣ болѣзни, и судъ долженъ предоставить это дѣло пенитенціарнымъ учрежденіямъ, въ вѣдѣніе которыхъ поступаетъ преступникъ». Соловьевъ видитъ начатокъ осуществленья этой идеи въ *условныхъ приговорахъ*, допускаемыхъ въ нѣкоторыхъ странахъ.

Задача наказанія вообще не есть физическое или нравственное мученіе, а исправленіе или излеченіе. Соловьевъ предвидитъ два возможныхъ возраженія противъ этой мысли, съ точки зрѣнія юридической и антропологической; онъ доказываетъ несостоятельность обоихъ.

Съ юридической точки зрѣнія могутъ сказать, что исправлять—значитъ вторгаться во внутренній міръ преступника, на что общество и государство не имѣютъ права. Это возраженіе покоится на двоякомъ недоразумѣніи. Во-первыхъ, тому, кто отрицаетъ всякое воздѣйствіе общества на внутренній міръ личности, придется отвергнуть общественное воспитаніе и обученіе дѣтей, леченіе умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п. Соловьевъ считаетъ особенно страннымъ въ этомъ возраженіи, что за обществомъ признается право ставить человѣка въ *развращающія* условія, а право общества ставить человѣка въ условія *морализующія* при этомъ отрицается.

Второе недоразумѣніе состоитъ въ томъ, что «исправленіе» понимается какъ навязываніе извнѣ готовыхъ правилъ. Но это значитъ принимать за принципъ простую неумѣлость. Исправительная задача общества въ дѣйствительности сводится къ тому, что оно должно ставить человѣка въ условія наиболѣе благопріятныя для самоисправленія.

Возраженіе антропологовъ сводится къ невозможности исправленія въ виду *врожденности* преступныхъ наклонностей. Въ дѣйствительности, однако, такую неисправность можно утверждать лишь относительно *нѣкоторыхъ* преступниковъ. Такъ какъ никто не можетъ сказать съ полной достовѣрностью, кто эти «нѣкоторые», то необходимо ставить всѣхъ въ условія наибо-

лѣе благопріятныя для исправленія. «Первое и самое важное условіе есть, конечно, то, чтобы во главѣ пенитенціарныхъ учрежденій стояли люди, способные къ такой высокой и трудной задачѣ,— лучшіе изъ юристовъ, психіатровъ и лицъ съ религіознымъ призваніемъ».—Они должны осуществлять общественную опеку надъ преступникомъ.

Соловьевъ вѣритъ въ близкое торжество этихъ началъ въ уголовномъ правѣ. Въ двухъ мѣстахъ [1]) онъ говоритъ буквально.— «Такъ какъ историческое движеніе идетъ все быстрѣе и быстрѣе, то я еще надѣюсь дожить до того времени, когда на чаши тюрьмы и каторги будутъ смотрѣть такъ же, какъ теперь всѣ смотрятъ на старинныя психіатрическія заведенія съ желѣзными клѣтками и цѣпями для больныхъ» [2]).

## VI. Экономическій вопросъ.

На ряду съ человѣколюбивымъ, жалостливымъ отношеніемъ къ преступнику христіанскій идеалъ требуетъ преобразованія въ духѣ любви экономическихъ отношеній. «Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцію въ Евангеліи, требуетъ отъ насъ накормить голоднаго, напоить жаждущаго и согрѣть зябнущаго, то это требованіе, конечно, не теряетъ своей силы тогда, когда голодные и зябнущіе считаются милліонами, а не единицами». И, разъ отдѣльные, единичные благотворители въ данномъ случаѣ безсильны, тутъ очевидно требуется помощь коллективная, общественная.

Соловьеву приходится защищать это положеніе противъ двухъ противниковъ—противъ ортодоксальной политической экономіи, которая *отдѣляетъ* область хозяйственную отъ области нравственной и противъ соціализма, который допускаетъ между этими двумя различными, хотя и нераздѣльными областями болѣе или менѣе полное *смѣшеніе* или ложное единство.

Признавать въ человѣкѣ дѣятеля только экономическаго, про-

---

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

[2]) Для всего предыдущаго § см. Оправд Добра, 311—337, Право и нравственность, 518—588.

изводителя-собственника и потребителя—есть въ глазахъ философа точка зрѣнія ложная и безнравственная. Хозяйство не есть область самодовлѣющая; оно находится въ тѣсной зависимости отъ другихъ сферъ человѣческой дѣятельности. Въ дѣйствительности человѣкъ въ своей дѣятельности никогда не опредѣлялся и не долженъ опредѣляться однимъ хозяйственнымъ расчетомъ. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ осуждаетъ ту неограниченную свободу экономическихъ отношеній, которая была возведена въ принципъ ортодоксальной политической экономіей.—«Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить только въ трупѣ, а въ живомъ тѣлѣ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями органическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна только въ обществѣ мертвомъ и разлагающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными, и провозглашать здѣсь laisser faire, laisser passer значитъ говорить обществу: умри и разлагайся».

Въ основѣ экономической области лежитъ, конечно, естественная необходимость, вынуждающая заботиться о хлѣбѣ насущномъ. Но нѣтъ того низменнаго состоянія общества, гдѣ бы эта необходимость не осложнялась нравственнымъ вопросомъ — вопросомъ объ удовлетвореніи матеріальныхъ нуждъ другихъ людей.

И на пути къ осуществленію нравственныхъ цѣлей такъ называемые «экономическіе законы» не служатъ непреодолимыми препятствіями. Въ дѣйствительности экономическіе законы выражаютъ собою не болѣе, какъ опредѣленныя *тенденціи* общественной жизни, которыя сталкиваются съ другими, противоположными тенденціями и нерѣдко побѣждаются ими. Поэтому Соловьеву нетрудно доказать, что «экономическій законъ» не имѣетъ того характера неуклонной необходимости, которая отличаетъ законы естественные. Такъ, напр., согласно извѣстному экономическому закону, цѣна товаровъ опредѣляется соотношеніемъ спроса и предложенія; этимъ, однако, не исключается свобода какого-нибудь товаро-владѣльца изъ благотворительныхъ цѣлей понижать цѣны на продукты первой необходимости. Если даже допустить, что въ частныхъ отношеніяхъ людей великодушные мотивы суть quantité negligeable, то въ отношеніяхъ обществен-

ныхъ мы видимъ иное. Одна изъ основныхъ задачъ государственной власти заключается въ ограниченіи частнаго своекорыстія. Существуетъ немало историческихъ примѣровъ, когда эта власть «не только отнимала у обычнаго и естественнаго (съ точки зрѣнія своекорыстія) порядка этотъ его обычный и естественный характеръ, но даже превращала прежде обычное прямо въ невозможное, а прежнимъ исключеніямъ, напротивъ, давала силу необходимости». Такъ, чтобы вернуться къ предыдущему примѣру, правительство можетъ принудительно регулировать цѣны на предметы первой необходимости Соловьевъ указываетъ, что въ Россіи до 1861 года обыкновенный и «естественный» порядокъ отношеній между помѣщиками и крестьянами сводился къ тому, что первые владѣли послѣдними; помѣщики, отпускавшіе крестьянъ на волю, были рѣдкимъ исключеніемъ. Однако, волею верховной власти, прежній законъ былъ моментально превращенъ въ беззаконіе, а прежнее исключеніе стало общимъ правиломъ.

Мнимый «экономическій законъ», въ отличіе отъ закона природы, всегда можетъ быть нарушенъ и отмѣненъ нравственной волею человѣка. Все дѣло въ томъ, что экономическаго закона, совершенно независимаго отъ воли человѣка, не существуетъ вовсе, а потому, при достаточной силѣ нравственныхъ побужденій, онъ всегда можетъ подчинить матеріальныя соображенія нравственнымъ. Что возможно для частнаго лица, то въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе подъ силу государству. Этимъ естественная необходимость опровергается окончательно: совершенно очевидно, что законы природы не могли бы быть отмѣняемы законами государственными. Соловьевъ признаетъ одинъ только самостоятельный и безусловный законъ для человѣка—законъ нравственный. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы онъ видитъ не въ томъ, что она имѣетъ свои роковые законы, а въ томъ, что она представляетъ по существу своихъ отношеній особое своеобразное поприще для примѣненія нравственнаго закона

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ судитъ не только теоріи ортодоксальныхъ экономистовъ, но и противоположныя имъ на первый взглядъ соціалистическія ученія. Въ общемъ критика соціализма въ «Оправданіи Добра» представляетъ собою пересказъ тѣхъ самыхъ мыслей, съ которыми мы уже ознакомились при изложеніи «Критики Отвлеченныхъ Началъ». Совершенно такъ

же Соловьевъ изобличаетъ соціализмъ въ томъ, что онъ видитъ въ человѣкѣ дѣятеля исключительно экономическаго; совершенно такъ же, какъ и «Критика Отвлеченныхъ Началъ».—«Оправданіе Добра» указываетъ, что на этой почвѣ общаго матеріализма и мѣщанства, соціализмъ сближается съ плутократіей. Новые факты, подтверждающіе старую мысль, наводятъ Соловьева на слѣдующій выводъ.—«Эти указанія на то, что соціализмъ и плутократія совпадаютъ въ общемъ имъ матеріалистическомъ принципѣ, высказанныя мною восемнадцать лѣтъ тому назадъ (въ XIV главѣ «Критики отвлеченныхъ началъ», появившейся сперва въ «Русскомъ Вѣстникѣ» 1878 г.) вызвали противъ меня упреки въ невѣрномъ представленіи и несправедливой оцѣнкѣ соціализма Теперь я могу не отвѣчать на эти упреки, такъ какъ они блистательно опровергнуты дальнѣйшею исторіей самого соціалистическаго движенія, которое теперь въ главномъ руслѣ своемъ рѣшительно опредѣлилось какъ *экономическій матеріализмъ*».

Относительная цѣнность соціализма въ глазахъ философа выражается глубже всего въ ученіи сенсимонистовъ, провозгласившихъ своимъ девизомъ возстановленіе правъ (реабилитацію) матеріи въ жизни человѣчества. Онъ признаетъ что матерія имѣетъ одно неотъемлемое право, — *право на свое одухотвореніе* т.-е. право на воплощеніе въ ней духовнаго начала: въ этомъ состоитъ истинный и цѣнный смыслъ соціалистическаго принципа. Но сознается ли онъ самими соціалистами? «Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполнѣ чужды первоначальныя системы соціализма, но онѣ на немъ не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этотъ проблескъ лучшаго сознанія оказался только обманчивымъ огонькомъ надъ тѣмъ болотомъ плотскихъ страстей, которое понемногу втянуло въ себя столько благородныхъ и вдохновенныхъ душъ». Господство матеріальнаго начала возобладало въ соціализмѣ; на этой почвѣ исчезло различіе между нимъ и буржуазной политической экономіей.

Для истиннаго рѣшенія соціальнаго вопроса по Соловьеву необходимо признать, что область экономическая всецѣло подчиняется тріединой нравственной нормѣ. При этомъ, по особому свойству этой области, здѣсь получаетъ особое значеніе послѣдній членъ нравственнаго тріединства—отношеніе къ матеріаль-

ной природѣ или къ *землѣ* (въ широкомъ смыслѣ этого слова).

Философія экономіи у Соловьева, согласно традиціонному раздѣленію политической экономіи, распадается на три части: она освѣщаетъ съ нравственной точки зрѣнія основныя понятія *производства, распредѣленія и обмѣна* цѣнностей.

Разсужденіе о производствѣ начинается съ выясненія значенія *труда*. Ближайшій толчекъ къ труду дается естественною необходимостью; но для человѣка религіознаго самая эта необходимость пріобрѣтаетъ религіозный смыслъ: трудъ становится *заповѣдью Божіей*. Мы должны *возвѣлывать внѣшнюю природу не для себя только, но и для ближнихъ*. Тутъ Соловьевъ сталкивается съ ученьемъ экономическаго индивидуализма, коего наиболѣе талантливымъ представителемъ является Бастіа. Защищая принципъ «каждый для себя», это ученье отдѣлывается отъ упрека въ эгоизмѣ указаніемъ на ту «естественную гармонію» экономическихъ интересовъ, «въ силу которой каждый, заботясь только о себѣ (и о своихъ), невольно по самой природѣ общественныхъ отношеній работаетъ на пользу всѣхъ».

Въ дѣйствительности въ порядкѣ естественномъ между людьми, какъ и во всей природѣ, происходитъ безпощадно жестокая борьба за существованіе: поэтому Соловьеву нетрудно выяснить на достаточномъ количествѣ историческихъ примѣровъ, что невмѣшательство государства въ экономическія отношенія влечетъ за собою не мнимую гармонію, а междоусобіе, эксплоатацію однихъ людей другими, вообще—всяческій хаосъ. «Принципъ индивидуалистической свободы интересовъ, когда усвояется сильными, не заставляетъ ихъ сильнѣе трудиться, а порождаетъ древнее рабовладѣльчество, средневѣковое господское право и современное экономическое кулачество или плутократію. Усвоенный слабыми, которые однако сильны какъ большинство, какъ масса, этотъ принципъ свободнаго своекорыстія не заставляетъ ихъ *дружнѣе* работать, а создаетъ только ту почву завистливаго недовольства, на которой затѣмъ выростаютъ бомбы анархистовъ».

Исходя изъ частнаго матеріальнаго интереса, мы, очевидно, придемъ не къ естественной гармоніи, а къ общему раздору и разрушенію. Совершенно наоборотъ, идея общаго блага, поставленная какъ принципъ и цѣль труда, заключаетъ въ себѣ и удовлетвореніе частнаго интереса въ должныхъ предѣлахъ. Все-

общая нравственная обязанность каждаго—трудиться на пользу всѣхъ—предполагаетъ, что и каждый для всѣхъ является цѣлью, что общество имѣетъ обязанность признавать и обезпечивать *право* каждаго на самостоятельное пользованіе—для себя и для своихъ—*достойнымъ* человѣческимъ существованіемъ. Достойное существованіе, конечно, возможно при добровольной нищетѣ, которую проповѣдывалъ напр. Францискъ Ассизскій; но оно невозможно при такой работѣ,въ которой все значеніе человѣка сводится къ роли простого орудія для производства или перемѣщенія вещественныхъ богатствъ. Несовмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ и такой трудъ, который, не будучи самъ по себѣ унизительнымъ и тяжолымъ, поглощаетъ, однако,все время и всѣ силы рабочаго, такъ что для мыслей и заботъ порядка идеальнаго, духовнаго не остается ни времени, ни силъ.

Безусловное значеніе человѣка неразрывно связано съ возможностью безконечнаго совершенствованія для его разума и воли. Между тѣмъ, человѣкъ, поглощенный тяжолой матеріальной работой, или находится на пути къ одичанію, или, во всякомъ случаѣ, долженъ отказаться отъ дѣятельнаго осуществленія своего человѣческаго назначенія. Поэтому—«съ нравственной точки зрѣнія требуется, чтобы всякій человѣкъ имѣлъ не только обезпеченныя средства къ существованію (т.-е. одежду и жилище съ тепломъ и воздухомъ) и достаточный физическій *отдыхъ*, но чтобы онъ могъ также пользоваться и *досугомъ* для своего духовнаго совершенствованія. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякаго крестьянина и рабочаго, лишшее же отъ лукаваго».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ высказывается, между прочимъ, за сокращенье количества рабочихъ часовъ, хотя бы это повлекло за собою сокращеніе самаго производства: онъ думаетъ, что такое сокращеніе падетъ не на предметы первой необходимости, которые будутъ производиться въ прежнемъ количествѣ, а лишь на предметы роскоши. Если послѣдніе вслѣдствіе этого вздорожаютъ, это не будетъ ущербомъ для общаго блага.

Тутъ Соловьевъ пытается отграничить свою точку зрѣнія отъ соціализма. Въ отличіе отъ послѣдняго онъ видитъ въ частномъ богатствѣ не зло само по себѣ, а благо; но онъ требуетъ, чтобы оно, какъ благо относительное, было согласовано съ благомъ об-

щимъ въ смыслѣ безусловнаго нравственнаго начала. Между соціализмомъ и христіанствомъ онъ признаетъ полную принципіальную противоположность. Она выражается прежде всего въ нравственномъ отношеніи къ богатымъ: соціализмъ имъ завидуетъ, а Евангеліе ихъ жалѣетъ, потому что имъ трудно войти въ Царствіе Божіе. Соціализмъ полагаетъ свое высшее благо въ томъ самомъ богатствѣ, которое съ христіанской точки зрѣнія представляетъ собою препятствіе.

Соловьевъ знаетъ три условія, при которыхъ общественныя отношенія въ области матеріальнаго труда становятся нравственными. Первое заключается въ томъ, чтобы не ставить Маммона на мѣсто Бога—т.-е. не признавать его самостоятельнымъ благомъ и окончательной цѣлью: второе состоитъ въ томъ, чтобы жалѣть труждающихся и обремененныхъ. Наконецъ, третье требованіе—*воздѣлывать землю*—выражаетъ собою обязанность человѣка относительно матеріальной природы. «Воздѣлывать землю не значитъ злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значитъ улучшать ее, вводить ее въ большую силу и полноту бытія» Природа не должна быть простымъ орудіемъ нашей эксплоатаціи. Ея подчиненное положеніе относительно Божества и человѣка не дѣлаетъ ее безправною: она имѣетъ право на нашу помощь для ея преобразованія и возвышенія. «Земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можемъ, а потому и должны способствовать въ ея одухотвореніи. Цѣль труда по отношенію къ матеріальной природѣ не есть пользованіе ею для добыванія вещей и денегъ, а совершенствованіе ея самой—оживленіе въ ней мертваго, одухотвореніе вещественнаго». Важно прежде всего наше внутреннее настроеніе по отношенію къ природѣ. «*Безъ любви къ природѣ для нея самой нельзя осуществить нравственную организацію матеріальной жизни*».

Соловьевъ считаетъ возможнымъ тройкое отношеніе человѣка къ внѣшней природѣ: это во-первыхъ страдательное подчиненіе ей въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, во-вторыхъ борьба съ нею, покореніе ея и пользованіе ею какъ пассивнымъ орудіемъ, наконецъ, въ третьихъ—утвержденіе ея идеальнаго состоянія—того, *чѣмъ она должна стать черезъ человѣка*. Первое отношеніе несправедливо по отношенію къ человѣку, ибо быть рабомъ низшей природы противно его человѣческому достоинству; не-

справедливо оно и по отношенію къ природѣ, такъ какъ, преклоняясь передъ нею въ ея несовершенномъ и извращенномъ ея видѣ, человѣкъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у нея надежду на возрожденіе и совершенство. Второе, отрицательное отношеніе къ природѣ должно быть признано относительно нормальнымъ въ смыслѣ переходнаго, временнаго: ибо для того, чтобы утверждать природу въ ея совершенствѣ нужно сначала отрицать ее въ нынѣшнемъ несовершенномъ ея состояніи. Безусловно нормальнымъ должно быть признано только третье отношеніе человѣка къ внѣшней природѣ, гдѣ онъ не пользуется ею для себя только, но заботится о ея возвышеніи. Это нормальное отношеніе есть культивированье земли, *ухаживанье* за нею въ виду ея будущаго обновленія и возрожденія.

Обзоръ этихъ трехъ возможныхъ отношеній человѣка къ природѣ наводитъ Соловьева на опредѣленіе труда съ нравственной точки зрѣнія: «*трудъ есть взаимодѣйствіе людей въ области матеріальной, которое, въ согласіи съ нравственными требованіями, должно обезпечивать всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу*».

Дальнѣйшія условія нормальной экономической жизни выясняются философомъ при разборѣ понятій собственности и обмѣна

Основаніе собственности заключается въ самомъ существѣ человѣческой личности. Уже въ содержаніи внутренняго психическаго опыта мы необходимо различаемъ *себя* какъ субъекта отъ *своего*, т.-е. отъ всѣхъ нашихъ душевныхъ состояній, чувствъ, желаній мыслей. Съ одной стороны въ своемъ самосознаніи человѣкъ какъ субъектъ отдѣляется отъ всего своего, возвышается надъ отдѣльными своими состояніями: они исчезаютъ, смѣняются, а онъ—субъектъ этихъ состояній,—пребываетъ. Съ другой стороны, если отнять у насъ всѣ наши душевныя состоянія, то мы сами превратимся въ пустое мѣсто. Не только для полноты бытія личности,—для самой ея дѣйствительности недостаточно *себя*. необходимо имѣть и *свое*.

Уже во внутренней психической сферѣ это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица. Есть душевныя состоянья которыя для даннаго лица выражаютъ существенное (напр.

мысль о Богѣ для непоколебимо вѣрующаго). Есть другія душевныя состоянія, которыя представляютъ собою поверхностную и случайную реакцію данной личности на какія-либо внѣшнія воздѣйствія (напр.—желаніе выпить пива, мысль о вредѣ или пользѣ велосипедовъ и т. п.). Есть, наконецъ, и душевныя состоянія *внушенныя*, которыя вовсе не могутъ разсматриваться какъ *свои* или *собственныя* для даннаго существа, которое ихъ испытываетъ.

Такимъ образомъ уже въ психической области въ составѣ своего надо различать сокровище, въ которое человѣкъ влагаетъ душу свою и которое, однако, можетъ быть у него отнято, и такія состоянія, которыхъ принадлежность ему оказывается совершенно мнимою Собственность вообще относительна, хотя и неодинакова: это вѣрно и относительно *собственности внѣшней*. Ближайшимъ предметомъ ея является собственное наше тѣло. Однако и оно принадлежитъ человѣку лишь болѣе или менѣе. Человѣкъ не можетъ считать въ одинаковой степени своими такія части тѣла, безъ которыхъ жизнь невозможна, такія безъ коихъ она возможна, но тяжела и наконецъ такія, коихъ потеря не составляетъ никакой бѣды (ногти, волосы). Если такимъ образомъ всякая собственность человѣка на его тѣло, будучи неравномѣрной, тѣмъ не менѣе *относительна*, то, значитъ, нѣтъ абсолютной тѣлесной неприкосновенности. Неприкосновенность человѣческаго тѣла ограничивается нравственными нормами, которыя въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣлаютъ совершенно обязательнымъ физическое принужденіе.

Безусловность собственности по отношенію къ тѣлу не можетъ быть признана и въ смыслѣ jus utendi et abutendi. Есть злоупотребленіе своимъ тѣломъ, которое приноситъ общественный вредъ, напр. членовредительство, а потому должно разсматриваться какъ преступленіе.

Основаніе для усвоенія внѣшнихъ вещей въ отличіе отъ основанія собственности на тѣло не дано непосредственно. Есть случаи, когда между лицомъ и его вещью, повидимому, существуетъ самая тѣсная связь, напр. между человѣкомъ и его необходимымъ платьемъ; но и тутъ вопросъ о собственности остается открытымъ, такъ какъ платье можетъ оказаться краденымъ Вообще связь между собственникомъ и собственностью—не физи-

ческая, такъ какъ человѣкъ можетъ и никогда не видать своей собственности.

Собственность въ качествѣ идеальнаго отношенія должна имѣть идеальныя основанья. Ходячая мысль заключается въ томъ, что она—продолженіе личности въ вещахъ. Но какъ и на какомъ основаніи совершается это перенесеніе себя въ другое, въ силу котораго оно дѣлается своимъ? Принято думать, что оно создается двумя первоначальными способами—завладѣніемъ и трудомъ.

Завладѣніе создаетъ собственность лишь въ тѣхъ исключительныхъ случаяхъ, когда захватываемое есть предметъ, никому не принадлежащій. Поэтому Соловьевъ на немъ не останавливается и сосредоточиваетъ все свое вниманіе на второмъ существенномъ основаніи собственности — трудѣ. — Могутъ ли считаться собственностью человѣка всякія произведенія его труда? Очевидно, изъ числа возможныхъ предметовъ собственности должно быть исключено всякое человѣческое существо, хотя его рожденіе является результатомъ трудовъ и усилій его матери. Предметомъ собственности могутъ быть только вещи; но тутъ ученье, признающее основаніемъ собственности трудъ, встрѣчается съ новымъ затрудненіемъ: никакая вещь не является *цѣликомъ* результатомъ чьего-либо труда, ибо трудъ создаетъ только тѣ или другія полезныя измѣненія въ опредѣленномъ матеріалѣ, но не самый матеріалъ. Стало быть, трудъ, какъ производящій не самую вещь, а лишь опредѣленныя ея качества *самъ по себѣ* не можетъ быть дѣйствительнымъ основаніемъ собственности.

Трудъ становится основаніемъ собственности лишь въ связи съ нравственными нормами и лишь поскольку онъ пріобрѣтаетъ нравственный смыслъ. Всякій человѣкъ, въ силу безусловнаго значенія личности, имѣетъ право на средства для достойнаго существованія. У единичнаго человѣка самого по себѣ это право существуетъ лишь въ возможности; дѣйствительное же его осуществленіе и обезпеченіе зависитъ отъ общества. Отсюда вытекаетъ обязанность лица—быть полезнымъ для общества, трудиться для общаго блага. «Только въ этомъ смыслѣ трудъ есть источникъ собственности: трудившійся имѣетъ несомнѣнное право собственности на то, что имъ *заработано*». Заработная плата,

однако, можетъ быть регулируема обществомъ лишь въ предѣлахъ, установляемыхъ нравственными требованіями—не ниже необходимаго для существованья минимума. Потребности и условія достойнаго существованія представляютъ и въ нормальномъ обществѣ лишь *приблизительно* опредѣленную и постоянную величину. Поэтому для отдѣльныхъ лицъ является возможность сбереженья или накопленія матеріальныхъ средствъ, т.-е. образованія *капитала*. Видимой реальной связи между капиталомъ и человѣкомъ, его накопившимъ, нѣтъ; но *идеальная* связь здѣсь очевидна, ибо, какъ результатъ сбереженія, капиталъ есть чистое произведеніе человѣческой воли. Это даетъ Соловьеву основаніе считать капиталъ *собственностью по преимуществу*.

Философъ задается вопросомъ, въ какихъ предѣлахъ должна быть допущена эта собственность съ точки зрѣнія безусловныхъ нравственныхъ началъ? Прежде всего онъ считаетъ недопустимою безграничную свободу распоряженія предметомъ собственности.—Разъ осуществленіе права собственности невозможно безъ содѣйствія общества, очевидно, что послѣднее можетъ обезпечивать личности свободу распоряженія имуществомъ лишь въ предѣлахъ, допускаемыхъ общимъ благомъ. Если позволительно и должно мѣшать человѣку злоупотреблять своей мускульной силой, то тѣмъ болѣе дозволительно и должно препятствовать ему злоупотреблять имуществомъ въ ущербъ общему благу и правдѣ.

Возставая такимъ образомъ противъ неограниченнаго права употребленія и злоупотребленія, Соловьевъ съ другой стороны расходится съ тѣми соціалистами, которые безмѣрно расширяютъ понятіе «злоупотребленія», признавая за таковое самую передачу частной собственности по наслѣдству. Неудобства преемственной собственности въ его глазахъ исчезаютъ передъ положительными ея сторонами, ибо эта преемственность выражаетъ собою *нравственную связь поколѣній*. Одно поколѣніе не слѣдуетъ только за другимъ, но и *наслѣдуетъ* ему: такая преемственность поколѣній въ сферѣ экономической связываетъ общество въ одно цѣлое и тѣмъ самымъ служитъ ступенью къ осуществленію всеединства Разумѣется, всего важнѣе наслѣдіе духовное; но завѣщать всемірному потомству прочныя духовныя пріобрѣтенія дано сравнительно немногимъ; поэтому за большинствомъ людей остается право и обязанность заботиться объ улучшеніи матеріаль-

наго положенія потомства. Всего интереснѣе тѣ доводы, которые Соловьевъ противополагаетъ соціалистическому истолкованію евангельскихъ заповѣдей совершенства.—«Кто прямо отдается всемірной будущности и уже предваряетъ ее идеально, тотъ въ правѣ ссылаться на евангельскую беззаботность .Для подражанія лиліямъ нужно имѣть ихъ чистоту и для подражанія птицамъ небеснымъ нужно имѣть высоту ихъ полета А, при недостаткѣ того и другого, житейская беззаботность можетъ уподобить насъ не лиліямъ и птицамъ небеснымъ, а развѣ лишь тому животному, которое въ своей беззаботности о будущемъ не только подкапываемъ корни благодѣтельнаго дуба, но при случаѣ вмѣсто желудей пожираетъ и свои собственныя порожденія»

Противъ соціалистовъ Соловьевъ выступаетъ въ роли апологета относительнаго. Онъ считаетъ совершенно недозволительнымъ во имя идеала безусловнаго совершенства отрицать учрежденія, соотвѣтствующія *среднему* нравственному уровню. для общества гораздо труднѣе подняться надъ этимъ уровнемъ, нежели спуститься ниже его. Соціализму не подъ силу превратить людей въ ангеловъ; между тѣмъ привести людскую массу въ скотское состояніе вовсе не такъ трудно. Теоретикамъ типа ибсеновскаго Бранда Соловьевъ даетъ неопровержимый, классически ясный отвѣтъ.

«Отрицать во имя безусловнаго нравственнаго идеала необходимыя общественныя условія нравственнаго прогресса, значитъ, во-первыхъ, вопреки логикѣ смѣшивать абсолютное и вѣчное достоинство *осуществляемаго* съ относительнымъ достоинствомъ степеней осуществленія какъ временнаго процесса; во-вторыхъ это означаетъ несерьезное отношеніе къ абсолютному идеалу, который безъ дѣйствительныхъ условій своего осуществленія сводится для человѣка къ пустословію; и, въ третьихъ, наконецъ, эта мнимо нравственная прямолинейность и непримиримость изобличаетъ отсутствіе самаго основного и элементарнаго нравственнаго побужденія—*жалости*, и именно жалости къ тѣмъ, кто ея болѣе всего требуетъ,—къ малымъ симъ. Проповѣдь абсолютной морали съ отрицаніемъ всѣхъ морализующихъ учрежденій, возложеніе бременъ неудобоносимыхъ на слабыя и безпомощныя плечи средняго человѣчества,—*это есть дѣло и не логичное и не серьезное, и безнравственное*».

Въ тѣсной семейной сферѣ наслѣдственная собственность осуществляетъ существенное и значительное нравственное содержаніе. Во-первыхъ она—проявленіе чрезмогильной жалости родителей къ дѣтямъ; во-вторыхъ она—реальная точка опоры для благочестивой памяти дѣтей о родителяхъ; наконецъ, въ третьихъ, по отношенію къ собственности земельной, наслѣдственность—начало одухотворенія земли Понимать земную природу и любить ее для нея самой дано лишь немногимъ; но всякій любитъ свой родной уголъ; и такимъ образомъ черезъ наслѣдственную собственность нравственное отношеніе переходитъ съ людей на самую матеріальную природу Въ виду такого значенія наслѣдственной собственности Соловьевъ вмѣняетъ государству въ обязанность заботиться о ея поддержаніи —«Должны быть положены рѣшительныя препятствія обращенію съ землею какъ съ безразличнымъ орудіемъ хищнической эксплоатаціи и должна быть установлена въ принципѣ неотчуждаемость наслѣдственныхъ земельныхъ участковъ, достаточныхъ для поддержанія въ каждомъ нравственнаго отношенія къ землѣ». Соловьевъ признаетъ, что, въ виду быстраго размноженья рода человѣческаго, обезпеченье всѣмъ и каждому неотчуждаемаго земельнаго участка въ видѣ *отдѣльной* мѣры невозможно. Но оно осуществимо въ связи съ другой реформой—«прекращеніемъ того хищническаго хозяйства, при которомъ земли не только на всѣхъ, но наконецъ и ни на кого не хватитъ. При дѣйствительномъ же *ухаживаньи* за землей какъ за любимымъ существомъ минимальный размѣръ участка, необходимаго для каждаго, сократится до того, что «безъ обидъ для имущихъ земли хватитъ и на неимущихъ». Нравственное отношеніе къ землѣ осуществимо лишь въ связи съ нравственнымъ отношеніемъ людей другъ къ другу. Соловьевъ намекаетъ на то, что оно должно наступить въ связи съ прекращеніемъ безмѣрнаго размноженія человѣческаго рода.

Экономическій отдѣлъ «Оправданія Добра» заканчивается небольшимъ разсужденіемъ объ *обмѣнѣ*. По Соловьеву эта область подлежитъ суду нравственной философіи лишь въ томъ пунктѣ, въ которомъ *обмѣнъ* становится *обманомъ*.

Есть моралисты (толстовцы), которые утверждаютъ, что деньги—зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т п.. Соловьевъ считаетъ подобнаго рода

мнѣнія непростительнымъ ребячествомъ. Онъ указываетъ, что осуждаемые такимъ образомъ предметы сами по себѣ безразличны въ нравственномъ отношеніи. Это—«вещи среднія» т.-е. такія, которыя могутъ быть или добромъ или зломъ въ зависимости отъ той цѣли, которой онѣ служатъ. Обмѣнъ долженъ быть общественнымъ служеніемъ: постольку онъ—*добро;* онъ становится зломъ, когда онъ служитъ корыстнымъ личнымъ цѣлямъ. Это извращеніе обмѣна выражается въ трехъ главныхъ формахъ — фальсификаціи, спекуляціи и ростовщичествѣ.

Противъ всѣхъ этихъ трехъ проявленій зла Соловьевъ рекомендуетъ рѣшительныя мѣры, цѣлесообразность коихъ остается, разумѣется, на его отвѣтственности. Такъ напр. ради борьбы противъ «спекуляціи» (въ «Оправданіи Добра» она опредѣляется какъ «финансовая операція съ мнимыми цѣнностями») онъ считаетъ нужнымъ «безусловное недопущеніе тѣхъ учрежденій, которыми эта болѣзнь питается». Что же касается ростовщичества то, по Соловьеву, «вѣрный путь къ его уничтоженію есть, очевидно, повсемѣстное развитіе нормальнаго кредита, какъ учрежденія благотворительнаго, а не своекорыстнаго»[1]).

## VII. Истина и утопія въ объективной этикѣ Соловьева.

Вышеизложенная часть объективной этики Соловьева неизмѣримо интереснѣе и глубже его субъективной этики. Однако и здѣсь, чтобы выдѣлить превосходное, приходится отдѣлять его отъ слабаго и наивнаго.

Геніальная общая концепція міросозерцанія Соловьева въ его объективной этикѣ выражена несравненно яснѣе и ярче; однако и здѣсь великій положительный смыслъ ученія философа затемняется и отчасти заслоняется его утопическими внѣшними замыслами. Какъ основная мысль у Соловьева одна—во всѣхъ его произведеніяхъ,—такъ и основная наивность у него вездѣ одна и таже—во множествѣ варіантовъ.—Великое въ разбираемомъ отдѣлѣ «Оправданія Добра» есть глубокое пониманіе Богочеловѣчества, какъ начала и конца всего существующаго, въ томъ числѣ

---

[1]) Для всего предыдущаго § см. 338—373.

и нашей человѣческой нравственности. Совершенно вѣрно формулирована вытекающая отсюда постановка нравственной задачи человѣчества. Если Богочеловѣчество есть истина, путь и жизнь, то задача человѣчества—дѣйствительно въ томъ, чтобы осуществить въ жизни какъ личной, такъ и собирательной единство двухъ естествъ—божескаго и человѣческаго. Съ этой точки зрѣнія *теургія*—любимая мысль Соловьева съ юныхъ лѣтъ и до конца его дней,—должна быть признана мыслью истинною и глубокою.

Но, какъ бы ни было глубоко у Соловьева пониманіе *задачи* и *цѣли* человѣческаго существованія, онъ часто заблуждался въ распознаніи способовъ ея осуществленія. Объяснять этотъ недостатокъ «Оправданія Добра», какъ и многихъ другихъ произведеній нашего автора, его практическою безпомощностью значило бы судить поверхностно: непрактичность философа, поставившаго своею цѣлью практическое осуществленіе христіанства, не есть какой-либо случайный парадоксъ, коренящійся только въ особенностяхъ его характера. Тутъ самое чудачество мысли имѣетъ глубокія идейныя основанія.

Чтобы указать путь дѣйствительнаго соединенія двухъ естествъ —небеснаго и земного, Божескаго и человѣческаго, надлежитъ ясно различить то и другое, ясно сознать черту, раздѣляющую Божественное отъ внѣбожественнаго. Мы видѣли неоднократно, что эта черта постоянно теряется Соловьевымъ изъ вида, и въ этомъ—причина крушенія его построеній. Вмѣсто дѣйствительнаго соединенія двухъ естествъ, мы часто видимъ у него ихъ смѣшеніе: синтезъ Божескаго и человѣческаго нерѣдко оказывается у него поверхностнымъ и мнимымъ, потому что онъ исходитъ изъ недостаточно глубокаго проникновенія въ отличія того и другого Вмѣсто соединенія органическаго, получается соединеніе искусственное, внѣшнее «Теургія» вырождается въ «теократію».

Этотъ подмѣнъ замѣчается и въ «Оправданіи Добра». Хотя самый терминъ «теократія» здѣсь и не употребляется, однако основное заблужденіе, съ нимъ связанное, еще не пережито Соловьевымъ. Онъ все еще продолжаетъ смѣшивать естественное и мистическое въ идеѣ государства, приписывая послѣднему функціи церкви. И именно этимъ объясняется странность отдѣль-

ныхъ его рѣшеній государственныхъ и общественныхъ вопросовъ. Это въ особенности бросается въ глаза въ его разсужденіяхъ о вопросѣ уголовномъ. Наивность предлагаемой имъ реформы уголовнаго правосудія едва ли нуждается въ доказательствахъ, ибо въ концѣ концовъ она сводится къ передачѣ карательныхъ функцій изъ рукъ суда въ руки тюремной администраціи. Вопросъ о какихъ-либо гарантіяхъ противъ произвола послѣдней въ сознаніи Соловьева даже не возникаетъ. — Онъ готовъ всецѣло ввѣрить судьбу преступниковъ талантливымъ и *добрымъ* тюремнымъ начальникамъ, въ которыхъ онъ предполагаетъ «лучшихъ изъ юристовъ, психіатровъ и лицъ съ религіознымъ призваніемъ»[1]). Отъ представителей пенитенціарныхъ учрежденій Соловьевъ здѣсь ждетъ душевныхъ качествъ и подвиговъ, которые рѣдки даже между монастырскими старцами. Это—любящіе администраторы, которые съ исключительнымъ человѣколюбіемъ и жалостливостью соединяютъ ту степень сердцевѣдѣнія, которая, конечно, не дается ни психіатріей, ни вообще какой бы то ни было научной подготовкой. Вспомнимъ, что въ своей дѣятельности они не связаны никакими общими нормами, *заранѣе* предусматривающими мѣру наказанія за каждое данное преступленіе. «Способъ леченія» преступника зависитъ исключительно отъ ихъ оцѣнки индивидуальныхъ особенностей его духовнаго облика и психическаго состоянія. Подобный проектъ, очевидно, могъ зародиться только въ умѣ писателя, который вѣритъ, что государство можетъ все въ бо̀льшей и большей степени становится церковью[2]). Только при этомъ условіи возможно требовать, чтобы общія нормы въ государствѣ замѣнялись *проникновеніемъ въ душу!* Въ дѣйствительности въ церкви Богъ соединяется съ человѣкомъ внутреннимъ, органическимъ образомъ; поэтому ея область кончается тамъ, гдѣ начинается принужденіе — т.-е. внѣшнее насильственное воздѣйствіе на человѣка. *Церкви нѣтъ тамъ, гдѣ исключена человѣческая свобода:* поэтому тюрьма должна навѣки оставаться учрежденіемъ ей внѣшнимъ и чуждымъ. Церковь можетъ терпѣть тюрьму, признавать ее учрежденіемъ полезнымъ и даже необходимымъ *въ сферѣ внѣбоже-*

---

[1]) 337.

[2]) См. выше, стр. 555.

*ственной, естественной.* Она должна воздѣйствовать на тюремные нравы, заботясь о возможномъ ихъ смягченіи; но тѣмъ не менѣе, *въ самомъ составѣ Церкви*—тѣла Христова—для тюрьмы нѣтъ и не должно быть мѣста. Церковь—царствіе Христово; учрежденія же пенитенціарныя входятъ цѣликомъ въ составъ той нисшей государственной сферы, гдѣ Христосъ еще не царствуетъ. Тотъ *идеалъ тюрьмы*, который мы находимъ у Соловьева, — не болѣе, какъ частное проявленіе его утопіи теократическаго государства.

Ту же утопію нетрудно узнать и въ его воззрѣніяхъ на вопросъ экономическій. Въ области экономической онъ совершенно такъ же смѣшиваетъ естественное съ мистическимъ, какъ и въ сферѣ политической. Задача политики экономической, какъ и задача политики государственной для него заключается въ томъ, чтобы осуществить божественное въ земномъ: государство должно воплотить Божество въ мірскихъ общественныхъ отношеніяхъ, а хозяйство должно одухотворить въ немъ самую природу.

На самомъ дѣлѣ, однако, послѣднее такъ же невозможно, какъ и первое. Всякое хозяйство по самому существу своему есть такое внѣшнее отношеніе человѣка къ природѣ, при которомъ послѣдняя есть только средство, орудіе человѣческихъ цѣлей. Какъ только природа перестаетъ быть для человѣка орудіемъ, какъ только она становится для него *самостоятельной цѣлью*, его отношеніе къ ней тѣмъ самымъ перестаетъ быть хозяйственнымъ. Между человѣкомъ и животными нерѣдко осуществляются настоящія дружескія отношенія: сплошь да рядомъ онъ не жалѣетъ средствъ для сохраненія жизни и здоровья любимой собаки или лошади: онъ нетолько не убиваетъ ихъ, когда они перестаютъ служить какой бы то ни было экономической цѣли, но продолжаетъ кормить ихъ и холить вопреки всякимъ экономическимъ расчетамъ. Очевидно, что именно при такой интимной близости къ человѣку животный міръ всего больше приближается къ тому одухотворенію, о которомъ мечтаетъ Соловьевъ; но съ другой стороны ясно, что въ такомъ отношеніи къ животнымъ какъ къ «меньшимъ братьямъ» *нѣтъ ничего хозяйственнаго.*

Хозяйство по самому существу своему—чисто натуралисти-

ческое, естественное отношеніе человѣка къ природѣ: пытаться вложить въ него мистическое содержаніе, какъ это дѣлаетъ Соловьевъ,—значитъ извращать его въ корнѣ и въ основаніи.

Хозяйственное отношеніе къ природѣ есть именно то, которое видитъ въ ней рядъ условныхъ цѣнностей, подчиненныхъ выгодамъ человѣка. Никакого другого критерія въ отношеніи къ природѣ кромѣ выгоды съ хозяйственной точки зрѣнія нѣтъ и быть не можетъ: въ хозяйствѣ животныя цѣнны лишь до тѣхъ поръ пока они «рентабельны». Хорошій хозяинъ лишь до тѣхъ поръ «ухаживаетъ» за своимъ скотомъ, пока послѣдній съ лихвою оплачиваетъ этотъ уходъ. Корова, потерявшая молоко, продается на мясо; а лошадь, лишившаяся ногъ или ослѣпшая собака просто на просто пристрѣливаются, такъ какъ «*хозяйственное значеніе*» можетъ имѣть только шкура этихъ животныхъ. Естественная смерть по отношенію къ большинству домашнихъ животныхъ съ хозяйственной точки зрѣнія разсматривается какъ аномалія, уклоненіе отъ нормы: ибо только смерть насильственная даетъ возможность утилизировать ихъ мясо. Конечно, отношеніе къ животнымъ какъ *друзьямъ* несравненно человѣчнѣе и возвышеннѣе, нежели простая и послѣдовательная ихъ эксплоатація; но очевидно, что оно выходитъ за предѣлы хозяйства и не имѣетъ съ нимъ рѣшительно ничего общаго. Хозяйственное отношеніе къ животнымъ кончается, какъ только они перестаютъ быть только орудіями и пріобрѣтаютъ «*права*». Теургическое отношеніе къ природѣ есть несомнѣнно истинное къ ней отношеніе; но пытаться вмѣстить его въ рамки *хозяйственной* дѣятельности—значитъ обнаруживать полное непониманіе *житейскаго и хозяйственнаго*.

Хозяйство не можетъ послужить способомъ «одухотворенія» земли прежде всего потому, что по самому существу своему оно стоитъ всецѣло на почвѣ борьбы за существованіе: оно нетолько принимаетъ законъ всеобщаго умиранія и всеобщаго взаимнаго истребленія какъ *данное*, но пользуется имъ какъ необходимымъ своимъ орудіемъ: ибо оно основано на истребленіи всѣхъ тѣхъ живыхъ существъ — животныхъ и растеній, которыя такъ или иначе разрушаютъ богатство человѣка. Вегетаріанство, которое возводилось Соловьевымъ въ принципъ, представляетъ собою, очевидно, слишкомъ недостаточное средство, чтобы измѣнить

такое отношеніе человѣка къ природѣ: будетъ ли онъ питаться мясомъ животныхъ или нѣтъ,— во всякомъ случаѣ безпощадная война противъ другихъ живыхъ существъ будетъ продолжаться, ибо она составляетъ существенное опредѣленіе хозяйства какъ такого. Если признать «не только средствомъ, но и цѣлью» мышей, сусликовъ, хлѣбныхъ жуковъ или хотя бы даже зайцевъ, то, очевидно, должно прекратиться всякое полеводство и плодоводство. Мало того, вегетаріанство, еслибы оно когда-либо сильно распространилось между людьми, могло бы только подчеркнуть *хозяйственную* необходимость борьбы за существованіе: оно повлекло бы за собою истребленіе цѣлыхъ породъ «мясного» скота, которыя, вслѣдствіе неупотребленія въ пищу ихъ мяса, попали бы въ категорію «дармоѣдовъ» и «паразитовъ». Говоря объ одухотвореніи природы посредствомъ хозяйства, Соловьевъ, повидимому, возлагаетъ особыя надежды на земледѣліе и скотоводство. Между тѣмъ, именно эти двѣ отрасли производства не только въ данной своей дѣйствительности, но въ самой своей *идеѣ* основаны на чисто утилитарномъ раздѣленіи растеній и животныхъ на *полезныхъ*,—подлежащихъ сохраненію и культивированію и *вредныхъ*, подлежащихъ безпощадному истребленію.

На основаніи всего вышесказаннаго нетрудно понять, почему изображеніе «нравственнаго отношенія человѣка къ землѣ» получается у Соловьева крайне туманное; только благодаря неясности самой мысли, отъ его вниманія ускользаютъ ея внутреннія противорѣчія. Мы уже видѣли, что по Соловьеву «воздѣлывать землю не значитъ злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значитъ улучшать ее, вводить ее въ большую силу и полноту бытія». Соловьевъ противополагаетъ свой идеалъ «воздѣлыванія земли» хищническому хозяйству; поэтому приведенныя слова казалось бы, должны быть поняты въ томъ смыслѣ, что землю слѣдуетъ обработывать наисовершеннѣйшими техническими способами и въ особенности часто *удобрять*. Съ другой стороны, однако, истинная цѣль хозяйства по Соловьеву заключается въ одухотвореніи земли, для чего удобреніе и въ частности унавоживаніе врядъ ли представляетъ собою цѣлесообразное средство. Цѣль труда въ земледѣліи по Соловьеву заключается въ «оживленіи мертваго». Но спрашивается, почему оживленію неорганическаго вещества содѣйствуетъ болѣе пшеница, нежели плевелы?

И, разъ послѣдніе растутъ сами собою безъ всякаго труда, не лучше ли въ цѣляхъ «оживленія мертваго» оставить землю безо всякаго воздѣлованія? Повидимому, вся аргументація Соловьева здѣсь покоится на томъ не вполнѣ сознанномъ предположеніи, что растеніе, полезное для человѣка, *годное ему въ пищу*, болѣе оживляетъ и одухотворяетъ мертвое вещество, нежели растеніе для человѣка безполезное или вредное. Достаточно вскрыть это предположеніе, чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности основаннаго на немъ построенія.

Другого рода недоразумѣніе заключается въ утвержденіи, что одухотворенію природы можетъ способствовать наслѣдственная собственность на землю. Поскольку наслѣдственная собственность влечетъ за собою *улучшеніе хозяйства*, она въ моральномъ отношеніи ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ всякаго другого улучшеннаго хозяйства и, стало быть, представляетъ собою лишь болѣе успѣшное орудіе для истребительной борьбы человѣка за существованіе. Наслѣдственное сельское хозяйство, какъ и всякое другое, стоитъ на почвѣ всеобщаго взаимнаго пожиранія существъ и, слѣдовательно, никакъ не можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ «одухотвореніе» земли. Наслѣдственная собственность, впрочемъ, и въ самомъ дѣлѣ можетъ служить этой цѣли, но лишь съ того момента и лишь постольку, поскольку она перестаетъ быть предметомъ *хозяйственной* эксплоатаціи.

Человѣку въ самомъ дѣлѣ свойственно привязываться къ своему родному углу. Наслѣдственный участокъ сплошь да рядомъ не продается даже въ томъ случаѣ, когда онъ вмѣсто дохода приноситъ явный убытокъ. При этихъ условіяхъ человѣкъ дѣйствительно «ухаживаетъ» за землею, какъ за любимымъ существомъ, вопреки своимъ очевиднымъ выгодамъ: онъ не рубитъ вѣковыхъ деревьевъ, потому что видитъ въ нихъ друзей, а не экономическую цѣнность; онъ сохраняетъ какой нибудь старинный, дорого стоющій паркъ, связанный съ семейными преданіями, тогда какъ было бы, можетъ быть, гораздо выгоднѣе срубить его и занимаемый имъ участокъ отдать на разведеніе огорода. Въ извѣстномъ смыслѣ такое отношеніе къ природѣ дѣйствительно «одухотворяетъ», или, точнѣе говоря, очеловѣчиваетъ ее, такъ какъ тутъ духовная жизнь цѣлой человѣческой

семьи срастается съ землею въ одно живое цѣлое. Безъ сомнѣнія, такое чуждое всякихъ утилитарныхъ побужденій сожительство человѣка съ природой весьма возвышенно и цѣнно; но цѣнно оно именно тѣмъ, что оно выходитъ за предѣлы *хозяйства* въ точномъ смыслѣ этого слова, безконечно вызвышаясь надъ нимъ. Къ тому же «одухотвореніе» природы и въ этомъ случаѣ должно быть понимаемо въ весьма относительномъ и условномъ смыслѣ. Любить и украшать тотъ или другой участокъ земли въ качествѣ унаслѣдованной семейной обстановки, очевидно, еще не значитъ «любить природу ради ея самой»; въ качествѣ жилища человѣческаго духа, а тѣмъ болѣе—тѣла,—унаслѣдованное отъ предковъ имѣніе тѣмъ самымъ еще не становится «самостоятельною одухотворенною сущностью». Истинное «одухотвореніе земли» выходитъ за предѣлы не только хозяйственнаго, но и естественнаго вообще.

Съ этой же точки зрѣнія бросается въ глаза та характерная для Соловьева ошибка, которая заключается въ данномъ имъ опредѣленіи труда. Мы уже видѣли, что, по его мнѣнію, трудъ «въ окончательномъ своемъ назначеніи» долженъ преобразовать и одухотворить матеріальную природу. Ошибочность этой мысли особенно наглядно выступаетъ при сопоставленіи съ тѣмъ христіанскимъ пониманіемъ труда, которое, для Соловьева, казалось бы, должно быть совершенно обязательнымъ. Съ христіанской точки зрѣнія трудъ есть прежде всего послѣдствіе грѣховнаго состоянія. Человѣкъ долженъ «въ потѣ лица зарабатывать хлѣбъ свой», потому что грѣхъ разрушилъ первоначальное органическое единство между нимъ и землею, вслѣдствіе чего послѣдняя производитъ ему «волчцы и терніи».

Какъ бы мы ни относились къ авторитету Библіи, мысль, выраженная въ этихъ словахъ, должна быть признана глубоко вѣрною. *Трудъ есть механическое, внѣшнее, а не внутреннее или органическое отношеніе человѣка къ природѣ.* Для покоренія природы нуженъ трудъ, лишь поскольку она не составляетъ одно живое цѣлое съ человѣкомъ, а противулежитъ ему какъ враждебное и чуждое ему начало. Трудъ всецѣло относится къ тому порядку отношеній, гдѣ Божественное еще не проникло въ міръ, не воплотилось въ человѣкѣ и въ природѣ, вслѣдствіе чего природа *сопротивляется* замысламъ человѣка, а человѣкъ

покоряетъ ее *внѣшнимъ* насиліемъ. При органическомъ отношеніи къ природѣ, человѣкъ покоряетъ ее не извнѣ, а *извнутри:* она отдается ему безъ противодѣйствія, подчиняется ему въ самой сущности своей, *отъ себя*, самопроизвольно; для какого бы то ни было труда здѣсь не остается мѣста, потому что исчезаетъ всякое сопротивленіе природы человѣку: все дается ему легко и безъ усилія. Очевидно, что эта *органическая легкость* Царствія Божія не имѣетъ ничего общаго съ *механическою тяжестью* труда. Трудиться—значитъ бороться съ природой *механическимъ способомъ*. И, сколько бы ни продолжалась эта борьба, ничего кромѣ прогрессивно совершенствующагося механизма она произвести не можетъ: ибо никакой механизмъ не въ состояніи породить изъ себя организма. Вѣнцомъ труда, такимъ образомъ, является не *одухотвореніе* природы, а лишь внѣшнее господство и, слѣдовательно, *внѣшняя побѣда* надъ нею человѣческаго духа. Напротивъ, одухотвореніе можетъ начаться лишь тамъ, гдѣ кончается трудъ, ибо оно—конецъ всякому усилію, всякому насилію и всякой тяжести. Трудъ прекращается тамъ, гдѣ дѣйствіе духа на вещество становится *магическимъ*. Одухотвореніе природы совершается въ той мистической области, *гдѣ все легко. По отношенію къ труду и хозяйству это—область запредѣльная.*

Насколько Соловьеву чуждо пониманіе природы экономической дѣятельности, видно въ особенности изъ того, что онъ говоритъ о «грѣхѣ ростовщичества». По его мнѣнію, съ точки зрѣнія нравственной, высшее историческое выраженіе которой мы находимъ въ христіанской религіи, всякая ссуда денегъ со взиманіемъ особой платы за самый фактъ ссуды, есть дѣло предосудительное—грѣхъ ростовщичества (peccatum usuriae), и юридическое понятіе «законнаго процента» не входитъ въ кругъ идей нравственныхъ»[1]).

Соловьевъ, повидимому, и не подозрѣваетъ, что съ уничтоженіемъ всякаго, въ томъ числѣ и законнаго процента, должны рухнуть банки, государственные и городскіе займы, и вообще все то, чѣмъ держится торговля и финансы. Какъ мы видѣли, онъ надѣется успѣшно бороться противъ «ростовщичества» (т.-е.

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

противъ взиманія процентовъ) путемъ «повсемѣстнаго развитія нормальнаго кредита, какъ учрежденія благотворительнаго».

Стремленіе ограничить исключительное господство экономическихъ и въ частности—торговыхъ интересовъ нравственными началами и въ частности—благотворительностью, разумѣется, заслуживаетъ всякаго сочувствія. Но превращеніе всякаго хозяйства вообще въ хозяйство благотворительное, о чемъ мечтаетъ Соловьевъ, есть простая небылица. Въ частности, положить, какъ это онъ дѣлаетъ, благотворительный кредитъ въ основу торговли, значитъ разрушить ее въ корнѣ и въ основаніи. Тутъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, Соловьевъ принимаетъ хаотическое смѣшеніе двухъ разнородныхъ сферъ за органическій ихъ синтезъ.

Эта ошибка, какъ и всѣ прочія развѣтвленія основного заблужденія Соловьева, нетолько не вытекаетъ изъ основного начала его міросозерцанія, но находится въ прямомъ съ нимъ противорѣчіи. Истина богочеловѣчества остается нерушимой и безусловной *вопреки* тѣмъ построеніямъ, которыя теряютъ изъ вида границу между нею и отдѣльными проявленіями *натуральнаго* человѣчества.

Попытка включить сферу экономическую въ составъ *богочеловѣческаго* соціальнаго организма съ христіанской точки зрѣнія должна вызвать тотъ отвѣтъ, который уже былъ однажды данъ изгнаніемъ торжниковъ изъ храма: «домъ Отца Моего домомъ молитвы да наречется, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ». Этими словами Евангелія утверждается та *раздѣльность* двухъ сферъ—религіозно-нравственной и экономической, которая необходима для сохраненія *цѣлости* той и другой и для установленія нормальнаго отношенія между ними. Нужно ли доказывать, что приведенное мною Евангельское рѣшеніе не разрушаетъ, а напротивъ, *утверждаетъ* богочеловѣческое единство на землѣ?

Если для торговли, какъ и вообще для нисшихъ, *матеріальныхъ* заботъ нѣтъ мѣста во храмѣ, если, входя въ него, вѣрующій долженъ отложить всякое *житейское* попеченіе,—это не значитъ, разумѣется, что мѣсто храма—въ области потусторонней, запредѣльной *земному*. Наоборотъ,—храмъ Божій строится и утверждается на землѣ, на прочномъ, *незыблемомъ* фунда-

ментѣ. Онъ представляетъ собою потустороннее не по отношенію къ землѣ, а лишь по отношенію къ «житейскому»,—по отношенію къ той нисшей сферѣ непросвѣтленной еще жизни, гдѣ царствуетъ хозяйственный расчетъ и борьба за существованіе. Пусть человѣкъ *внѣ храма* борется за свою жизнь противъ враждебныхъ ему силъ животнаго и растительнаго царства: у порога храма Божія должна прекратиться эта истребительная война, которая составляетъ *сущность* хозяйства. Человѣкъ долженъ являться сюда въ настроеніи птицъ небесныхъ, которыя не думаютъ о завтрашнемъ днѣ и полевыхъ лилій, которыя не прядутъ, потому что ихъ одѣваетъ Богъ. Самому *труду* не должно быть мѣста во храмѣ: ибо трудъ составляетъ принадлежность той нисшей сферы, надъ которой тяготѣетъ проклятіе борьбы, взаимнаго истребленія существъ и насильственнаго порабощенія. Во храмѣ человѣкъ поднимается выше того закона, который заставляетъ его трудиться «въ потѣ лица»; и отсюда инстинктивная ассоціація идей связываетъ съ мыслью о храмѣ свѣтлую, праздничную одежду, незапятнанную ремесленнымъ прикосновеніемъ къ праху земному.

Такимъ отдѣленіемъ отъ нисшаго охраняется неповрежденная чистота высшей сферы духовной жизни на землѣ. Повреждается ли этимъ цѣлость сферы нисшей? Наоборотъ, и нисшая сфера тѣмъ самымъ утверждается въ подобающемъ ей *относительномъ* значеніи. Если для торжниковъ нѣтъ мѣста во храмѣ, то тѣмъ самымъ имъ указывается мѣсто *на площади*. Площадь не должна вторгаться во храмъ: это, конечно, не значитъ, что она должна прекратить свое существованіе, а значитъ, что она должна существовать *вокругъ* храма какъ раздѣльный, обособленный отъ него, но тѣмъ не менѣе въ идеѣ подчиненный ему порядокъ, какъ область *служебная*, которая здѣсь на землѣ еще не вытѣсняется окончательно Царствіемъ Божіимъ, а находитъ себѣ мѣсто *у его подножія*.

Храмъ есть *мѣсто совершенія тайнъ Божіихъ* или, что то же,—специфическая сфера Боговоплощенія. Наоборотъ, площадь есть мѣсто, гдѣ не совершается никакой тайны, гдѣ все обыденно и естественно. Если хозяйственная сфера изгнана изъ храма, это значитъ, что она не можетъ быть средою Боговоплощенія: хозяйство есть область, гдѣ Богъ не воплощается: оно не

можетъ соединиться съ Божествомъ внутреннимъ, *органическимъ* соединеніемъ и потому осуждено оставаться областью внѣбожественнаго.

Права хозяйства съ религіозной точки зрѣнія должны опредѣляться совершенно такъ же, какъ право внѣбожественной дѣйствительности вообще. На почвѣ ученія Соловьева, какъ и на почвѣ всякаго вообще религіознаго міросозерцанія, прежде всего возникаетъ вопросъ, имѣетъ ли оно право существовать. Заслуга Соловьева заключается прежде всего въ необычайно рѣзкой и опредѣленной постановкѣ этого вопроса. Болѣе того, Соловьевъ совершенно вѣрно формулировалъ ту основную посылку, изъ которой должно исходить для его рѣшенія. Ошибка его—лишь въ выводахъ изъ этой посылки.

Совершенно справедливо, что конечной цѣлью *всей жизни* является осуществленіе безотносительнаго, безусловнаго. Поэтому никакая жизненная сфера, а, стало быть, и хозяйство не можетъ претендовать на безусловную цѣнность и безусловно самостоятельное существованіе. Соловьевъ совершенно правъ въ томъ, что хозяйству должно принадлежать значеніе подчиненное и зависимое по отношенію къ основному *религіозному* интересу человѣческаго существованія. Но онъ ошибся *въ опредѣленіи рода* этой зависимости. Мы уже видѣли, что хозяйство не можетъ быть *включено* въ составъ Царствія Божія: вопреки Соловьеву это противорѣчило бы природѣ какъ царствія Божія такъ и хозяйства и, слѣдовательно, было бы равнозначительно уничтоженію какъ того, такъ и другого.

Возможно иное рѣшеніе занимающаго насъ вопроса. Зависимость внѣбожественной дѣйствительности отъ Безусловнаго и Всеединаго можетъ быть двоякаго рода. Или она пресуществляется въ него, становится нераздѣльною его частью, или же она *подчиняется ему* внѣшнимъ образомъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ *окончательное* рѣшеніе вопроса объ отношеніи Абсолютнаго къ его *другому*. Въ концѣ вѣковъ Абсолютное должно стать всѣмъ во всемъ: не должно оставаться никакой области, гдѣ бы Богъ не царствовалъ, никакой *внѣбожественной* сферы: все должно быть Имъ проникнуто и наполнено. Но очевидно, что такое рѣшеніе вопроса было бы равнозначительно упраздненію всего относительнаго, *временнаго*. Оно мыслимо лишь какъ *совершеніе* всего существующаго.

Если *еще есть время*, это значитъ, что міръ еще не совершился, а совершается; на этой почвѣ, вопросъ о правахъ внѣбожественной дѣйствительности допускаетъ временное, относительное рѣшеніе. Ея пресуществленіе, точнѣе говоря, ея исчезновеніе *какъ внѣбожественной* должно быть подготовлено *процессомъ ея совершенствованія*. Этимъ подготовляется отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи хозяйства къ религіозному идеалу. Его *окончательное* рѣшеніе заключается въ томъ, что хозяйство должно исчезнуть, упразднiться; ему нѣтъ мѣста въ *совершенствѣ* богочеловѣческой жизни. Но съ другой стороны для него есть мѣсто *въ процессѣ совершенствованія* человѣческаго рода; и въ этомъ заключается исходная точка для временнаго, *относительнаго* рѣшенія хозяйственнаго вопроса.

Христіанское ученіе знаетъ два возможныхъ отношенія Абсолютнаго и Всеединаго къ міру: оно или проникаетъ его собою *какъ благодать*, и въ этомъ случаѣ міръ перестаетъ быть отдѣльной, внѣбожественной сферой. Или же, поскольку міръ еще не созрѣлъ для совершеннаго, органическаго соединенія съ Абсолютнымъ, оно относится къ нему какъ внѣшній ему *законъ*, т.-е. какъ норма, которая еще не упраздняетъ отдѣльнаго бытія міра, но подчиняетъ его извнѣ, въ надеждѣ на *грядущее* Богочеловѣчество. Упраздненіе закона благодатью есть конечная цѣль какъ нашей человѣческой исторіи, такъ и всего вообще мірового процесса; но было бы глубокой ошибкой думать, что въ нашей дѣйствительности оно—совершившійся фактъ. Здѣшняя жизнь личности и общества содержитъ въ себѣ лишь зачатки благодатнаго соединенія съ міромъ божественнымъ: въ большей же своей части жизнь наша все еще принадлежитъ къ области внѣбожественнаго; постольку, разумѣется, она *подзаконна*, ибо Абсолютное и Всеединое продолжаетъ быть ей далекимъ и внѣшнимъ. Въ подзаконной сферѣ оно сдерживаетъ и *ограничиваетъ* эгоизмъ личности, но оставляетъ *сердце* ея необрѣзаннымъ: оно обуздываетъ хаотическія центробѣжныя силы, рвущія на части человѣческое общество. Но, являясь какъ *внѣшняя сила*, оно еще не овладѣваетъ окончательно ни обществомъ, ни личностью.

Въ ученіи Соловьева недостаетъ твердаго различенія благодатнаго и подзаконнаго: то и другое у него постоянно сливается

и смѣшивается. А между тѣмъ именно это различеніе должно послужить исходной точкой для правильнаго пониманія взаимоотношенія различныхъ сферъ человѣческой жизни. Въ частности цѣликомъ подзаконна вся область хозяйства: она есть *естественное* отношеніе человѣчества, не преображеннаго благодатью, къ непокорной, бунтующей противъ него природѣ. Поэтому оно несовмѣстимо съ *совершенствомъ* религіозной жизни.

Евангеліе высказывается самымъ категорическимъ образомъ именно въ этомъ смыслѣ. Совершенство предполагаетъ абсолютное устраненіе всякихъ заботъ о завтрашнемъ днѣ, т.-е именно того, что составляетъ самую *сущность* хозяйства. Христосъ даетъ ясно понять, что богатство и вообще имущество допустимо лишь на среднихъ ступеняхъ совершенствованія, въ области относительной нравственности, но никакъ не на высшей, *абсолютной* ея ступени. Отвѣчая на вопросъ богатаго юноши, что̀ нужно сдѣлать добраго, чтобы имѣть жизнь вѣчную, Онъ сначала напоминаетъ предписаніе подзаконной, ветхозавѣтной нравственности, традиціонныя заповѣди Моисея: «если хочешь войти въ жизнь *вѣчную*, соблюди заповѣди». Только въ отвѣтъ на второй вопросъ юноши, «чего еще недостаетъ мнѣ», Спаситель утверждаетъ, что для достиженія совершенства необходимо разстаться съ хозяйствомъ: «*если хочешь быть совершеннымъ*, пойди, продай имѣніе свое и раздай нищимъ; и будешь имѣть сокровище на небесахъ; и приходи и слѣдуй за Мною» (Матѳ. XIX, 16—24, Марка, X, 17—27, Лук. XVIII, 18—27). И напрасно было бы думать, что съ совершенствомъ несовмѣстимо только *частное* хозяйство: хозяйство *общественное* такъ же какъ и послѣднее находится въ противорѣчіи съ идеаломъ евангельской беззаботности.

Величайшій парадоксъ *здѣшняго* существованія заключается въ томъ, что на землѣ Абсолютное, Всеединое, Всецѣлое *ограничено* въ своихъ проявленіяхъ чуждою и внѣшнею ему дѣйствительностью; поскольку эта граница имѣетъ своимъ источникомъ *силу зла*, она ничѣмъ не можетъ быть оправдана; не только въ вѣчности, но и во времени «князь міра сего» долженъ быть изгнанъ вонъ. Поскольку же сила Абсолютнаго въ здѣшнемъ ограничена, точнѣе говоря,—*закрыта несовершенствомъ* сотвореннаго, такое ограниченіе, точнѣе говоря, *самоограниченіе*

Абсолютнаго есть необходимое условіе самаго существованія сотвореннаго, какъ *свободнаго* по отношенію къ Абсолютному міру: непремѣнное условіе свободы для міра заключается въ томъ, что совершенство съ самаго начала ему не дано, *а задано;* восходя къ нему собственнымъ свободнымъ усиліемъ тварь должна совершенствоваться во времени, а на пути совершенствованія допустима разнообразная іерархія ступеней[1]).

Въ Новомъ Завѣтѣ оправданіе «закона» полагается въ томъ, что онъ былъ евреямъ «дѣтоводителемъ ко Христу». Таково же оправданіе всякаго подзаконнаго бытія, — теперь, прежде и впредь. Всѣ формы жизни, какія существуютъ *внѣ* царства благодати, могутъ быть оправданы лишь поскольку онѣ могутъ служить *ступенями* ко Христу. Въ эмпирическомъ состояніи своемъ міръ двойственъ: Абсолютное можетъ быть въ немъ осуществлено только отчасти: говоря такъ, мы не утверждаемъ безбожнаго, антихристіанскаго дуализма: мы только вскрываемъ внутреннее противорѣчіе земного, которое можетъ исчезнуть лишь *въ концѣ* мірового процесса: ибо только тогда прекратится «*все то, что отчасти*».

Ставши на эту точку зрѣнія, мы можемъ признать истинными большую часть тѣхъ требованій, которыя Соловьевъ высказываетъ подъ общимъ названіемъ «христіанской политики». Пусть у него были иллюзіи, обусловленныя смѣшеніемъ различныхъ жизненныхъ сферъ. Различая и разграничивая эти сферы, мы не утверждаемъ, однако, навѣки пропасть между Божественнымъ и внѣбожественнымъ, мы не возводимъ раздѣленія въ идеалъ: идеаломъ остается для насъ какъ и для Соловьева *всеединство, всецѣлость;* и, если между идеаломъ и нашей дѣйствительностью лежитъ сложная іерархія ступеней, болѣе того, *іерархія жизненныхъ сферъ*, то ясно, что всѣ ступени должны быть подчинены единой конечной цѣли Богочеловѣчества; и для тѣхъ ступеней существованія, которыя не могутъ воплотить въ себѣ Абсолютное, оно должно быть *закономъ*, нормою.

Если Соловьевъ и заблуждался въ своей мечтѣ—включить

---

[1]) Выше мы видѣли, что эта іерархія ступеней признается и утверждается самимъ Соловьевымъ; но у него она лишена того обоснованія и оправданія, которое возможно только на почвѣ точнаго различенія благодатнаго и подзаконнаго.

хозяйственныя отношенія въ царство благодати, то съ другой стороны онъ былъ совершенно правъ въ своемъ стремленіи подчинить ихъ *закону* абсолютной правды. Съ этой точки зрѣнія мы должны признать справедливость важнѣйшихъ требованій, имъ высказанныхъ. Онъ правъ въ томъ, что хозяйство въ человѣческой жизни должно разсматриваться не какъ самоцѣль, а какъ область служебная; онъ правъ въ томъ, что самоцѣлью и самоцѣнностью для хозяйства должна быть человѣческая личность; онъ правъ, наконецъ, и въ томъ, что съ этой точки зрѣнія заслуживаютъ осужденія всѣ тѣ экономическія отношенія, гдѣ человѣкъ перестаетъ быть цѣлью и становится только средствомъ. А, разъ мы признали эти общіе основные принципы, мы можетъ, не входя въ подробности, признать положительную цѣнность цѣлаго ряда разсужденій Соловьева объ экономическихъ вопросахъ.

Съ той же точки зрѣнія нетрудно отвѣять зерно отъ мякины въ изложенныхъ выше разсужденіяхъ *о вопросѣ уголовномъ*. Всѣ отмѣченныя мною заблужденія и здѣсь представляютъ собою типическій случай смѣшенія двухъ областей—порядка благодатнаго и подзаконнаго. Отъ чиновниковъ и въ частности, отъ тюремныхъ смотрителей, нельзя требовать, чтобы они были отцами духовными по отношенію къ преступникамъ. За невозможностью предполагать въ нихъ свыше вдохновленныхъ медіумовъ благодати,—нельзя предоставить рѣшеніе судьбы преступниковъ ихъ *человѣческому* вдохновенію. Тяжеловѣсному и несовершенному аппарату уголовной юстиціи вообще не подъ силу быть *органомъ благодати*, поэтому онъ во всей своей дѣятельности долженъ быть подчиненъ строгимъ и точнымъ законодательнымъ нормамъ. Вопреки Соловьеву Абсолютное не можетъ *воплотиться* въ формахъ государственной жизни: поэтому въ ней оно должно являться какъ *законъ*.

Отъ уголовнаго правосудія можно требовать только того, чтобы оно было усовершенствованнымъ *подзаконнымъ* правосудіемъ. Разумѣется, такое правосудіе страдаетъ множествомъ недостатковъ, но на почвѣ государственной организаціи они не поддаются устраненію. При сравненіи съ правдой Божіей относительная правда уголовная можетъ во многомъ оказаться сомнительной; каждое отдѣльное преступленіе есть несхожій съ дру-

гими преступленіями индивидуальной случай; поэтому, разумѣется, подведеніе всѣхъ преступленій подъ общія нормы, заранѣе предусматривающія наказанія, не соотвѣтстуетъ требованіямъ правды безусловной и совершенной. Но цѣнность нормъ, установляющихъ наказаніе, должна измѣряться не сопоставленіемъ ихъ съ благодатнымъ порядкомъ, коего государство не можетъ вмѣстить, а сравненіемъ съ тѣмъ хаосомъ усмотрѣнія и властнаго беззаконія, которому эти нормы кладутъ предѣлъ. Нормы эти, при всѣхъ ихъ несовершенствахъ, все же болѣе гарантируютъ уваженіе къ личности преступника, нежели проблематическія личныя качества власть имѣющихъ.

Выдѣливши такимъ образомъ изъ разсужденій Соловьева элементъ утопіи, мы и здѣсь получаемъ въ остаткѣ крупное зерно истины. Пусть въ сферѣ государственной жизни Абсолютное является *хотя бы* только какъ законъ: этого одного достаточно, чтобы извлечь изъ государства все то, хотя бы и несовершенное добро, которое оно въ состояніи дать. Если въ государствѣ господствуетъ *законъ* Безусловнаго, это значитъ, что человѣкъ въ немъ признается возможнымъ сосудомъ Божественнаго,—т.-е. самоцѣлью, безусловною цѣнностью, которая ни при какихъ условіяхъ не можетъ стать только средствомъ. При этихъ условіяхъ въ основу уголовнаго права должна быть положена большая часть требованій, высказанныхъ Соловьевымъ. Совершенно справедливо, что преступникъ не долженъ быть разсматриваемъ *только* какъ орудіе, что отношеніе къ нему должно быть человѣколюбивымъ и преисполненнымъ уваженіемъ къ человѣческому достоинству; нѣтъ сомнѣнія, что съ такимъ отношеніемъ къ преступнику несовмѣстима смертная казнь и вообще тѣлесныя наказанія. Полнаго сочувствія заслуживаетъ и то, что говорится у Соловьева о необходимости преобразованія пенитенціарныхъ учрежденій въ смыслѣ превращенія ихъ изъ учрежденій развращающихъ въ учрежденія исправительныя. Въ изложенной нами критикѣ существующихъ теорій уголовнаго права можно отмѣтить нѣкоторыя преувеличенія, напримѣръ, слишкомъ отрицательное отношеніе къ теоріи устрашенія.[1]), но въ общемъ оно

[1]) Несправедливо упрекать эту теорію за то, что она дѣлаетъ человѣка орудіемъ чужой безопасности: ибо во-первыхъ, устрашающій примѣръ

исходитъ изъ правильныхъ началъ. Вообще, въ уголовномъ правѣ долженъ быть признанъ принципъ христіанской политики. Тѣ поправки, которыя представляются необходимыми въ соотвѣтствующемъ отдѣлѣ ученія Соловьева, не только его не ниспровергаютъ, но способствуютъ болѣе совершенной его формулировкѣ. Съ точки зрѣнія самого христіанскаго идеала, очевидно, слѣдуетъ возлагать на государственныя учрежденія лишь тѣ задачи, которыя не предполагаютъ въ чиновникахъ пастырей.

Основное заблужденіе философіи Соловьева, которое дало себя знать, какъ мы видѣли, въ его разсужденіяхъ о вопросахъ экономическомъ и уголовномъ, совершенно не отразилось въ страницахъ «Оправданія Добра», посвященныхъ вопросу національному. Нетрудно понять, почему именно этотъ послѣдній отдѣлъ удался философу лучше двухъ вышеназванныхъ.— Въ отличіе отъ *хозяйства* и *государства*, которымъ, въ качествѣ формъ жизни подзаконныхъ, суждено лишь временное, относительное значеніе, народность выходитъ за предѣлы относительнаго и временнаго: связанная неразрывной органической связью съ личностью, народность по тому самому есть вѣчное начало: подобно личности она есть въ идеѣ вмѣстилище Безусловной, Божественной жизни. Государство и хозяйство должны оставаться навѣкъ внѣ благодатнаго царства, народности же, какъ живыя духовныя личности, дѣйствительно признаны войти въ его составъ. Вотъ почему въ разсужденіяхъ Соловьева о народности не отразилось обычное у него смѣшеніе временнаго и вѣчнаго. Тутъ онъ включаетъ въ Царствіе Божіе то, что дѣйствительно *должно въ него войти*.

---

служитъ и нравственному благу другихъ людей, поскольку онъ воздерживаетъ ихъ отъ преступленій: если дозволительно связать злодѣя, покушающагося на убійство, то почему же недозволительно сдерживать злую волю устрашающимъ воздѣйствіемъ? Во-вторыхъ, нравственность не воспрещаетъ пользоваться человѣкомъ какъ орудіемъ общежитія, безъ чего никакое общежитіе не было бы возможнымъ: согласно кантовской формулѣ категорическаго императива, она воспрещаетъ дѣлать изъ него *только* средство. Слѣдовательно, надо считать недозволительнымъ не всякое устрашающее воздѣйствіе, а лишь такое, которое не уважаетъ въ наказуемомъ его человѣческое достоинство.

# ГЛАВА XXI.

## Оправданіе Добра (продолженіе) О правѣ, государствѣ и о войнѣ.

### I Право и нравственность.

Въ тѣсной связи съ вышеизложеннымъ Соловьевъ пытается выяснить сущность и значеніе права. Кромѣ XVII главы «Оправданіе Добра» этой темѣ посвященъ еще небольшой особый трудъ—«Право и нравственность», вышедшій въ 1897 году. По словамъ автора послѣдняя книжка представляетъ собою «болѣе или менѣе существенную переработку соотвѣтствующихъ мѣстъ» въ другихъ его сочиненіяхъ[1]). На самомъ дѣлѣ въ книжкѣ имѣется множество страницъ, буквально или почти буквально перепечатанныхъ частью изъ «Оправданія Добра», частью же изъ «Критики Отвлеченныхъ Началъ», которую Соловьевъ не расчитывалъ перепечатывать цѣликомъ.

Послѣднее обстоятельство для насъ въ особенности важно, такъ какъ оно значительно облегчаетъ изслѣдованіе тѣхъ измѣненій, которымъ подвергались правовыя воззрѣнія философа съ 1880 по 1897 годъ.

Прежде всего почти буквально перепечатаны изъ «Критики Отвлеченныхъ Началъ» цѣлыя двѣ главы—XVIII и XIX, которымъ соотвѣтствуетъ въ «Правѣ и нравственности» цѣлая I глава[2]),

---

[1]) Т. VII, 489—490.

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

Такимъ образомъ краеугольный камень правового ученія Соловьева остается тотъ же: измѣненія въ текстѣ перепечатаныхъ главъ не настолько значительны, чтобы мы были обязаны воспроизвести ихъ здѣсь: они сводятся частью къ редакціоннымъ поправкамъ, частью же къ небольшимъ пропускамъ и вставкамъ.

Въ составѣ перепечатанныхъ страницъ имѣется между прочимъ изложенное выше [1]) опредѣленіе права какъ *свободы, обусловленной равенствомъ* или какъ *синтеза свободы* и *равенства*. Такъ же точно Соловьевъ воспроизводитъ и все свое прежнее ученіе о естественномъ правѣ и объ отношеніи его къ праву положительному, что избавляетъ меня отъ необходимости повторять относящуюся сюда аргументацію, изложенную выше, равно какъ и относящіяся къ ней критическія замѣчанія.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи начинается «болѣе или менѣе существенная переработка» прежнихъ воззрѣній философа. Прежде всего Соловьевъ категорически отказывается отъ того шопенгауеровскаго разграниченія права и нравственности, котораго, какъ мы помнимъ, онъ держался раньше [2]).

Читатель помнитъ, что Шопенгауеръ, а вслѣдъ за нимъ и Соловьевъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ относилъ къ области права всю *отрицательную* часть нравственности, т.-е. всѣ нравственные запреты, а къ области нравственности въ собственномъ смыслѣ всѣ положительныя заповѣди: съ этой точки зрѣнія всѣ требованія права сводятся къ одному,—«никому не вреди» (neminem laede); тогда какъ нравственность въ тѣсномъ смыслѣ выражается заповѣдью: «всѣмъ сколько можешь помогай» (omnes quantum potes juva).

Въ «Правѣ и Нравственности» Соловьевъ заявляетъ, что такой принципъ дѣленія недостаточенъ. Во первыхъ юридическій законъ запрещаетъ не всѣ вредныя дѣйствія, а только нѣкоторыя: такъ напр. онъ не запрещаетъ злословіе, сплетню, ложь, если она не имѣетъ характера клеветы и т. п. Во вторыхъ въ содержаніе права кромѣ запретовъ входятъ и нѣкоторыя положительныя предписанія: напр. правовая обязанность врачей и полицейскихъ—оказывать помощь лицамъ, въ ней нуждающимся. Въ

---

[1]) Т. I, 164.

[2]) Возможно, что здѣсь сказалось вліяніе возраженій Чичерина.

третьихъ чисто нравственный законъ едва ли не въ большинствѣ случаевъ состоитъ изъ запрещенія такихъ дѣйствій, которыя обидны или вредны для другихъ [1]).

Несмотря на это отступленіе отъ первоначальной точки зрѣнія, Соловьевъ еще продолжаетъ испытывать вліяніе Шопенгауера: вслѣдъ за нимъ онъ по прежнему пытается понять право какъ *часть* нравственности. Различіе между обѣими областями онъ видитъ въ слѣдующемъ. —

Во первыхъ чисто нравственное требованіе, какъ напр. любовь къ врагамъ, есть требованіе неограниченное или всеобъемлющее. Нравственность требуетъ или совершенства или во всякомъ случаѣ неограниченнаго стремленія къ нему. «Всякое ограниченіе, *принципіально* допущенное, противно природѣ нравственной заповѣди и подрываетъ ея достоинство и значеніе: кто отказывается въ принципѣ отъ безусловнаго идеала, тотъ отказывается отъ самой нравственности, покидаетъ нравственную почву. Напротивъ того, требованія правовыя по существу ограничены. Соловьевъ видитъ ихъ отличіе отъ нравственности въ томъ, что они требуютъ нисшей, минимальной степени нравственнаго состоянія—лишь фактической задержки извѣстныхъ проявленій безнравственной воли. Отсюда въ «Оправданіи Добра» опредѣленіе права, дополняющее данное раньше—въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ».—«*Право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности*». Между нравственностью и правомъ—т.-е. между максимумомъ и минимумомъ не существуетъ

---

[1]) Право и нравственность, 504. Тутъ мы имѣемъ прямое опроверженіе высказаннаго на стр. 150—151 «Критики отвлеч началъ». Недоумѣнный вопросъ А. С. Ященко (Философія Права Соловьева, стр. 20), на какомъ основаніи я приписываю Соловьеву мнѣніе, противъ котораго онъ же возражаетъ, объясняется простой ошибкой вниманья. Г. Ященко не замѣтилъ, что въ „Правѣ и нравственности“ Соловьевъ оспариваетъ собственное свое прежнее мнѣніе. Возраженіе г. Ященко тѣмъ-болѣе странно, что оно находится въ явномъ противорѣчіи съ его собственнымъ заявленіемъ (стр. 14, примѣч.) „Перепечатавши въ своемъ послѣдующемъ сочиненіи *Право и нравственность* относящіяся къ праву главы XVIII—XIX *Критики отвлеченныхъ началъ* (VII, 491—501), Соловьевъ совершенно опустилъ главу XX, въ которой развито было Шопенгауэровское пониманіе права только какъ отрицательной стороны нравственности“.

противорѣчія: требованіе совершенства и святости, очевидно, не избавляетъ насъ отъ обязанности платить долги или воздерживаться отъ убійствъ и грабежей. Также и право не отрицаетъ высшаго нравственнаго совершенства, хотя и не требуетъ его.

Изъ перваго отличія, здѣсь выраженнаго, Соловьевъ выводитъ и второе: нравственная заповѣдь, какъ безконечная, не исчерпывается совершеніемъ какихъ либо внѣшнихъ дѣйствій: такъ напр. нѣтъ внѣшнихъ дѣйствій, которыя могли бы исчерпывать должныя выраженія любви. Наоборотъ, право цѣликомъ выражается въ требовании опредѣленныхъ внѣшнихъ дѣйствій или воздержаній отъ дѣйствія. И съ этой стороны между правомъ и нравственностью также нѣтъ противорѣчія: съ одной стороны нравственность не только не исключаетъ внѣшнихъ дѣйствій, но прямо требуетъ ихъ. А съ другой стороны правовое требованіе опредѣленныхъ внѣшнихъ дѣйствій, очевидно, не исключаетъ соотвѣтствующаго имъ настроенія. Право есть требованіе осуществленія минимальнаго добра, тогда какъ «интересъ собственно нравственный относится непосредственно не къ внѣшней реализаціи добра, а къ его внутреннему существованію въ сердцѣ человѣческомъ».

Изъ второго отличія выводится въ «Оправданіи Добра» и третье. Нравственное совершенство предполагаетъ совершенную свободу нравственнаго дѣятеля: всякое принужденіе—физическое или психическое здѣсь и нежелательно и невозможно; напротивъ, внѣшнее осуществленіе извѣстнаго закономѣрнаго порядка допускаетъ *принужденіе*. Мало того, для внѣшняго осуществленія минимальнаго добра, принужденіе представляется необходимымъ; напр. безъ принужденія невозможно осуществленіе общественной безопасности.

Изъ соединенія всѣхъ трехъ указанныхъ признаковъ у Соловьева получается такое опредѣленіе права въ его отношеніи къ нравственности.—«*Право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла*»[1]).

Въ этомъ опредѣленіи, какъ и во всемъ вообще разсужденіи о правѣ, центръ тяжести для Соловьева заключается въ томъ, чтобы подчеркнуть тѣсную связь права съ нравственностью.

---

[1]) Оправд Добра, 381—383.

Тутъ ему приходится бороться съ двумя крайними взглядами, которые отрицаютъ эту связь на прямо противоположныхъ основаніяхъ. Одинъ взглядъ, коего типическимъ представителемъ является графъ Л. Н. Толстой, безусловно отрицаетъ право *во имя чистоты морали*. Другое воззрѣніе, виднѣйшимъ сторонникомъ коего является также русскій писатель—Б. Н. Чичеринъ—, наоборотъ, отвергаетъ связь нравственности съ правомъ *во имя права*, утверждая юридическую область отношеній какъ совершенно самостоятельную и обладающую собственнымъ абсолютнымъ принципомъ [1]). Обоимъ этимъ писателямъ Соловьевъ противополагаетъ свой идеалъ *цѣлостной жизни*, который требуетъ прежде всего осуществленія нравственности во всемъ, проникновенія ея во всѣ жизненныя сферы въ томъ числѣ и въ правовую. Онъ думаетъ побѣдить дуализмъ, утверждающій пропасть между правомъ и нравственностью, доказавъ что нравственность относится къ праву какъ часть къ цѣлому.

Аргументація Толстого противъ права исходитъ изъ того предположенія, что оно есть *порядокъ принудительный:* Толстой доказываетъ на этомъ основаніи несовмѣстимость права съ порядкомъ чисто нравственнымъ, который будто бы исключаетъ всякое принужденіе.

Апологія права у Соловьева стоитъ на почвѣ того же ложнаго, какъ мы увидимъ, предположенія: онъ защищаетъ противъ Толстого право какъ *порядокъ принудительный*. Тутъ мы имѣемъ дальнѣйшее развитіе тѣхъ мыслей, съ которыми мы уже ознакомились, говоря о вопросѣ уголовномъ. Онъ доказываетъ, что необходимость принужденія во многихъ случаяхъ прямо вытекаетъ изъ требованій дѣятельнаго человѣколюбія. Ради любви къ людямъ нельзя дозволять имъ истреблять другъ друга: нечеловѣколюбиво ограничиваться одними хорошими разговорами о добрѣ вмѣсто того, чтобы дѣятельно помогать своимъ ближнимъ въ огражденіи ихъ отъ крайнихъ и губительныхъ захватовъ зла. Огражденіе общественной безопасности необходимо для самаго существованія общества: уничтоженіе же общества было бы равнозначительно превращанію нравственнаго закона въ отвлеченное понятіе. Человѣкъ никоимъ образомъ не можетъ

[1]) Право и нравственность, 489.

сложить съ себя вытекающей отсюда обязанности отражать силу противообщественныхъ инстинктовъ силой же. — «Ссылаться въ этомъ случаѣ на благодатную силу Провидѣнія, долженствующую удерживать и вразумлять злодѣевъ, есть не болѣе какъ кощунство. нечестиво возлагать на Божество то, что можетъ быть успѣшно сдѣлано хорошею юстиціей».

Вопросъ о совмѣстимости принужденія съ служеніемъ идеалу нравственнаго совершенства съ этой точки зрѣнія получаетъ у Соловьева простое и ясное рѣшеніе. Совершенствованіе невозможно безъ существованія общества· «слѣдовательно, принудительный законъ, не допускающій злую волю до крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое условіе нравственнаго совершенствованія* и, какъ такое, *требуется самимъ нравственнымъ началомъ*, хотя и не есть его прямое выраженіе».

Разсматриваемый отвлеченно, принципъ права, по Соловьеву, совпадаетъ со справедливостью: я утверждаю мою свободу какъ право, поскольку я признаю свободу другихъ какъ ихъ право. Но въ самомъ понятіи права заключается требованіе его реализаціи. Основное свойство правовой организаціи заключается *въ объективности ея задачи*. Осуществленіе правовыхъ нормъ не должно зависѣть отъ чьего либо усмотрѣнія, отъ чьей либо субъективной справедливости или добродѣтели, а, слѣдовательно, оно должно быть принудительнымъ. Въ правѣ «важно прежде всего, чтобы извѣстныя вещи фактически *были* и чтобы извѣстныхъ вещей фактически *не было*. Важно, чтобы *была защита* отъ дикихъ инородцевъ, важно, чтобы они не жили и не раззоряли селъ и городовъ; важно, чтобы лихіе люди не убивали и не грабили прохожихъ, важно, чтобы населеніе не вымирало отъ болѣзней; важно, чтобы были для всѣхъ доступныя школьныя условія умственнаго образованія и просвѣщенія. Внѣшнему характеру такихъ благъ соотвѣтствуетъ и внѣшній способъ ихъ добыванія, допускающій и принужденіе тамъ, гдѣ оно неизбѣжно».

По Соловьеву, тотъ минимумъ добра, который подлежитъ принудительному осуществленію, въ различныя эпохи не можетъ быть одинаковымъ: тутъ, разумѣется, все зависитъ отъ состоянія нравственнаго сознанія въ каждомъ данномъ обществѣ и отъ

ряда другихъ историческихъ условій: во всѣ эпохи право достигаетъ нѣкотораго равновѣсія между личной свободой и общимъ благомъ, но это равновѣсіе есть величина измѣнчивая, исторически подвижная. На этомъ основаніи Соловьевъ такъ дополняетъ ранѣе данныя опредѣленія: «*право есть исторически-подвижное опредѣленіе необходимаго принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ—личной свободы и общаго блага*».

Исходя изъ этого опредѣленія, философъ пытается очертить предѣлы той области, гдѣ принужденіе должно примѣняться. Право ограждаетъ свободу какъ необходимое условіе нравственнаго усовершенствованія. Отсюда ясно, что оно не должно покушаться на духовную свободу человѣка. Оно никого не должно принуждать быть добродѣтельнымъ и нравственнымъ, а, стало быть, оно должно предоставлять человѣку нѣкоторую свободу быть безнравственнымъ. Право не мѣшаетъ людямъ быть злыми. Правовое принужденіе начинается только съ того момента, когда злой человѣкъ становится злодѣемъ, т.-е. когда злая воля, проявляясь внѣшнимъ образомъ, грозитъ самой безопасности и существованію общества. «Задача права вовсе не въ томъ, чтобы лежащій во злѣ міръ обратился въ Царство Божіе, а только въ томъ, чтобы онъ *до времени* не превратился въ адъ».

Принудительному дѣйствію собирательныхъ организацій поставлены *внѣшніе предѣлы*, которые исходятъ изъ самаго существа нравственности и права. Изъ этихъ предѣловъ важнѣйшій— тотъ, что принужденіе должно примѣняться исключительно къ сферѣ реально предметнаго или практическаго добра, совершенно не касаясь внутренняго духовнаго міра человѣка. Попытка заставить человѣка мѣрами внѣшняго насилія имѣть внутреннее, изнутри идущее расположеніе къ добру, по существу противорѣчиво и безсмысленно, а, слѣдовательно, представляетъ собою обманъ. Отличая принужденіе правовое отъ неправового, Соловьевъ различаетъ три вида насилія: 1) насиліе *звѣрское*, то которое совершаютъ убійцы, разбойники, дѣторастлители, 2) насиліе *человѣческое*, необходимо допускаемое принудительною организаціей общества для огражденія внѣшнихъ благъ жизни и 3) насильственное вторженіе внѣшней общественной организаціи въ духовную сферу человѣка съ лживой цѣлью огражденія внутреннихъ благъ—родъ насилія, который *всегдѣло* опредѣ-

ляется зломъ и ложью, а потому по справедливости долженъ быть названъ *дьявольскимъ*.

---

Читатель, очевидно, могъ замѣтить, что въ изложенныхъ разсужденіяхъ Соловьева о правѣ повторяются важнѣйшія изъ тѣхъ заблужденій, которыя уже были выше отмѣчены по поводу соотвѣтствующаго отдѣла «Критики отвлеченныхъ началъ»[1]). Мѣстами въ «Оправданіи Добра» они выступаютъ еще яснѣе. Такъ, напримѣръ, въ корнѣ несостоятельное пониманіе права какъ *части нравственности*, будучи доведено до конца, должно привести къ отрицанію правового характера всѣхъ нормъ, противорѣчащихъ нравственности, т.-е. весьма значительной части того, что въ общепринятомъ словоупотребленіи именуется «правомъ положительнымъ». Въ «Оправданіи Добра» Соловьевъ чрезвычайно близокъ къ этому выводу.

Поясняя совпаденіе требованій нравственности съ «сущностью права», онъ говоритъ между прочимъ.—«Вообще право въ своемъ элементѣ принужденія къ минимальному добру, хотя и различается отъ нравственности въ собственномъ смыслѣ, но и въ этомъ своемъ принудительномъ характерѣ, отвѣчая требованіямъ той же нравственности, ни въ какомъ случаѣ не должно (!) ей противорѣчить. Поэтому, если какой-нибудь положительный законъ идетъ въ разрѣзъ съ нравственнымъ сознаніемъ добра, то мы можемъ быть заранѣе увѣрены, что онъ не отвѣчаетъ и существеннымъ требованіямъ права, и правовой интересъ относительно такихъ законовъ можетъ состоять никакъ не въ ихъ сохраненіи, а только въ ихъ *правомѣрной* отмѣнѣ». Остается невыясненнымъ, должны ли такіе законы до ихъ «правомѣрной» отмѣны считаться правомъ? При всякомъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ ученіе Соловьева сталкивается съ безвыходными затрудненіями: при отвѣтѣ утвердительномъ право можетъ оказаться безнравственнымъ и, слѣдовательно, падаетъ опредѣленіе права какъ «минимальнаго» добра; при отвѣтѣ отрицательномъ, названія права въ собственномъ смыслѣ заслуживаетъ только право естественное, а право положительное — лишь постольку, поскольку оно не противорѣчитъ послѣднему.

---

[1]) См. т I, 167—173.

Задача синтеза права и нравственности, поставленная Соловьевымъ, не только вполнѣ законна, но и *необходима*. Нравственность, какъ выраженіе должнаго отношенія къ Безусловному, дѣйствительно должна подчинить себѣ право, какъ и всѣ вообще нормы жизненныхъ отношеній и, насколько оно вмѣщаетъ въ себѣ нравственное содержаніе, *осуществиться* въ немъ. Но и тутъ, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, самый синтезъ не удается Соловьеву, потому что онъ не подготовленъ достаточно глубокимъ анализомъ: то, что онъ принимаетъ за синтезъ, оказывается при внимательномъ разсмотрѣніи *смѣшеніемъ* права и нравственности.

Изо всѣхъ вопросовъ, надъ разрѣшеніемъ которыхъ онъ трудится, философъ, быть можетъ, всего менѣе подготовленъ къ вопросамъ юридическимъ. Это онъ и самъ до нѣкоторой степени чувствуетъ: въ посвященіи В. Д. Спасовичу, предпосланномъ «Праву и Нравственности», онъ называетъ себя «одинокимъ и плохо вооруженномъ волонтеромъ въ грозномъ станѣ юридической науки»[1]). Не будучи юристомъ, онъ считаетъ себя «въ правѣ говорить о правѣ» въ виду тѣсной связи философіи права съ этикой[2]). Разумѣется, никто не станетъ оспаривать этого «права»; но, къ сожалѣнію, благодаря отсутствію надлежащей подготовки, самая постановка вопроса у Соловьева—въ корнѣ неправильная. Считая существеннымъ признакомъ права въ отличіе отъ нравственности *принужденіе*, онъ и не подозрѣваетъ, что въ данномъ случаѣ ему приходится имѣть дѣло съ спорнымъ вопросомъ, который дѣлитъ всю современную юриспруденцію на два рѣзко противоположные и враждебные другъ другу стана. Достаточно ознакомленія хотя бы съ лекціями Коркунова по Общей теоріи права, чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности теоріи принужденія въ правѣ. Очень часто давленіе общественнаго мнѣнія, сопровождающее осуществленіе тѣхъ или другихъ нравственныхъ правилъ или просто условныхъ правилъ общежитія, обладаетъ большею принудительной силой, нежели уголовныя кары, обезпечивающія осуществленія права: очень часто это давленіе вынуждаетъ не исполнять распоряженій власти или

---

[1]) Т. VII, 487.

[2]) Тамъ же, 490.

даже оказывать ей открытое сопротивленіе, когда право стремится принудить къ безусловному послушанію. Мнѣніе же, которое считаетъ отличительнымъ признакомъ права *принужденіе организованное*, несостоятельно потому, что оно заключаетъ въ себѣ скрытый логическій кругъ. Организованное принужденіе тѣмъ именно и отличается отъ неорганизованнаго давленія общественнаго мнѣнія, что оно исходитъ отъ правовой организаціи. «Организованное» общество есть именно общество, въ которомъ отношенія его членовъ между собою и къ цѣлому опредѣляются постоянными правовыми нормами. Ясно, слѣдовательно, что опредѣлять право какъ «организованное принужденіе»—значитъ опредѣлять право правомъ.

Всѣмъ этимъ, разумѣется, подрывается философское и научное значеніе соловьевскаго ученія о существѣ права. Если у Соловьева есть нѣкоторыя заслуги въ области философіи права, то ихъ надо искать, разумѣется, не въ его опредѣленіяхъ тѣхъ или другихъ юридическихъ понятій, а въ нѣкоторыхъ нравственныхъ его сужденіяхъ о должномъ въ правѣ. Соловьевъ ошибочно считалъ принужденіе существеннымъ отличіемъ права отъ нравственности. Этимъ, однако, нисколько не уничтожается цѣнность высказанныхъ имъ мыслей о *нравственной обязательности* принужденія въ правѣ. Пусть принудительность не есть существенный признакъ всякаго права *какъ оно есть въ дѣйствительности:* отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно *не должно* было имѣть принудительной силы. Соловьевъ въ своей полемикѣ противъ Толстого совершенно убѣдительно доказываетъ, что есть случаи, когда принужденіе *нравственно обязательно* для общественной силы, осуществляющей право. Въ связи съ этимъ нельзя не признать и той истины, которую Соловьевъ, очевидно, чуялъ и искалъ, но не сумѣлъ точно выразить въ своемъ ученіи о правѣ какъ *этическомъ минимумѣ*. «Этическій минимумъ», разумѣется, не можетъ служить опредѣленіемъ *сущности* права; но съ другой стороны несомнѣнно, что въ осуществленіи нѣкотораго этическаго минимума заключается *основная задача* всякаго правового порядка. Право не совпадаетъ съ нравственностью ни въ части ни въ цѣломъ; но именно вслѣдствіе этого несовпаденія у него есть своя *нравственная задача*, при чемъ эта спеціально правовая этика относится къ нравственности вообще какъ

*часть къ цѣлому*. Если нравственность предполагаетъ въ человѣкѣ *свободнаго дѣятеля*, осуществляющаго добро въ мірѣ, то задача права—осуществленіе *возможно большей внѣшней свободы человѣка въ предѣлахъ, совмѣстимыхъ съ общимъ благомъ*, должна быть, безъ сомнѣнія, признана нравственной задачей. И такъ какъ внѣшняя свобода человѣка не можетъ быть обезпечена одними мѣрами словеснаго воздѣйствія,—принужденіе, должно быть оправдано, хотя оно и не составляетъ сущности права, какъ его необходимое средство. Выясненіе этической цѣнности принужденія въ общественной жизни людей составляетъ несомнѣнную заслугу Соловьева. Намъ предстоитъ еще разъ убѣдиться въ этомъ при изложеніи его ученія о смыслѣ войны.

## II. Смыслъ войны.

Глава о смыслѣ войны въ «Оправданіи Добра» не даромъ непосредственно слѣдуетъ за главою о нравственности и правѣ. Между обоими названными отдѣлами ученія Соловьева есть тѣсная внутренняя связь. Въ разсужденіяхъ о войнѣ для философа на первомъ планѣ стоитъ тотъ же вопросъ, который занимаетъ центральное мѣсто и въ его ученіи о правѣ,—вопросъ о дозволительности насилія съ нравственной точки зрѣнія. Обосновавъ необходимость и нравственную обязательность принужденія *внутри* государства, противъ антиправовыхъ и анти-общественныхъ стремленій личности, онъ пытается провести ту же точку зрѣнія и въ отношеніяхъ между-государственныхъ, т.-е. показать, что и здѣсь есть извѣстный этическій минимумъ, коего осуществленіе должно обезпечиваться силою. Какъ въ отношеніяхъ между лицами, такъ и въ отношеніяхъ между народами, организованными въ государство, сила должна служить *орудіемъ права*, т.-е., съ точки зрѣнія Соловьева,—*правды*. И совершенно такъ же, какъ и въ предыдущемъ отдѣлѣ, главный интересъ заключается въ полемикѣ противъ «непротивленства» Толстого.

Ходъ мыслей Соловьева здѣсь въ общемъ—слѣдующій.—Считая безспорнымъ, что *война есть зло*, онъ съ самаго начала устанавливаетъ различіе между *закономъ безусловнымъ* (напр. смертный грѣхъ, вѣчная гибель) и *закономъ относительнымъ*, т.-е. такимъ

«которое можетъ быть меньше другого зла и сравнительно съ нимъ считаться добромъ (напр. хирургическая операція для спасенія жизни)».

Ко второй категоріи Соловьевъ причисляетъ между прочимъ и войну: въ ней онъ находитъ кромѣ отрицательнаго опредѣленія «зла и бѣдствія»—«нѣчто положительное—не въ томъ смыслѣ, чтобы она была сама по себѣ нормальна, а лишь въ томъ, что она бываетъ реально необходимою при данныхъ условіяхъ». Въ нравственныхъ оцѣнкахъ человѣческихъ отношеній такая точка зрѣнія неустранима. Соловьевъ поясняетъ это яркимъ примѣромъ: всякій согласится, что бросить дѣтей изъ окошка на мостовую есть само по себѣ дѣло безбожное и безчеловѣчное: однако, если во время пожара нѣтъ иного способа извлечь дѣтей изъ пылающаго дома, это ужасное дѣло становится не только дозволительнымъ, но и обязательнымъ. Совершенно такъ же и война зависитъ «отъ такой необходимости, въ силу которой этотъ ненормальный самъ по себѣ способъ дѣйствія становится позволительнымъ и даже обязательнымъ *при извѣстныхъ обстоятельствахъ*».

Соловьевъ доказываетъ это доводами историческими. Прежде всего, взаимныя отношенія разрозненныхъ родовъ въ догосударственномъ быту первобытнаго общества напоминаютъ «войну всѣхъ противъ всѣхъ». Послѣдующая исторія человѣчества есть процессъ собиранія земли, постепеннаго стягиванія разрозненныхъ человѣческихъ единицъ въ территоріальные союзы все большей и большей величины. И каждый шагъ въ этомъ направленіи ведетъ къ все большему и большему расширенію области мира. Но эта интеграція человѣчества не есть процессъ безболѣзненный: необходимымъ орудіемъ ея служитъ война: войною болѣе сильные роды подчиняютъ себѣ болѣе слабые, при чемъ изъ соединенія родовъ выростаютъ государства. Войною же изъ мелкихъ государствъ образуются болѣе крупныя. Тѣмъ самымъ ограничивается область взаимнаго истребленія людей. «*Организація* войны въ государствѣ, есть первый великій шагъ на пути *къ осуществленію мира*. Особенно это ясно въ исторіи обширныхъ завоевательныхъ державъ (всемірныхъ монархій). Каждое завоеваніе было здѣсь распространеніемъ мира, т.-е. расширеніемъ того круга, внутри котораго война переставала быть нормальнымъ

явленіемъ и становилась рѣдкою и предосудительною случайностью—преступнымъ междоусобіемъ». Стремленіе такъ называемыхъ «всемірныхъ монархій», заключалось въ томъ, чтобы *дать миръ* землѣ, объединивъ всѣ народы подъ единымъ скипетромъ: римская имперія даже прямо называла себя *миромъ*—pax romana. Распространеніе твердыхъ формъ римскаго права на все побережье Средиземнаго моря было дѣйствительно миротворящимъ дѣломъ; но для него война была непремѣннымъ средствомъ, и вооруженныя силы—необходимою опорою. Въ особенности сильно сказывается объединяющее значеніе войны по отношенію къ національностямъ. Объединеніе націй во временные союзы или въ постоянныя государства обыкновенно бываетъ результатомъ войнъ.

Осуществляя внѣшнее объединеніе, войны подготовляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и внутреннее сближеніе какъ внутри каждаго отдѣльнаго народа, такъ и между народами. Поэтому войны имѣютъ огромное культурное значеніе. Греко-персидскія войны, напримѣръ, вызвали высокій подъемъ духовнаго творчества, а завоеваніе македонскія и римскія «произвели тотъ реликій эллино-восточный синтезъ религіозно-философскихъ идей, который—вмѣстѣ съ послѣдующимъ римскимъ государственнымъ объединеніемъ—составлялъ необходимое историческое условіе для распространенія христіанства». «Греческія слова и понятія сдѣлались общимъ достояніемъ только благодаря воинственному Александру и его полководцамъ»; и «римскій миръ былъ достигнутъ многими вѣками войнъ, его охраняли легіоны, и для этихъ легіоновъ строились тѣ дороги, по которымъ прошли апостолы». Войны, которыми полна древняя исторія, только расширяли область мира и «звѣриныя царства» язычества приготовляли пути для возвѣщавшихъ царство сына *человѣческаго*. Важный прогрессъ въ сторону мира заключается еще и въ томъ, что съ теченіемъ вѣковъ войны становятся менѣе продолжительными и соотвѣтственно съ тѣмъ—менѣе истребительными; напротивъ, ихъ результаты становятся все обширнѣе и важнѣе. Война въ концѣ концовъ служитъ прогрессу нравственно-общественному.

Прогрессивное значеніе войны сказалось и въ мирѣ христіанскомъ. Достаточно вспомнить, напримѣръ, многовѣковую борьбу христіанства съ исламомъ въ Левантѣ и въ Испаніи: съ одной

стороны отстаиваніе христіанства отъ наступательнаго мусульманскаго движенія спасало для человѣчества залогъ высшаго духовнаго развитія отъ поглощенія сравнительно низшимъ религіознымъ началомъ; съ другой стороны взаимное соприкосновеніе обоихъ міровъ, хотя и взаимно враждебныхъ, не могло ограничиваться одними кровопролитіями и привело къ расширенію кругозора обоихъ.

Новое время характеризуется развитіемъ національностей, соотвѣтственнымъ развитіемъ международныхъ связей всякаго рода и, наконецъ, географическимъ распространеніемъ культурнаго единства на весь земной шаръ. Въ общемъ это—процессъ объединенія. Правда, развитіе національностей связано съ развитіемъ націонализма, который влечетъ за собою взаимную ненависть и вражду народовъ. Но эта центробѣжная сила уравновѣшивается силами центростремительными: во всеобщемъ единствѣ у національностей есть свое положительное назначеніе и значеніе: «онѣ должны существовать и развиваться въ своихъ особенностяхъ, какъ живые органы человѣчества, безъ которыхъ его единство было бы пустымъ и мертвеннымъ, и этотъ мертвый миръ былъ бы хуже войны». Въ дѣйствительности, вопреки усиліямъ національнаго себялюбія, положительное взаимодѣйствіе между народами растетъ и въ ширь и въ глубь.

Международныя связи расширились, духовный авторитъ римской церкви очистился отъ грубыхъ средневѣковыхъ злоупотребленій и окрѣпъ; на ряду съ ней растутъ другія, свѣтскія международныя организаціи. Крѣпкія связи завызываются въ сферѣ экономической; всѣ страны свѣта зависятъ отъ *всемірнаго* рынка: ни одна страна не является *самодовлѣющей* въ экономическомъ отношеніи; ни одна не обходится безъ ввоза и вывоза. Рядомъ съ этимъ есть постоянное сотрудничество всѣхъ образованныхъ странъ въ научной и технической работѣ, плоды которой сейчасъ же дѣлаются общимъ достояніемъ. Культурное человѣчество постепенно превращается въ одно цѣлое, которое дѣйствительно, хотя и невольно, живетъ общей жизнью. При этомъ культурное человѣчество все болѣе становится *всѣмъ* человѣчествомъ. Весь міръ находится уже во власти европейской культуры: культурное единство, которое въ древности охватывало лишь побережье Средиземнаго моря, теперь простирается на весь земной шаръ.

И въ этомъ процессѣ собиранія земли война играетъ *дѣятельную* роль. Соловьевъ приводитъ въ доказательство революціонныя и наполеоновскія войны: онѣ «могущественно способствовали тому движенію и распространенію общеевропейскихъ идей, которыми обусловленъ научный, техническій и экономическій прогрессъ XIX вѣка, матеріально объединившій человѣчество. И точно такъ же окончательный актъ этого объединенія (распространенія его на послѣднюю твердыню обособленнаго варварства, Китай) началъ совершаться на нашихъ глазахъ не мирной проповѣдью, а войною». Всеобщность матеріальной культуры, осуществляемая отчасти посредствомъ войны, сама въ свою очередь становится средствомъ и основаніемъ мира. Человѣчество превращается въ экономически солидарное цѣлое: всякій промышленный кризисъ, гдѣ бы онъ ни совершался, отражается во всѣхъ концахъ вселенной. Никакая война при этихъ условіяхъ не обходится безъ *всемірныхъ* экономическихъ потрясеній: «выработалось въ тѣлѣ человѣчества *общее чувствилище* (sensorium commune), вслѣдствіе чего каждый частный толчекъ *ощутительно* производитъ общее дѣйствіе».— Всѣмъ этимъ объясняется тотъ невѣдомый раньше *страхъ передъ войной*, который обуялъ нынѣ всѣ образованные народы: имъ обусловливается сравнительная рѣдкость *европейскихъ* войнъ послѣ наполеоновской эпохи. Самыя вооруженія европейскихъ государствъ своей чудовищностью свидѣтельствуютъ о великомъ преодолѣвающемъ страхѣ передъ войной и, слѣдовательно, о близкомъ концѣ войнъ.

Соловьевъ, однако, не льститъ себя надеждой на скорое наступленіе этого конца. Онъ предвидитъ, что введеніе желтой расы въ кругъ европейской цивилизаціи не обойдется безъ кровавыхъ потрясеній и что усвоеніе европейской техники первоначально послужитъ монголамъ для вооруженной борьбы противъ самихъ же европейцевъ. Миръ всему миру можетъ быть данъ только въ результатѣ побѣды той или другой стороны въ этой распрѣ Запада съ Востокомъ.

Война въ концѣ концовъ осуществитъ внѣшнее единство: отдѣльныхъ борющихся между собою государствъ больше не будетъ. Но именно тогда обнаружится недостаточность этого внѣшняго объединенія: оно прекратитъ вооруженную борьбу націй, но не уничтожитъ экономической борьбы классовъ и вражды раз-

личныхъ религіозныхъ исповѣданій. Объединеніе человѣчества неизбѣжно должно обнаружить, что миръ внѣшній *самъ по себѣ* еще не есть подлинное благо, а становится благомъ только въ связи съ внутреннимъ перерожденіемъ человѣчества. «И тогда только, когда не теоріею, а *опытомъ* будетъ познана недостаточность внѣшняго единства,—можетъ наступить полнота временъ для одухотворенія объединеннаго вселенскаго тѣла, для осуществленія въ немъ Царства Правды и Вѣчнаго мира».

Указаніе на историческую необходимость войны еще не есть нравственное ея оправданіе. Тутъ Соловьевъ сталкивается съ возраженіями Толстого, которыя онъ приводитъ, по обыкновенію, не называя ихъ автора.—«Каково бы ни было историческое значеніе войны, она есть прежде всего убійство однихъ людей другими; но убійство осуждается нашею совѣстью, и, слѣдовательно, мы по совѣсти обязаны отказаться отъ всякаго участія въ войнѣ и другимъ внушать то же самое. Распространеніе такого взгляда словомъ и примѣромъ есть настоящій, единственно вѣрный способъ упразднить войну, ибо ясно, что, когда каждый человѣкъ будетъ отказываться отъ военной службы, война сдѣлается невозможною».

Отвѣтъ Соловьева сводится къ слѣдующему.—Прежде всего онъ доказываетъ, что война, какъ и военная служба, не можетъ быть сведена къ убійству, какъ *злодѣянію*. т.-е. дѣйствію, предполагающему злое намѣреніе, направленное на опредѣленный предметъ. Во-первыхъ при военной службѣ с.мая война есть только *возможность;* во-вторыхъ и на войнѣ злого намѣренія, направленнаго противъ опредѣленныхъ лицъ, вообще не бываетъ особенно при современномъ способѣ боя изъ дальнострѣльныхъ ружей и пушекъ. Вообще же война есть дѣло государства, а не единичныхъ лицъ, пассивно въ ней участвующихъ; *и съ ихъ* стороны возможное убійство есть только *случайное*.

Тутъ возникаетъ вопросъ, не лучше ли добровольнымъ отказомъ отъ военной службы предотвратить для себя самую возможность случайнаго убійства? По Соловьеву, при всѣхъ недостаткахъ всеобщей воинской повинности, пока она существуетъ, отказъ отъ подчиненія ей со стороны отдѣльнаго лица есть *большее зло*. Прежде всего отказывающійся завѣдомо подвергаетъ тяжестямъ воинской повинности другого, который будетъ призванъ вмѣсто него. «Помимо этого, общій смыслъ такого отказа

не удовлетворяетъ ни логическимъ, ни нравственнымъ требованіямъ, ибо онъ сводится къ тому, что для избѣжанія *будущей* отдаленной возможности случайно убить непріятеля на войнѣ, которая не отъ меня будетъ зависѣть, я *сейчасъ же* самъ объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей къ цѣлому ряду насильственныхъ противъ меня дѣйствій *теперь*, для того, чтобы уберечь себя отъ проблематическаго совершенія случайныхъ насилій въ неизвѣстномъ будущемъ».

Съ анархической точки зрѣнія государство приравнивается къ шайкѣ разбойниковъ, и по отношенію къ нему за человѣкомъ не признается никакихъ обязанностей. Соловьевъ изобличаетъ несостоятельность такого взгляда: она становится особенно очевидною, когда анархизмъ пытается найти опору въ христіанствѣ.

Возвѣщенное христіанствомъ безусловное достоинство внутренняго существа человѣка налагаетъ на насъ обязанность осуществлять правду не только въ личной нашей жизни, но и въ жизни *собирательной*. Такъ какъ эта задача не подъ силу человѣку изолированному, она должна быть дѣломъ организованной совокупности. Одна изъ формъ собирательной жизни, господствующая въ настоящій историческій моментъ, есть *отечество*, опредѣленнымъ образомъ организованное въ *государствѣ*. Отечество и государство еще не есть всемірное Божье царство; но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оно было не нужно и чтобы можно было поставить цѣлью его упраздненіе.

Государство во множествѣ случаевъ исполняетъ за насъ прямыя нравственныя наши обязанности, исполненіе коихъ не по силамъ отдѣльнымъ лицамъ. Такъ, въ странѣ, постигнутой какимъ-нибудь стихійнымъ бѣдствіемъ, напримѣръ наводненіемъ или неурожаемъ, оно спасаетъ отъ смерти и кормитъ милліоны нуждающихся. Но, если такимъ образомъ государство служитъ нашему нравственному долгу, ясно, что мы должны его поддерживать и что оно имѣетъ на насъ права. Если государство тратитъ свои средства на дѣла безполезныя или даже вредныя, лоя обязанность—изобличать эти злоупотребленія, но никакъ не отрицать самый принципъ государственныхъ повинностей, коихъ назначеніе — служить общему благу. Таково же назначеніе и военной организаціи. Помогать ближнимъ въ случаѣ нападенія на нихъ дикарей или разбойниковъ есть прямая наша нравственная

обязанность. Но успѣшная защита всѣхъ слабыхъ и невинныхъ отъ насилія злодѣевъ невозможна для отдѣльнаго человѣка и для многихъ людей порознь. Въ этомъ и есть назначеніе собирательной организаціи защиты, т.-е военной силы государства. Такъ или иначе поддерживать его въ этомъ дѣлѣ человѣколюбія есть нравственная обязанность каждаго, которая не упраздняется никакими злоупотребленіями милитаризма. Военная, какъ и всякая вообще принудительная организація есть не зло, а слѣдствіе и признакъ зла. Пока каиновы чувства не исчезли изъ человѣческаго сердца, солдатъ и городовой будутъ не зломъ, а благомъ. Странно враждовать противъ государства за то, что оно внѣшними средствами только ограничиваетъ, а не внутренно упраздняетъ въ цѣломъ мірѣ ту злобу, которую мы не можемъ упразднить въ себѣ самихъ.

Нравственная обязанность человѣка поддерживать государство въ его вооруженной борьбѣ со зломъ обусловливается тѣмъ, что эта борьба составляетъ необходимое условіе *прогресса*. Толстой и толстовцы мечтаютъ о внезапномъ достиженіи человѣкомъ Царствія Божія, т.-е. состоянія безусловнаго нравственнаго *совершенства*. Напротивъ, Соловьевъ противополагаетъ имъ идею постепеннаго *совершенствованія*, въ которомъ государство является необходимымъ орудіемъ. «Единичное лицо носитъ въ себѣ безусловное нравственное сознаніе совершеннаго идеала правды и мира или Царства Божія; это сознаніе получено имъ не отъ государства, а свыше и изнутри, но *осуществляемъ* реально въ собирательной жизни человѣчества этотъ идеалъ не можетъ быть безъ посредства *подготовительной* государственной организаціи, и отсюда для отдѣльнаго человѣка, дѣйствительно стоящаго на нравственной точкѣ зрѣнія, вытекаетъ прямая положительная обязанность содѣйствовать государству словомъ убѣжденья или проповѣдью, въ смыслѣ наилучшаго исполненія имъ его предварительной задачи, *послѣ* исполненья которой, *но не раньше*, и само государство, разумѣется, станетъ излишнимъ. Такое воздѣйствіе лица на общество возможно и обязательно по отношенію къ войнѣ, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ государственной жизни» [1]).

---

1) См Оправд. Добра, стр. 396—416

Нельзя не замѣтить здѣсь начинающейся перемѣны въ воззрѣніяхъ Соловьева: въ эпоху увлеченія теократіей онъ вѣрилъ въ возможность непосредственнаго осуществленія Царствія Божія въ рамкахъ церковно-государственной организаціи: теперь государство мало по малу начинаетъ выдѣляться изъ царствія Божія и противополагается ему какъ *подготовительная стадія*. Замѣчательно, что это выдѣленіе государства въ особую, самостоятельную и нисшую по сравненію съ благодатнымъ порядкомъ область совершается *въ связи съ апологіей* войны Соловьевъ начинаетъ сознавать здѣсь, что значеніе и судьбы государства связаны съ мечомъ крови, которому въ Божескомъ Царствѣ пѣтъ мѣста: *онъ думаетъ, что съ упраздненіемъ войны самое государство станетъ излишнимъ*. Очевидно, что подобный взглядъ несовмѣстимъ съ прежнимъ теократическимъ воззрѣніемъ философа.

Прежде государство въ идеѣ было полно для него мистическимъ содержаніемъ; теперь оно понимается какъ естественный порядокъ, который борется противъ зла вещественнымъ оружіемъ войны. «Разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно, но совѣсть обязываетъ стараться, чтобы оно *перестало быть нужнымъ*, и чтобы естественная организація раздѣленнаго на враждующія части человѣчества дѣйствительно переходила въ его нравственную или духовную организацію».

Мы еще вернемся къ оцѣнкѣ спора Соловьева съ Толстымъ при разборѣ государственныхъ воззрѣній перваго. Здѣсь достаточно будетъ отмѣтить, что въ своей апологіи войны философъ занялъ единственно возможную и безукоризненно правильную съ христіанской точки зрѣнія позицію. Въ общемъ оно совершенно согласно съ той евангельской оцѣнкой, которая видитъ въ служеніи воина не безотносительное добро и не безотносительное зло, а относительную, временную цѣнность.

# ГЛАВА XXII.

## Нравственная организація человѣчества въ его цѣломъ.

### I. Субъектъ нравственной организаціи.

Единство нравственнаго ученія Соловьева въ особенности рельефно выступаетъ въ заключительной главѣ «Оправданія Добра». Идеалъ Добра есть всеединство,—полное пресуществленіе всего разнообразія и множества индивидуальныхъ существъ въ единство Абсолютнаго, наполненіе всего существующаго божественною жизнью. Между тѣмъ въ доступной намъ дѣйствительности мы видимъ хаосъ внѣбожественнаго существованія, всеобщую борьбу, грѣхъ и смерть. Въ чемъ же заключается *оправданіе* Добра среди этого міра, повидимому отданнаго въ добычу несовершенству и злу?

Оправданіемъ по Соловьеву служитъ то *совершенствованіе*, которое составляетъ внутреннее содержаніе и задачу мірового процесса. Вѣнцомъ этого процесса должно быть окончательное *исцѣленіе* распавшагося на враждующія части міра, т.-е. возстановленіе въ немъ совершенной цѣлости. Это исцѣленіе и есть окончательная побѣда надъ зломъ въ обоихъ его основныхъ проявленіяхъ, т.-е. надъ грѣхомъ и смертью.

Въ общемъ мы имѣемъ здѣсь все тотъ же ходъ мыслей, который намѣчался Соловьевымъ уже въ раннихъ его произведеніяхъ, напр. въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», въ «Духовныхъ Основахъ Жизни» и въ «La Russie et l'Eglise Universelle». Но

высказанное тамъ въ «Оправданіи Добра» частью дополняется новыми существенными штрихами, частью же измѣняется подъ вліяніемъ охлажденія Соловьева къ теократіи. Въ послѣдующемъ изложеніи намъ придется коснуться только этихъ дополненій и измѣненій.

Въ связи съ основной темой «Оправданія Добра», Соловьевъ излагаетъ здѣсь съ небывалой полнотой свое ученіе о *прогрессѣ*, т.-е. о томъ процессѣ совершенствованія, коимъ Добро оправдывается въ мірѣ.

Прежде всего онъ ставитъ вопросъ, кто является *субъектомъ* прогресса? Человѣческія лица въ отдѣльности не существуютъ, слѣдовательно и не совершенствуются. Дѣйствительнымъ субъектомъ совершенствованія или прогресса, слѣдовательно, является не человѣкъ въ его отдѣльности, а *единичный человѣкъ совмѣстно и нераздѣльно съ человѣкомъ собирательнымъ*. Совершенствованіе выражается прежде всего въ объединеніи людей въ одно солидарное цѣлое. При этомъ то объединеніе, которое служитъ выраженіемъ *безусловнаго* Добра, не можетъ быть частичнымъ: оно должно быть всеобщимъ. Если объединеніе людей должно ограничиться семьей или народомъ, вообще какимъ-либо промежуточнымъ звеномъ между отдѣльною личностью и человѣчествомъ, то человѣчество должно навѣки оставаться совокрупностью разрозненныхъ, враждующихъ между собою семействъ племенъ, народовъ. Но въ такомъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о побѣдѣ надъ хаосомъ, о прогрессѣ въ безотносительномъ значеніи этого слова, а, слѣдовательно, и объ оправданіи Добра всеединаго и безусловнаго. Добро требуетъ объединенія всего человѣчества въ одно солидарное цѣлое.

Объединеніе должно совершаться не только между современниками, но и между смѣняющими другъ друга поколѣніями. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ самой глубокой и цѣнной мыслью всего ученія Соловьева о прогрессѣ. Примыкая въ данномъ случаѣ къ ученію извѣстнаго Ѳеодорова, онъ доказываетъ, что необходимымъ условіемъ прогресса служитъ такая связь между поколѣніями, при которой предки и потомки составляютъ одно *живое* цѣлое. Если связь временъ распалась, то самое выраженіе «прогрессъ» есть чистѣйшая безсмыслица: ибо въ такомъ случаѣ нѣтъ того *субъекта*, который могъ бы прогрессировать.—«Развѣ де-

рево могло бы дѣйствительно расти, еслибы его корни и стволъ существовали только мысленно и лишь вѣтви и листья пользовались настоящею реальностью»? Если каждое отдѣльное поколѣніе людей безвозвратно, *навѣки* поглощается смертью, то гдѣ же то человѣчество, которое мы должны двигать впередъ? «Развѣ прошлогодніе листья, развѣянные вѣтромъ и сгнившіе въ землѣ, составляютъ вмѣстѣ съ новою листвой одно дерево? Никакого человѣчества съ этой точки зрѣнія вовсе не существуетъ, а есть только отдѣльныя поколѣнія людей, смѣняющія другъ друга».

Царство Божіе можетъ стать явнымъ, и воскресеніе жизни можетъ совершиться только черезъ упраздненіе временнаго распаденія человѣчества на исключающія другъ друга, одно другое изъ жизни вытѣсняющія поколѣнія. Если предшествующія намъ поколѣнія исчезли навсегда, и каждому живущему поколѣнію остается только помириться съ ихъ смертью, это значитъ, что самое Добро «съѣдено смертью безъ остатка, и нѣтъ его больше и не будетъ». Вѣрить въ Добро—значитъ вѣрить въ его силу. Но эта сила можетъ явиться только *въ полнотѣ жизни для всѣхъ*, стало быть, во всеобщемъ воскресеньи, какъ для насъ, такъ и для нашихъ предковъ и потомковъ.

Отсюда вытекаетъ основное требованіе Добра къ человѣку, чтобы онъ поддерживалъ нравственную связь поколѣній, ихъ *сверхвременное единство* чрезъ почитаніе предковъ въ одну сторону и чрезъ воспитаніе дѣтей въ другую. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ должна осуществиться *«нерасторжимая связь поколѣній, поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи одного общаго дѣла—приготовленія къ явному Царству Божію и къ воскресенію всѣхъ»*

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ разсматриваетъ специфическую задачу каждой общественной единицы, входящей въ составъ человѣчества. Прежде всего спрашивается, можетъ ли *семья* входить въ составъ окончательной и всемірной нравственной организаціи? Вопросъ этотъ разрѣшается Соловьевымъ въ утвердительномъ смыслѣ. Дѣло не въ томъ, разумѣется, чтобы сохранить семью въ ея несовершенномъ данномъ состояніи. «Дѣло не въ томъ, чтобы идеализировать и увѣковѣчивать эту тлѣнную форму въ тѣхъ или другихъ подлежащихъ жизни, а въ томъ, чтобы открылась и разгорѣлась скрытая подъ этимъ тлѣномъ

искра Божества, чтобы нашлось въ условной и преходящей формѣ присущее ей безусловное и вѣчное значеніе и утвердилось не только какъ неподвижная идея, но и какъ начало исполненія, какъ задатокъ совершенства». Высшая задача семьи состоитъ въ томъ, чтобы относительную природную связь трехъ поколѣній одухотворить и превратить въ духовно нравственную

Связь наша съ прошедшимъ осуществляется чрезъ семейную религію—въ дѣятельномъ почитаніи умершихъ, отцовъ. Отцы завѣщали и передали намъ свое дѣло, потому что не могли его довершить, не могли сами достигнуть *полноты жизни*. Наша обязанность по отношенію къ нимъ заключается въ томъ, чтобы продолжать это дѣло. «Полнота жизни предковъ, даже вѣчно поминаемыхъ Богомъ, даже со святыми покоющихся, обусловлена дѣйствіемъ потомковъ, создающихъ тѣ земныя условія, при которыхъ можетъ наступить конецъ мірового процесса, а слѣдовательно, и тѣлесное воскресенье отшедшихъ, при чемъ каждый отшедшій естественно связывается съ будущимъ окончательнымъ человѣчествомъ посредствомъ преемственной линіи кровнаго родства». Когда мы дѣйствуемъ на нашу тѣлесность и на внѣшнюю природу въ смыслѣ ея одухотворенія, мы тѣмъ самымъ исполняемъ нашъ нравственный долгъ и по отношенію къ предкамъ. Стало быть, тутъ семейная религія прошедшаго получаетъ безусловное значеніе, становится выраженіемъ совершеннаго Добра.

Духовная наша связь съ *прошедшимъ* возстановляется черезъ преображеніе нашего духовнаго и тѣлеснаго бытія *въ настоящемъ*. Чтобы подготовить воскресенье умершихъ въ будущемъ, мы должны покорить нашу плоть. Непремѣнное условіе жизненной полноты есть подавленіе жизненной безмѣрности или аскетизмъ. Соловьевъ различаетъ два пути истиннаго аскетизма — *монашество* и *бракъ* [1]).

Мы уже знаемъ его мысли какъ о томъ, такъ и о другомъ. Читатель, знакомый съ ученіемъ Соловьева о смыслѣ любви, поймётъ почему онъ считаетъ бракъ видомъ аскетизма. Онъ ссы-

[1]) Тутъ обозначаются тѣ предѣлы, до которыхъ Соловьевъ идетъ съ Ѳедоровымъ: для послѣдняго—путь, ведущій къ воскрешенію есть *управленіе* стихіями посредствомъ научнаго знанія: второй же видитъ этотъ путь въ таинственномъ, мистическомъ «одухотвореніи» природы черезъ аскетизмъ «совершеннаго брака».

лается между прочимъ на то, что въ нашемъ богослуженіи при вѣнчаніи вѣнцы брачные приравниваются къ вѣнцамъ мучениковъ. Помимо этого церковнаго воззрѣнія, которое видитъ въ аскетизмѣ, т.-е. въ воздержаніи плоти, одинъ изъ необходимыхъ элементовъ брака, у Соловьева есть свои особыя основанья видѣть въ бракѣ задачу, которая для своего разрѣшенія требуетъ мученическаго подвига. Мы уже видѣли, что, съ его точки зрѣнія, въ *совершенномъ* бракѣ, который составляетъ цѣль всякаго брака вообще, дѣторожденіе становится невозможнымъ и ненужнымъ: ибо «совершенный бракъ есть начало новаго процесса, не повторяющаго жизнь во времени, а возстановляющаго ее для вѣчности». «Совершенный» бракъ по Соловьеву достигается, какъ мы знаемъ, при условіи полового воздержанія.

Пока совершенный бракъ еще не достигнутъ, дѣло спасенья человѣческаго рода не можетъ завершиться и потому должно передаваться изъ поколѣнія въ поколѣніе. То, чего не совершили родители, должно быть сдѣлано дѣтьми. Нравственная организація человѣчества, «не ограничиваясь значеніемъ дѣтей какъ *новаго* поколѣнія, которому принадлежитъ неизвѣстная будущность, сверхъ фактической внѣшней преемственности требуетъ внутренней нравственной преемственности». Родители не должны удовольствоваться тѣмъ, что они произвели дѣтей для будущаго: на нихъ лежитъ «обязанность воспитать этихъ носителей и двигателей будущаго для ихъ опредѣленной всемірно исторической задачи». И такимъ образомъ черезъ нравственное объединеніе поколѣній возстановится распавшая связь временъ—прошедшаго, настоящаго и будущаго.

Почитаніе предковъ съ одной стороны и правильное воспитаніе новыхъ поколѣній съ другой стороны возстановляютъ утраченную цѣлостность человѣчества *въ порядкѣ времени или послѣдовательности бытія*. Но цѣлостность бытія должна быть возстановлена не только въ порядкѣ преемственности, но также и въ порядкѣ сосуществованія. «Линейная безконечность семьи можетъ находить свою нравственную полноту лишь въ другомъ болѣе широкомъ цѣломъ, какъ и геометрическая линія реализуется только какъ предѣлъ плоскости, которая для линіи есть то же, что сама линія для точки». Вся линія преемства, связующаго отцовъ, дѣтей и дѣдовъ, получаетъ свое нравственное со-

держаніе лишь въ связи со множествомъ собирательно сосуществующихъ семей, составляющихъ *народъ*. «Если мы все наше физическое и духовное достояніе получили отъ отцовъ, то *отцы* имѣли его только черезъ *отечество* Семейныя преданія суть дробь преданій народныхъ, и будущность семьи нераздѣльна съ будущностью народа. Поэтому необходимо почитаніе отцовъ переходитъ въ почитаніе отечества или патріотизмъ, и семейное воспитаніе примыкаетъ къ воспитанію національному».

Тутъ Соловьевъ отмѣчаетъ характерное отличіе нравственной организаціи и нравственной связи отъ всякой другой. Въ нравственной организаціи «каждое подлежащее низшаго или, точнѣе, болѣе тѣснаго порядка, становясь подчиненнымъ членомъ высшаго или болѣе широкаго цѣлаго, не только не поглощается имъ, не только сохраняетъ свою особенность, но находитъ въ этомъ подчиненіи и внутреннія условія и внѣшнюю среду для реализаціи своего высшаго достоинства». Такъ семья не упраздняетъ своихъ членовъ, а даетъ имъ сравнительно высшую полноту жизни, также точно и народъ не поглащаетъ отдѣльныя семьи и личности, а наполняетъ ихъ жизнь содержаніемъ въ опредѣленной національной формѣ. Наконецъ, нравственное единство или солидарность всего человѣчества не упраздняетъ отдѣльныя народности, а связываетъ ихъ въ одно солидарное цѣлое. Нормальное, истинное отношеніе народовъ не есть космополитическое ихъ *смѣшеніе, а общеніе многихъ раздѣльныхъ, раздѣляющихся, но не раздѣляющихъ языковъ*. «Какъ истинное единство языковъ есть не *одноязычіе*, а *всеязычіе*, т.-е. общность и понятность, взаимопрониканіе всѣхъ языковъ съ сохраненіемъ особенностей каждаго, такъ и истинное единство народовъ есть не однородность, а всенародность, т.-е. взаимодѣйствіе и солидарность всѣхъ ихъ для самостоятельной и полной жизни каждаго». Въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ и чрезъ него живетъ весь рядъ преемственныхъ поколѣній; въ совокупности этихъ рядовъ живетъ и чрезъ нихъ дѣйствуетъ единый народъ. Наконецъ, въ полнотѣ народовъ живетъ и совершаетъ свою исторію единое человѣчество». Человѣчество—не отвлеченное понятіе, а организмъ: существованіе этого всечеловѣческаго организма должно быть признано такимъ же фактомъ, какъ и существованіе отдѣльныхъ народностей. Съ человѣчествомъ от-

дѣльный человѣкъ связывается той же безусловной нравственной солидарностью, которая сочетаетъ въ одно цѣлую нормальную семью и народъ». Полное собирательное подлежащее или «воспринимающее» совершеннаго Добра, полный образъ и подобіе Божества или носитель дѣйствительнаго нравственнаго порядка (Царствія Божія) есть человѣчество».

Словомъ, въ нравственной организаціи человѣчества или въ Царствіи Божіемъ существуетъ полное взаимное проникновеніе частей: съ одной стороны нѣтъ и не можетъ быть частей внѣ цѣлаго, съ другой стороны и цѣлое не можетъ существовать отдѣльно отъ своихъ частей. Человѣчество не можетъ существовать отдѣльно отъ народностей, а народности—отдѣльно отъ семей и лицъ. Такъ же точно и наоборотъ: отдѣльный человѣкъ немыслимъ внѣ родовой связи поколѣній, нравственная жизнь семьи невозможна внѣ народа, а жизнь народа—внѣ человѣчества.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ признаетъ за благо не всякое соединеніе и не всякое сближеніе народностей, а только такое, которое происходитъ *въ добрѣ*. Когда два народа сближаются въ ненависти къ третьему или связующимъ началомъ между ними служитъ общій интересъ,—такое объединеніе не имѣетъ нравственной цѣны. Объединеніе можетъ быть цѣннымъ лишь въ томъ случаѣ, если оно является шагомъ ко всеобщей солидарности, къ организаціи безусловнаго Добра. Окончательное подлежащее этой организаціи есть собирательный человѣкъ или человѣчество, расчлененное на свои органы или элементы—народы, семьи и лица. Рѣшивъ такимъ образомъ вопросъ *о субъектѣ* нравственной организаціи, Соловьевъ переходитъ къ вопросу *о ея всеобщихъ формахъ* [1]).

## II. Формы нравственной организаціи человѣчества.

Въ ученіи о формахъ нравственной организаціи человѣчества «Оправданіе Добра» воспроизводитъ старую схему «Критики отвлеченныхъ началъ». Соловьевъ учитъ здѣсь по прежнему, что

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

«должное или достойное отношеніе человѣка къ высшему міру или другимъ людямъ и къ низшей природѣ организуется собирательно въ формахъ церкви, государства и хозяйственнаго общества, или земства». Характерное для «Оправданія Добра» дополненіе заключается въ томъ, что здѣсь церковь опредѣляется какъ *организованное благочестіе*, государство — какъ *организованная жалость*. По аналогіи слѣдовало бы ожидать, что «земство» будетъ опредѣлено какъ «организованный стыдъ». Соловьевъ, однако, повидимому, чувствуетъ натяжку, которая произошла бы отъ такого проведенія полной параллели между тремя основными нравственными началами и тремя сферами общественной жизни; поэтому онъ опредѣляетъ нравственную задачу экономической организаціи нѣсколько иначе: она должна быть «собирательно организованнымъ воздержаніемъ отъ дурной плотской безмѣрности».

Ученіе о Церкви въ «Оправданіи Добра» дополняется сравнительно немногими штрихами. Большею частью здѣсь воспроизводятся знакомыя уже намъ мысли, развитыя съ бо̀льшей обстоятельностью въ болѣе раннихъ произведеніяхъ Соловьева. Изъ нихъ онъ прямо ссылается на «Великій Споръ», «Духовныя Основы Жизни» и «La Russie et l'Eglise Universelle».

Въ «Оправданіи Добра», какъ и въ прежнихъ сочиненіяхъ Соловьева, пафосъ его философіи заключается въ борьбѣ противъ того дуалистическаго направленія въ мысли и въ жизни, которое утверждаетъ навѣки непроходимую пропасть между Богомъ и міромъ. Между этими двумя противоположными терминами, какъ онъ указываетъ, «есть третій, посредствующій; существуетъ историческая среда, въ которой негодный прахъ земли чрезъ искусную систему удобренія перерождается въ благотворную почву будущаго Царства Божія». Требованіе религіознаго чувства, соотвѣтственно съ этимъ, заключается не въ томъ, чтобы мы отвергали міръ, а въ томъ, чтобы мы не принимали его какъ самостоятельное начало жизни.

Среда, черезъ которую міръ пресуществляется въ Бога, есть церковь. Въ Богѣ царствуетъ совершенное единство и святость, въ мірскомъ человѣчествѣ—рознь и грѣхъ. Объединеніе и освященіе происходитъ въ Церкви, примиряющей и согласующей распавшійся грѣховный міръ съ Богомъ. По опредѣленію Со-

ловьева «*Церковь по существу есть единство и святость Божества*, но не самого по себѣ, а *поскольку оно пребываетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ*,— это есть *Божество въ своемъ другомъ*, или дѣйствительная сущность богочеловѣчества».

Богочеловѣческая жизнь не можетъ довольствоваться однимъ страдательнымъ участіемъ человѣка: отъ человѣка требуется сознательное, свободное содѣйствіе Христу въ дѣлѣ спасенія Это содѣйствіе не должно ограничиваться однимъ благочестіемъ, т.-е. одной преданностью Богу: оно должно выражать собою кромѣ того нормальное отношеніе человѣка къ другимъ людямъ и къ нисшей природѣ. Для Соловьева это значитъ, что кромѣ нормы благочестія дѣятельность человѣка должна соотвѣтствовать нормамъ жалости и стыда.

Если собирательнымъ выраженіемъ благочестія служитъ Церковь, то выраженіе коллективной жалости философъ видитъ *въ государствѣ*.

Относящіяся сюда разсужденія отличаются крайней своеобразностью. Руководящую норму для рѣшенія вопроса о задачѣ христіанскаго государства Соловьевъ находитъ въ указаніяхъ св. Писанія о значеніи *христіанскаго воинства*. Совмѣстимость воинскаго служенія съ христіанствомъ прямо признается повѣствованіемъ «Дѣяній апостольскихъ» объ обращеніи сотника Корнелія. Корнелій говоритъ апостолу Петру: «нынѣ всѣ мы предъ Богомъ предстоимъ слышать *все*, *повелѣнное тебѣ отъ Бога*». Соловьевъ отмѣчаетъ, что въ этомъ *всемъ*, что Богъ велитъ апостолу сообщить римскому воину для его спасенія, нѣтъ ничего о военной службѣ. Это было бы совершенно невозможно, еслибы воинское служеніе было несовмѣстимо съ христіанствомъ. Примѣръ Корнелія доказываетъ возможность христіанскаго воинства. Но, если можетъ быть христіанское войско, то тѣмъ болѣе можетъ быть и христіанское государство: ибо войско есть «и крайнее выраженіе и первая реальная основа государственности».

Государство оправдывается тѣмъ же, что служитъ оправданіемъ и воинскому служенію. Задача воина—въ томъ, чтобы силою оружія защищать слабыхъ противъ насилія—быть помощью тѣмъ, кто страдаетъ отъ внѣшняго зла. Но въ этомъ же осуществленіи дѣятельной жалости къ страждущимъ заключается по

Соловьеву и задача государства. Призванье государства—именно въ томъ, въ чемъ величайшій латинскій поэтъ видѣлъ призванье вѣчнаго города.

Народами править державно,
кроткимъ защитою быть, оружьемъ смиряя надменныхъ.

Необходимость существованія государственнаго меча, подавляющаго зло *внѣшнею* силою принужденія, здѣсь оправдывается естественною необходимостью: необходимость внѣшней борьбы противъ зла обусловливается тѣмъ, что оно еще не упразднено благодатью ни въ нисшемъ мірѣ природы, ни въ средней области жизни человѣческой.—«Развѣ съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ Царства Божія исчезло для насъ царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное въ политической организаціи царство природно-человѣческое, которое въ историческомъ процессѣ есть такая же необходимость, какъ тѣ—въ космическомъ? Мы не можемъ перестать быть животными и должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать болѣе вопіющую нелѣпость?»

Благодать и истина съ перваго своего появленія и донынѣ не овладѣли не только всѣмъ, но даже и большею частью человѣчества. Законъ, очевидно, не могъ быть упраздненъ благодатью для тѣхъ, кто не вмѣщаетъ ни благодати, ни закона. Въ подтвержденіе Соловьевъ приводитъ слова Христовы: «Ни одна іота и черта изъ закона не прейдетъ.... Я пришелъ не разрушить законъ, а исполнить». Этими словами по Соловьеву, выражается между прочимъ и утвержденіе государства какъ подзаконнаго учрежденія. Пока благодать не овладѣла окончательно сердцами людей, законъ нуженъ какъ *внѣшній предѣлъ* человѣческой свободы.

Въ утвержденіи и охраненіи этого предѣла и заключается главная задача государства.

Наличность положительной нравственной задачи у государства съ христіанской точки зрѣнія даетъ возможность говорить о христіанскомъ государствѣ. Соловьевъ прежде всего пытается выяснить отличіе его отъ государства языческаго. Различіе это заключается не въ нравственной задачѣ и не въ нравственной основѣ того и другого. Нравственный мотивъ государства—

жалость, требующая активной помощи обиженнымъ и страждущимъ, чрезвычайно сильно сказывается уже въ жизни древняго языческаго государства: въ подтвержденіе Соловьевъ ссылается на примѣръ аѳинскаго царя Тезея, съ опасностью жизни освобождавшаго своихъ гражданъ отъ каннибальской дани Криту. Стало быть, различіе христіанскаго и языческаго государства—не въ естественной ихъ основѣ, а въ другихъ отношеніяхъ. По Соловьеву оно заключается въ томъ, что «съ христіанской точки зрѣнія государство есть только часть въ организаціи собирательнаго человѣка, часть, обусловленная другою, высшею частью—церковью, отъ которой оно получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе—служить косвеннымъ образомъ въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь—приготовленію человѣчества и всей земли къ царству Божію». Этимъ опредѣляются двѣ основныя задачи государства: изъ нихъ одна—*консервативная* заключается въ томъ, чтобы *охранять основы общежитія, безъ которыхъ человѣчество не могло бы существовать;* другая—прогрессивная налагаетъ на государство обязанность *улучшать условія человѣческаго существованія*, содѣйствовать свободному развитію всѣхъ человѣческихъ силъ, всѣхъ положительныхъ возможностей, сокрытыхъ въ человѣкѣ, безъ чего невозможно наступленіе будущаго совершеннаго состоянія—царствія Божія. Не будь консервативной дѣятельности государства, человѣчество распалось бы на части, вернулось бы въ состояніе первоначальнаго хаоса, и тогда *некому* было бы войти въ полноту высшей жизни; наоборотъ, безъ прогрессивной дѣятельности государства человѣчество оставалось бы всегда на одной и той же ступени историческаго процесса и, слѣдовательно, никогда не доросло бы до способности окончательно принять или отвергнуть царствіе Божіе.

Заблужденіе язычниковъ заключалось не въ томъ, что они приписывали государству положительное значеніе, а только въ томъ, что они считали его имѣющимъ это значеніе *отъ себя*. Въ дѣйствительности, однако, государство, какъ и всякое иное тѣло, все равно индивидуальное или собирательное, не имѣетъ своей жизни отъ себя, а получаетъ ее отъ живущаго въ немъ духа. Совершеннымъ же можетъ быть только то тѣло, въ кото-

ромъ живетъ Духъ Божій. Соотвѣтственно съ этимъ «христіанство требуетъ отъ насъ не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполнѣ признавали то начало, которое можетъ дать государству дѣйствительную полноту его значенія—нравственную его солидарность съ дѣломъ царства Божія на землѣ при внутреннемъ подчиненіи всѣхъ мірскихъ цѣлей единому Духу Христову».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ пытается дать «окончательное рѣшеніе» вопросу объ отношеніи церкви и государства.

Церковь и государство суть различныя части одной и той же богочеловѣческой организаціи. Но въ церкви божественное начало рѣшительно преобладаетъ надъ человѣческимъ. Тутъ божественное начало преимущественно дѣятельно, а начало человѣческое—преимущественно пассивно. Наоборотъ, государство есть сфера, гдѣ преобладаетъ человѣческое начало: только въ мірской области, собирательно представляемой государствомъ, возможно дѣятельное проявленіе, требуемое Божествомъ. Христіанское государство связано съ Божествомъ; но оно «имѣетъ реализацію божественнаго начала *не въ себѣ*, а *предъ собою*—въ Церкви, такъ что Божество даетъ здѣсь, въ государствѣ, *полный просторъ* человѣческому началу и его *самодѣятельному* служенію высшей цѣли». Нравственное начало требуетъ и самостоятельности человѣческой воли и подчиненія ея Божеству. Антиномія эта разрѣшается черезъ различеніе двухъ сферъ жизни, олицетворяемыхъ церковью и государствомъ, при чемъ обѣ сферы объединяются въ служеніи общей цѣли. Одна сфера дополняетъ другую: «христіанская церковь необходимо требуетъ и христіанскаго государства. Здѣсь, какъ и вездѣ, *разобщеніе* вмѣсто *различенія* ведетъ непремѣнно къ *смѣшенію*, а смѣшеніе ведетъ къ раздору и гибели».

Полное отдѣленіе отъ государства, по Соловьеву, ставитъ церковь передъ дилеммой: или отказаться отъ всякаго дѣятельнаго служенія Добру и предаться квіэтизму и равнодушію, или же, имѣя ревность къ добру, самой непосредственно осуществлять его въ мірѣ, вмѣшиваясь во всѣ дѣла мірскія, что пагубно отзывается на служеніи церкви ея специфической религіозной цѣли. Не менѣе гибельно отзывается разобщенье съ церковью и на государствѣ. При этомъ условіи оно должно или совершенно

отказаться отъ духовныхъ интересовъ, т.-е. утратить всякое достоинство и обречь себя на духовную смерть; или же, пребывая въ отчужденіи отъ церкви, государство *цѣликомъ* беретъ въ свои руки попеченье о духовномъ благѣ своихъ подданныхъ, но тутъ уже мы имѣемъ явно антихристіанскую узурпацію высшаго духовнаго авторитета.

По Соловьеву, «нормальное отношеніе между Церковью и государствомъ состоитъ въ томъ, что *государство признаетъ за вселенскою Церковью принадлежащій ей высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, а церковь предоставляетъ государству всю полноту власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшею волей и для сообразованія политическихъ отношеній и дѣлъ съ требованіями этой окончательной цѣли,—такъ чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи*».

Задача государства заключается главнымъ образомъ въ томъ, чтобы *удерживать силы зла* въ извѣстныхъ относительныхъ предѣлахъ до тѣхъ поръ, пока человѣческія воли не созрѣютъ для рѣшительнаго выбора между абсолютнымъ добромъ и безусловнымъ зломъ. «Прямой и основной мотивъ такого удерживанія есть жалость, чѣмъ опредѣляется и весь прогрессъ права и государства». Понятно, что такое принудительное дѣйствіе государства должно ограничиваться весьма опредѣленными предѣлами: оно не должно подавлять ту *свободу* самоопредѣленія человѣческой воли, которая служитъ необходимымъ условіемъ истиннаго, богочеловѣческаго соединенія. По Соловьеву,—«*правило истиннаго прогресса состоитъ въ томъ, чтобы государство какъ можно менѣе стѣсняло внутренній нравственный міръ человѣка, предоставляя его свободному духовному* дѣйствію церкви, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ можно вѣрнѣе и шире обезпечивало *внѣшнія условія для достойнаго существованія и совершенствованія людей*»

Не вмѣшиваясь въ дѣла священства, государство должно въ предѣлахъ своихъ средствъ дѣйствовать въ «царскомъ духѣ Христа, жалѣвшаго голодныхъ и больныхъ, учившаго темныхъ,

принудительно обуздывавшаго злоупотребленія (изгнаніе торжниковъ), но милостиваго къ самарянамъ и язычникамъ и запретившаго своимъ ученикамъ прибѣгать къ насилію противъ невѣрующихъ».

Рядомъ съ организованнымъ благочестіемъ—церковью и организованной жалостью—государствомъ, по схемѣ Соловьева должно существовать и «*собирательно организованное воздержаніе*»—*въ союзѣ хозяйственномъ* или *земствѣ*. Высшій принципъ этого общества онъ полагаетъ, какъ мы видѣли, въ «воздержаніи отъ дурной плотской безмѣрности»; цѣль хозяйства съ этой точки зрѣнія «есть претвореніе матеріальной природы—своей и внѣшней—въ свободную форму человѣческаго духа, не ограничивающую его извнѣ, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существованіе. Въ этой цѣли, по Соловьеву, *экономизмъ* сближается съ *аскетизмомъ*. Внутренняя, существенная ихъ связь заключается «*въ положительной обязанности человѣка избавить матеріальную природу отъ необходимости тлѣнія и смерти и приготовить для всеобщаго тѣлеснаго воскресенія*».

Извѣстныя уже намъ экономическія воззрѣнія Соловьева дополняются здѣсь новымъ этическимъ истолкованіемъ закона сохраненія энергіи.

Признавая, что этотъ непреложный законъ господствуетъ надо всякимъ реальнымъ явленіемъ и отношеніемъ въ мірѣ, онъ пытается вывести отсюда задачу человѣка по отношенію къ природѣ.

Запасъ силъ нашихъ, душевныхъ и тѣлесныхъ ограниченъ: когда душа наша расточается наружу, на поверхности вещей, когда она уходитъ въ дурную внѣшнюю безмѣрность страстей и похотей, у нея не остается свободной *внутренней* силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладѣть имъ. «Ясно, что человѣкъ можетъ дѣйствительно одухотворить природу или возбудить и поднять въ ней внутреннюю жизнь—только отъ избытка собственнаго одухотворенія и столь же ясно, что собственное одухотвореніе человѣка можетъ совершаться только на счетъ его внѣшнихъ, наружу обращенныхъ душевныхъ силъ и стремленій. Силы и стремленія души должны *вбираться внутрь*, и чрезъ это возрастать въ своей интенсивности, а усиленное въ

себѣ, могучее и одухотворенное существо человѣка будетъ уже соотноситься не съ вещественною поверхностью природы, а съ ея внутреннею сущностью».

Задача экономіи съ этой точки зрѣнія есть прежде всего *«сбереженіе, скопленіе психическихъ силъ черезъ превращеніе одного вида душевной энергіи (внѣшней или экстенсивной) въ другой видъ энергіи (внутренней или интенсивной)»*. При этомъ необходимо помнить, что организація матеріальной жизни человѣчества есть задача подчиненная; она можетъ быть правильно и успѣшно осуществлена «лишь подъ условіемъ признанія абсолютной цѣли—царства Божія, представляемой церковью, и съ помощью правыхъ средствъ государственной организаціи».

Ученіе о нравственной организаціи человѣчества въ «Оправданіи Добра» завершается очеркомъ нормальныхъ взаимоотношеній трехъ властей въ христіанскомъ мірѣ—святительской, царской и пророческой. По сравненію съ прежними сочиненіями Соловьева эта попытка изобразить соціальное тріединство въ человѣческихъ отношеніяхъ не даетъ ничего новаго: поэтому мы можемъ на этомъ кончить изложеніе его нравственной философіи второго періода[1]).

## III. Разложеніе теократическихъ воззрѣній въ Оправданіи Добра.

Въ предшествующихъ отдѣлахъ настоящаго сочиненія я уже неоднократно говорилъ о государственныхъ и экономическихъ воззрѣніяхъ Соловьева: поэтому здѣсь я могу ограничиться сравнительно немногимъ. Тутъ, какъ и вездѣ, у Соловьева замѣчательно глубокая и истинная основная мысль не находитъ себѣ адекватнаго внѣшняго выраженія.

Страницы «Оправданія Добра», посвященныя вопросу о всемірномъ прогрессѣ, принадлежатъ къ числу наилучшихъ не только въ произведеніяхъ Соловьева, но и во всей міровой философско-исторической литературѣ. Заслуга Соловьева здѣсь выражается въ совершенно правильномъ пониманіи *цѣли мірового прогресса*,

---

[1]) См Оправд Добра, 442—479.

которая дѣйствительно заключается во всеобщемъ исцѣленіи; безукоризненно правильными и блестящими должны быть признаны и вытекающія отсюда мысли о единомъ человѣчествѣ, какъ о субъектѣ мірового прогресса. Соловьевъ глубже, чѣмъ кто-либо раньше его, прозрѣвалъ ту *магію всеединства*, которая составляетъ безусловное содержаніе и конечную цѣль мірового процесса; но рядомъ съ геніальными интуиціями мы находимъ у него тутъ же искусственную и неудачную попытку уложить ихъ во внѣшнія разсудочныя схемы. Въ ученіи о нравственной организаціи человѣчества повторяются всѣ тѣ заблужденія и недостатки, которые уже были отмѣчены выше—при критикѣ «теократіи» Соловьева, его политическихъ и экономическихъ ученій.

Въ дополненіе къ сказанному выше здѣсь необходимо отмѣтить, что въ «Оправданіи Добра» замѣчаются несомнѣнные признаки разложенія этихъ воззрѣній. Какъ сказано, мы еще не находимъ здѣсь отреченія отъ теократіи; наоборотъ, Соловьевъ продолжаетъ признавать условіемъ спасенія для человѣчества единство трехъ теократическихъ властей и служеній. Но не даромъ самое слово «теократія», равно какъ и однозначущее русское «боговластіе», въ «Оправданіи Добра» отсутствуетъ· взаимное отношеніе трехъ теократическихъ началъ изображается здѣсь такъ, что отъ «теократіи» остается только блѣдный, исчезающій призракъ. Мы уже видѣли, что, по Соловьеву,—государство признаетъ за церковью лишь «высшій духовный авторитетъ», а церковь признаетъ за государствомъ полноту неограниченной принудительной власти, при чемъ эта принудительная власть не имѣетъ «никакого соприкосновенія съ областью религіи». Можетъ ли такое пониманіе отношеній церкви съ государствомъ быть названо «теократическимъ»? Очевидно, нѣтъ. «Теократія» есть опредѣленный *юридическій* терминъ. Необходимымъ признакомъ теократіи является *юридическое* господство религіи въ области мірскихъ отношеній. Гдѣ церкви принадлежитъ только духовный авторитетъ при отсутствіи *правъ* надъ мірскимъ, и гдѣ съ другой стороны правовая власть государства съ областью религіи не соприкасается, тамъ, очевидно, не можетъ быть рѣчи о теократіи. Правда, Соловьевъ видитъ въ подчиненіи государства Церкви, существенный признакъ, отличающій государство христіанское

отъ государства языческаго; но это подчиненіе установляется не юридической нормой, регулирующей отношенія церкви и государства какъ учрежденій, а нравственнымъ требованіемъ, обращеннымъ къ конкретнымъ властителямъ. «Теократическій идеалъ» въ «Оправданіи Добра» сводится къ довольно невинному въ сущности пожеланію, чтобы первосвященникъ и царь, вдохновляемые пророкомъ, согласились между собою править міромъ по христіански. Въ постоянномъ согласіи этихъ лицъ Соловьевъ категорически признаетъ «*существенное условіе*» нормальной связи церкви и государства. Ясное дѣло, что этотъ союзъ, обусловленный добрыми личными отношеніями между первосвященникомъ-отцомъ и царемъ-сыномъ, не соотвѣтствуетъ общепринятому понятію теократіи; онъ не подходитъ и подъ понятіе теократіи, какъ «богочеловѣческаго образа правленія», формулированное ранѣе самимъ Соловьевымъ.

Теократическимъ можетъ быть названо лишь то государство, гдѣ религія, опредѣляющая государственный строй, служитъ источникомъ юридическихъ нормъ, обязательныхъ для всѣхъ его подданныхъ. Такого именно пониманія держался и Соловьевъ въ ту пору, когда онъ признавалъ за теократическимъ государствомъ право подвергать еретиковъ и невѣрующихъ уголовнымъ карамъ [1]). «Оправданіе Добра», именемъ Христа воспрещающее государству прибѣгать къ насилію противъ невѣрующихъ, стоитъ несомнѣнно на болѣе христіанской точки зрѣнія; но тѣмъ самымъ эта точка зрѣнія перестаетъ быть теократическою. Государство, которое не можетъ принудить своихъ подданныхъ исполнять тѣ или другія требованія религіи, очевидно, уже не есть государство теократическое.

Въ «Оправданіи Добра» вообще есть значительное отступленіе отъ прежней теократической схемы. Читатель помнитъ, что въ «Великомъ спорѣ» и въ «La Russie et l'Eglise» [2]) теократическое государство признавалось мірскимъ аспектомъ церкви, которому предстоитъ постепенное поглощеніе ею. Въ «Оправданіи Добра» мы видимъ несравненно болѣе рѣзкое противоположеніе между церковью и государствомъ. Въ противоположность церкви, какъ

[1]) См. мой т. I, 567—569.

[2]) Стр. XVI

порядку благодатному, государство характеризуется здѣсь какъ учрежденіе подзаконное. Но какъ таковое, оно, очевидно, не можетъ быть частью Церкви. Если вѣрна характеристика теократическаго государства, данная раньше въ «La Russie et l'Eglise», то оно выражаетъ собою «Церковь какъ живое тѣло Божіе»[1]; но въ такомъ случаѣ оно уже—не подзаконное учрежденіе, а часть порядка благодатнаго.

Соотвѣтственно съ этимъ и въ пониманіи задачи государства въ «Оправданіи Добра» есть новая черта. Мы видѣли, что, по Соловьеву, оно должно удерживать силы ада до тѣхъ поръ, пока человѣчество не созрѣетъ для *окончательнаго* выбора между добромъ и зломъ. По достиженіи человѣчествомъ этой ступени зрѣлости, государство, какъ исчерпавшее свою миссію, прекращаетъ существованіе.

Такое ограниченіе задачи государства одной отрицательной функціей также врядъ ли согласно съ теократическимъ его пониманіемъ. Если задача государства сводится къ тому, чтобы помѣшать до времени міру превратиться въ адъ, то оно, очевидно, не можетъ быть понимаемо какъ часть «Царства Божія» на землѣ.

Разложеніе теократическаго воззрѣнія сказывается и въ разсужденіяхъ Соловьева о хозяйствѣ. Съ одной стороны онъ настаиваетъ на любимой своей мысли о преображеніи и одухотвореніи внѣшней природы черезъ хозяйственную дѣятельность человѣка: тѣмъ самымъ «союзъ экономическій» или «земство» утверждается какъ необходимая составная часть царствія Божія на землѣ. Съ другой стороны, однако, «истинная», «нормальная» хозяйственная дѣятельность опредѣляется здѣсь такъ, что въ ней не остается ничего хозяйственнаго. Нѣтъ сомнѣнія, что, сберегая свои душевныя силы, вбирая ихъ внутрь, человѣкъ работаетъ надъ собственнымъ одухотвореніемъ и тѣмъ самымъ готовитъ то всеобщее одухотвореніе, для котораго побѣда духа надъ плотью является непремѣннымъ условіемъ. Но признавать экономію душевныхъ силъ задачей «экономіи» въ смыслѣ хозяйства значитъ вводить въ философское разсужденіе совершенно недозволительную игру словъ. На самомъ дѣлѣ хозяйство есть лишь внѣшнее, поверхностное отношеніе человѣка къ природѣ; наоборотъ, то вбираніе внутрь душевныхъ силъ, въ которомъ

Соловьевъ справедливо видитъ путь къ исцѣленію,—ведетъ въ конечномъ результатѣ къ идеалу евангельской беззаботности, т.-е. къ полному отрѣшенію отъ всякаго хозяйства.

Утопія всемірной теократіи разбивается о тотъ непреложный фактъ, что Царствіе Божіе, даже въ земномъ его явленіи, находится по ту сторону государства и по ту сторону хозяйства.

# ГЛАВА XXIII.

## Теоретическая философія.

### I. Задачи теоретической философіи и Оправданіе Добра.

Въ послѣдніе годы своей жизни (съ 1897 года) Соловьевъ обдумывалъ и составлялъ большой трудъ, долженствовавшій обнять въ себѣ всю его теорію познанія и метафизическую систему. Изъ этого труда ему удалось выполнить только *приступъ*—три первыя главы, которыя были сначала напечатаны имъ самимъ въ «Вопросахъ философіи и психологіи», а послѣ его смерти вошли въ полное собраніе его сочиненій (т.VIII) подъ общимъ заглавіемъ—«Теоретическая философія»[1]).

Какъ замыселъ этого труда, такъ и начало его выполненія послужили предметомъ оживленнаго спора въ нашей литературѣ. Профессоръ *А. И. Введенскій* увидѣлъ въ названныхъ трехъ главахъ отреченіе отъ прежней мистической системы Соловьева, вызванное болѣе глубокимъ усвоеніемъ критицизма Канта[2]). Это мнѣніе вызвало возраженія В. Ф. Эрна, который убѣдительно доказалъ полное его несоотвѣтствіе съ дѣйствительнымъ характеромъ перелома, пережитого Соловьевымъ въ послѣдніе годы его жизни. Изъ собственныхъ признаній Соловьева мы знаемъ, что центромъ тяжести его теоретической философіи долженъ былъ быть *вопросъ о злѣ*. Такъ ставится задача уже въ томъ

[1]) Что эти три главы представляютъ собою приступъ къ изложенію цѣлой метафизической системы, говоритъ онъ самъ въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ», 453.

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

заключительномъ переходѣ къ теоретической философіи, которымъ оканчивается «Оправданіе Добра»[1]). Изъ другого произведенія философа намъ извѣстно и то рѣшеніе названной задачи, на которомъ онъ остановился: по его словамъ оно въ главныхъ своихъ основаніяхъ «наглядным» и общедоступнымъ образомъ» изложено въ «Трехъ разговорахъ»[2]). Это дѣлаетъ несомнѣннымъ, что неоконченная «Теоретическая философія» Соловьева представляетъ собою произведеніе глубоко мистическое по замыслу. В. Ф. Эрнъ совершенно правъ въ томъ, что, вопреки А. И. Введенскому, «никогда за всю свою жизнь Соловьевъ не уходилъ съ такою силою въ *откровенную* мистику, совершенно чуждую Канту»[3]), чѣмъ въ послѣдніе годы своей жизни, когда онъ обработывалъ заново свою гносеологію и метафизику.

Къ счастію, путемъ сопоставленія ряда произведеній Соловьева конца девятидесятыхъ годовъ, мы можемъ возстановить въ общихъ чертахъ не только *замыселъ* его «Теоретической философіи», но и нѣкоторыя существенныя черты того хода мыслей, который долженъ былъ выразиться въ этомъ сочиненіи.

Тутъ волею неволей приходится отступить отъ обычнаго въ настоящемъ сочиненіи порядка изложенія. При ознакомленіи съ какимъ либо законченнымъ произведеніемъ большею частью бываетъ всего цѣлесообразнѣе слѣдовать ходу изложенія самого автора. тутъ можно спокойно предоставить ему самому постепенно вводить читателя въ свой планъ. Наоборотъ, когда вмѣсто законченнаго сочиненія имѣешь передъ собою, какъ въ данномъ случаѣ, только *приступъ*, нужно прежде всего задаться вопросомъ о томъ *намѣреніи*, которому онъ служитъ. Иначе говоря, въ данномъ случаѣ приходится начать съ того *общаго замысла* «Теоретической философіи» Соловьева, которому онъ не успѣлъ дать законченнаго выраженія: ибо только съ точки зрѣнія этого общаго замысла намъ можетъ стать понятною та его часть, которая была выполнена авторомъ.

Прежде всего въ мысли Соловьева, какъ уже было сказано

---

[1]) Стр 483

[2]) Три разговора, 453.

[3]) Гносеологія В. С. Соловьева. (Сборникъ первый о В. С. Соловьевѣ, стр. 203, (Москва, 1911)

выше [1]), его этика, теоретическая философія и эстетика составляютъ *одно цѣлое*, части единаго плана синтетической философіи. Мы уже видѣли, что въ новомъ изложеніи своего философскаго міросозерцанія Соловьевъ вернулся къ той задачѣ, которую раньше онъ пытался разрѣшить въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Приступая къ изложенію этической части своей философіи въ «Оправданіи Добра», онъ несомнѣнно уже задумалъ продолжать изложеніе своего міросозерцанія въ «теоретической философіи» и въ «эстетикѣ». Съ этой точки зрѣнія необходимо внести кое-какія поправки въ воззрѣніе В. Ф. Эрна, который явно преувеличиваетъ разстояніе между двумя произведеніями нашего автора .

По словамъ Эрна, «Введенскому хочется думать, что Соловьевъ, закончивъ изложеніе этики (уже въ новомъ и окончательномъ видѣ), долженъ былъ перейти къ *такому* же (по своему качеству) изложенію теоретической философіи. На самомъ дѣлѣ «переломъ» былъ пережитъ *послѣ* написанія «Оправданія Добра», и этотъ законченный трудъ по этикѣ, больше, чѣмъ какое-нибудь другое произведеніе Соловьева, остался на томъ берегу, отъ котораго Соловьевъ въ переворотѣ своемъ *отчалилъ*. Поэтому, еслибъ теоретическая философія была Соловьевымъ закончена, то она была бы обработана не въ духѣ «Оправданія Добра», *а въ духѣ «Трехъ разговоровъ»* [2]).

Въ предшествовавшемъ изложеніи уже было достаточно выяснено, что «Оправданіе Добра» находится вовсе не на «томъ берегу» отъ котораго отчалилъ Соловьевъ, а скорѣе—*между двумя берегами*. Это—во всѣхъ отношеніяхъ промежуточная стадія, *соединительное звено* между двумя періодами мысли Соловьева. Съ одной стороны совершенно вѣрно, что «особая перемѣна въ настроеніи» Соловьева произошла послѣ напечатанія «Оправданія Добра». Онъ самъ, повидимому, относитъ эту перемѣну къ 1898 году [3]). Но съ другой стороны *въ самомъ концѣ* того же года, т.-е. несомнѣнно послѣ «перелома», о которомъ идетъ рѣчь, «Оправданіе Добра» вышло вторымъ изданіемъ,—

---

[1]) Стр. 40, ср т. I 104–107.

[2]) Эрнъ, цит. статья 201—202

[3]) Три разговора, 453.

съ новымъ предисловіемъ автора. Въ этомъ предисловіи не только нѣтъ отреченія отъ прежней точки зрѣнія, но есть прямое ея подтвержденіе.

«Начавъ приготовлять это второе изданіе», говоритъ здѣсь Соловьевъ, «я въ теченіе девяти мѣсяцевъ пять разъ перечелъ всю книгу, дѣлая каждый разъ новыя пояснительныя вставки, мелкія и большія. Хотя и послѣ этого осталось очень много недостатковъ въ моемъ изложеніи, но, надѣюсь, не такихъ, которые бы подвергли меня угрозѣ: «проклятъ всякъ, творяй дѣло Господне съ небреженіемъ»»[2]).

«Теоретическая философія» начала печататься годомъ раньше этого предисловія—въ годъ выхода перваго изданія «Оправданія Добра». Очевидно, Соловьевъ не видѣлъ пропасти между обоими своими произведеніями и разсматривалъ одно; какъ непосредственное продолженіе другого.

Это не доказываетъ, чтобы между мыслями его до и послѣ 1897 года не было никакой разницы. Наоборотъ, ознакомленіе съ «Тремя разговорами» убѣдитъ насъ въ томъ, что разница есть и весьма существенная. Но дѣло въ томъ, что Соловьевъ не отдавалъ себѣ въ ней яснаго отчета: онъ не замѣчалъ того противорѣчія, которое было въ дѣйствительности между новыми мыслями и старыми схемами. Этому способствовало, конечно, и то обстоятельство, что новыя мысли были далеко не во всѣхъ отношеніяхъ отмѣною старыхъ: Даже точка зрѣнія «Трехъ разговоровъ», которая наиболѣе рѣзко противорѣчитъ старой теократической схемѣ Соловьева, въ другихъ отношеніяхъ представляетъ собою прямое продолженіе и завершеніе мыслей, высказанныхъ имъ смолоду.

Таково же было бы, по всей вѣроятности, отношеніе между «Оправданіемъ Добра» и «Теоретической философіей», еслибы это послѣднее произведеніе было доведено до конца. Между ними, очевидно, оказались бы противорѣчія. И тѣмъ не менѣе было бы невозможно отрицать, что одно примыкаетъ къ другому.

Мы имѣемъ ясныя доказательства этой внутренней связи. Первая статья «Теоретической философіи» начинается ссылкой на «Оправданіе Добра» и сразу возобновляетъ прерванный ходъ

[1]) Оправд Добра, 4.

мыслей этого произведенія; у читателя получается впечатлѣніе, какъ будто онъ знакомится съ новой главой того же труда.

Здѣсь говорится о «единосущіи и нераздѣльности» жизни и знанія въ ихъ высшихъ нормахъ, о «коренномъ и необходимомъ единствѣ» между добромъ и истиною, на которомъ основывается самое понятіе *истиннаго добра*, составляющее смыслъ нравственности[1]). Мало того, теоретическая философія Соловьева прямо начинается съ утвержденія основныхъ принциповъ «Оправданія Добра». «Наша жизнь», читаемъ мы здѣсь, «чтобы имѣть настоящій *смыслъ* или быть *достойною* духовной природы человѣка, должна быть *оправданіемъ добра*». Тутъ же нѣсколькими строками Соловьевъ напоминаетъ о «естественныхъ чувствахъ стыда, жалости и благочестія» въ связи съ основными принципами своего нравственнаго ученія. И съ этой *нравственной* цѣлію существованія связывается задача философіи теоретической.—«Если нравственное ученіе необходимо для всѣхъ людей вообще, то изъ числа этихъ «всѣхъ» мы не имѣемъ никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочетъ и можетъ не только принимать, но и понимать нравственныя нормы или отчетливо мыслить о нихъ». Въ нашемъ духѣ существуетъ «самостоятельная потребность чисто умственная, или теоретическая, безъ удовлетворенія которой цѣнность самой жизни становится сомнительною».

Если такимъ образомъ «Теоретическая философія» продолжаетъ «Оправданіе Добра», то неудивительно, что въ концѣ послѣдняго мы находимъ переходъ къ теоретической философіи, болѣе того,—краткій набросокъ ея *плана*.

По Соловьеву, въ нашихъ земныхъ условіяхъ самое «Оправданіе Добра» требуетъ содѣйствія теоретической философіи. Въ концѣ мірового процесса Добро оправдывается на дѣлѣ, станетъ для всѣхъ яснымъ или явнымъ. «Но пока еще конецъ, хотя и близкій, не наступилъ, пока правота добра не стала очевиднымъ фактомъ во всемъ и для всѣхъ, возможно еще теоретическое сомнѣніе, неразрѣшимое въ предѣлахъ философіи нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ея правилъ для людей доброй воли.

---

[1]) Т. VIII, 150.

Если нравственный смыслъ жизни сводится въ сущности къ всесторонней борьбѣ и торжеству добра надъ зломъ, то возникаетъ вѣчный вопросъ: откуда же само это зло? Если оно изъ добра, то не есть ли борьба съ нимъ недоразумѣніе, если же оно имѣетъ свое начало помимо добра, то какимъ образомъ добро можетъ быть безусловнымъ, имѣя внѣ себя условіе для своего осуществленія. Если же оно не безусловно, то въ чемъ его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества надъ зломъ?»

«Вопросъ о происхожденіи зла есть чисто умственный и можетъ быть разрѣшенъ только истинною метафизикою, которая въ свою очередь предполагаетъ рѣшеніе другого вопроса: что̀ есть истина, въ чемъ ея достовѣрность и какимъ образомъ она познается?

Самостоятельность нравственной философіи въ ея собственной области не исключаетъ внутренней связи самой этой области съ предметами философіи теоретической—ученія о познаніи и метафизики» [1]).

Читатель, знакомый съ произведеніями Соловьева, безъ труда узна̀етъ въ этомъ замыслѣ «теоретической философіи» переработку стараго плана, который философъ пытался осуществить почти двадцатью годами ранѣе—въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Тамъ также доказывается необходимость перехода отъ этики къ теоретической философіи и утверждается тѣсная органическая связь той и другой [2]). Теоретическая философія тамъ также распадается на гносеологію и метафизику, также начинаетъ съ изслѣдованія достовѣрности мысли и знанія, чтобы затѣмъ перейти къ разсмотрѣнію вопросовъ онтологическихъ. Но въ планѣ, намѣченномъ въ «Оправданіи Добра» есть особенность, которая составляетъ яркое отличіе послѣдняго періода философіи Соловьева. Вопросъ о злѣ, коего «Критика Отвлеченныхъ Началъ» почти не касается, здѣсь выдвинутъ на первый планъ. Изъ только что приведенныхъ словъ читатель выноситъ впечатлѣніе, словно весь интересъ задуманной Соловьевымъ теоретической философіи заключается *въ его теодицеѣ*.—Отъ теорети-

[1]) Оправданіе Добра, 483—484.
[2]) II, 181—184

ческой философіи онъ здѣсь хочетъ одного,—чтобы она *оправдала Добро какъ истину*[1]). Сама по себѣ, теодицея въ ученіи Соловьева — задача не новая: въ его космогоніи перваго періода, въ тѣхъ мысляхъ о грѣхопаденіи и о свободѣ воли, которыя высказываются въ его произведеніяхъ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ мы находимъ нѣкоторое, хотя не вполнѣ ясное и законченное рѣшеніе вопроса о злѣ съ точки зрѣнія добраго смысла жизни. Но самая рѣшимость сдѣлать этотъ вопросъ центромъ тяжести новаго объемистаго труда о теоретической философіи, доказываетъ, что именно здѣсь Соловьевъ почуялъ больное мѣсто своихъ прежнихъ построеній. Явились новыя теоретическія сомнѣнія, съ которыми онъ раньше не считался.

Нетрудно убѣдиться, что новая постановка *теоретическаго* вопроса о злѣ тутъ представляетъ собою плодъ *жизненныхъ разочарованій*. Потребность новаго теоретическаго оправданія смысла жизни обусловливается прежде всего тѣмъ, что не оправдались надежды философа на торжество Добра *въ здѣшнихъ*, земныхъ формахъ существованія. Новая теоретическая философія Соловьева была задумана подъ впечатлѣніемъ переживанія, которое было всего болѣе чуждо его раннему и среднему періоду его творчества: онъ всѣми силами своей души ощутилъ бездну, лежащую между двумя мірами; это значило для него прежде всего понять всю схематичность, искусственность тѣхъ внѣшнихъ построеній, которыми онъ пытался заполнить ее. И мысль его волей-неволей сосредоточилась вокругъ вопроса — какъ преодолѣть эту бездну, *какъ построить мостъ между небомъ и землею*..

## II. Задача теоретической философіи и жизненная драма Платона.

Эта задача привела его къ Платону. Изъ признанія самого Соловьева мы знаемъ, что его попытка «овладѣть Платономъ» посредствомъ перевода сочиненій послѣдняго, тѣсно

[1]) Оправданіе Добра, 484.

связана съ тѣмъ ходомъ мысли, который долженъ былъ выразиться въ «Теоретической философіи». Мысль о переводѣ Платона была дана Соловьеву покойнымъ А. А. Фетомъ. Но первоначально Соловьевъ остался глухъ къ этому призыву. Въ 1882 году, когда происходила бесѣда съ Фетомъ о Платонѣ, «помышленія и замыслы» философа, «были обращены совсѣмъ въ другую сторону». Мы уже знаемъ, что именно этотъ годъ выражаетъ собою начало того серединнаго періода его творчества, когда онъ всецѣло отдался своей теократической проповѣди. «Лишь послѣ смерти Фета пришла пора, когда его внушенія должны были подѣйствовать». Это случилось послѣ пережитого Соловьевымъ разочарованія во внѣшнихъ его замыслахъ, въ связи съ возвращеніемъ къ философскимъ занятіямъ вообще. Объ этомъ говоритъ самъ Соловьевъ. — «Нравственная философія, съ которой я началъ эти возобновленныя занятія, неизбѣжно приводила меня къ основнымъ теоретическимъ вопросамъ знанія и бытія. И вотъ въ 1897 году, черезъ пятнадцать лѣтъ послѣ приведеннаго разговора о Платонѣ, я сталъ ощущать неодолимое влеченіе окунуться снова и глубже прежняго въ этотъ вѣчно свѣжій потокъ юной, впервые себя опознавшей философской мысли. Вѣдь кромѣ своего личнаго творчества, Платонъ есть для насъ первый живой сводъ того, что добыто болѣе ранними греческими мыслителями, отъ которыхъ сохранились одни безсвязные отрывки. Поэтому, кто хочетъ въ своемъ философскомъ трудѣ опереться твердо на цѣлый рядъ прямой исторической преемственности, тотъ прежде всего долженъ овладѣть Платономъ» [1]).

Преимущественно передъ всѣми философами древняго и новаго міра, новая теоретическая философія Соловьева хочетъ опереться именно на Платона. Этотъ фактъ для нея, очевидно, не случаенъ: между нею и платонизмомъ есть не только логическая, но и *жизненная связь*, та самая, о которой краснорѣчиво свидѣтельствуетъ «Жизненная драма Платона», — одна изъ наиболѣе блестящихъ статей послѣдняго періода Соловьева (1898 г.).

По объясненію Соловьева эта драма, вызванная смертью Сократа, есть единственная въ мірѣ трагедія, сверхличная и сверхъ-

[1]) Творенія Платона, т. I, предисловіе, V

историческая. — «*Убитъ праведникъ*. Убитъ не грубо-личнымъ злодѣяніемъ, не своекорыстнымъ предательствомъ, а торжественнымъ публичнымъ приговоромъ законной власти, волею отечественнаго города. И это еще могло бы быть случайностью, еслибы праведникъ былъ законно убитъ по какому-нибудь дѣлу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но онъ убитъ именно за нее, за правду, за рѣшимость исполнить нравственный долгъ до конца».

Въ этой *міровой* драмѣ выражается нѣчто всѣмъ людямъ общее: поэтому каждый народъ и каждая эпоха можетъ найти въ ней *свое*—«Трагизмъ не личный, не субъективный, не въ разлукѣ ученика съ учителемъ, сына съ отцомъ. Сократу, все равно, жить оставалось ужъ не долго. Трагизмъ — въ томъ, что лучшая общественная среда въ своемъ тогдашнемъ человѣчествѣ — Аѳины—не могла перенести простого, голаго принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовмѣстимою съ личною совѣстью; что раскрылась бездна чистаго, безпримѣснаго зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственнымъ удѣломъ, а жизнь и дѣйствительность отошли къ злу и лжи».

«Конечно, главную силу трагизма этого положенія могла испытать только такая высокая и богатая индивидуальность, какъ Платонъ; но самый источникъ трагизма—не въ индивидуальности, не въ субъектѣ, а въ этомъ глубокомъ, роковомъ и объективномъ столкновеніи глубочайшаго зла съ воплощеніемъ правды. Истолкованіе это не обусловлено исторической стадіей общественнаго развитія, какъ въ Орестіи, — оно безусловно и универсально, какъ самый принципъ высшей правды, провозглашенный Сократомъ: «Слушаться я долженъ Бога больше, чѣмъ васъ»,—и какъ отвѣтъ зла: «Ты долженъ умереть, ибо жизнь общества несовмѣстима съ правдою Божьею и человѣческою»[1]).

Достаточно сопоставить эти строки съ переживаніями послѣдней эпохи творчества Соловьева, чтобы понять, *для чего* ему понадобилось углубленное проникновеніе въ Платона. Онъ почувствовалъ жизненную драму древняго философа, какъ свою собственную. Тѣ же жизненныя разочарованія поставили передъ

[1]) Жизненная драма Платона, VIII, 266—267.

нимъ тѣ же вопросы. У него такъ же, какъ и у Платона были въ молодости *свои* надежды на «лучшую общественную среду» его времени; но и въ его дни «избранный народъ» отрекся отъ правды. Общественная жизнь теперь, какъ и въ древности, оказалась «несовмѣстимою съ личною совѣстью». «Простой, голый принципъ правды», теперь, какъ и тогда, оказался для міра невыносимымъ. Хотя въ современной намъ жизни не совершилось чего-либо сколько-нибудь напоминающаго казнь Сократа, однако, общій законъ лежащаго во злѣ міра и въ ней остается тотъ же: надъ нашимъ христіанскимъ міромъ еще болѣе, чѣмъ надъ древними Аѳинами тяготѣетъ универсальный грѣхъ *убійства Праведника* Смерть Христа остается непреходящимъ фактомъ нашей дѣйствительности, въ которой повинно все человѣчество, не хотящее и не могущее вмѣстить въ себѣ Его жизни. «Поразительная неудача дѣла Христова въ исторіи» [1], — вотъ тотъ непреходящій фактъ современной намъ исторіи, который заставляетъ Соловьева мучительно переживать жизненную драму Платона Для него эта послѣдняя — лишь несовершенное, временное и мѣстное предвареніе той міровой драмы, которая должна была во всей своей глубинѣ раскрыться въ христіанскомъ мірѣ Устами антихриста въ «Трехъ разговорахъ» [2] лежащій во злѣ міръ въ концѣ вѣковъ, какъ и въ древности возвѣщаетъ все тотъ же непреходящій смертный приговоръ правдѣ и Праведнику — «Я, я, а не Онъ! Нѣтъ Его въ живыхъ, нѣтъ и не будетъ. Не воскресъ, не воскресъ, не воскресъ! Сгнилъ въ гробницѣ»... Въ этихъ словахъ мы имѣемъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ въ осужденіи Сократа: ибо, здѣсь утвержденіе вѣчной смерти Праведника восполняется отрицаніемъ воскресенія.

Крушеніе внѣшнихъ замысловъ Соловьева поставило передъ нимъ тѣ самые метафизическіе вопросы, которые составляютъ средоточіе мысли Платона. Къ концу его жизни его прежняя концепція «великаго синтеза» оказалась незрѣлою и утопичною. Тѣмъ самымъ ему навязывалась задача пересмотра всей его метафизики. Ему нужно было заново перерѣшить вопросъ объ отно-

---

[1] Три разговора, 545

[2] Тамъ же, 562

шеніи двухъ міровъ, о ихъ временной противоположности, о злѣ, которое является источникомъ ихъ взаимнаго отчужденія и о ихъ грядущемъ *окончательномъ* примиреніи. Если прежде «теократія» была вѣнцомъ всей метафизики Соловьева, то, сомнѣніе и окончательное разочарованіе въ этой утопіи неизбѣжно связано съ общимъ углубленіемъ *всего* міросозерцанія философа, въ самыхъ его теоретическихъ основахъ.

Понятно, что это углубленіе должно было выразиться въ новой попыткѣ преодолѣть *дуализмъ* Платона. «Тотъ міръ, въ которомъ праведникъ долженъ умереть за правду, не есть настоящій, подлинный міръ. Существуетъ другой міръ, гдѣ *правда живетъ*. Вотъ дѣйствительное основаніе для Платонова убѣжденія въ истинно сущемъ идеальномъ космосѣ, отличномъ и противоположномъ міру чувственныхъ явленій. Свой идеализмъ, — и это вообще мало замѣчалось, — Платонъ долженъ былъ вынести не изъ тѣхъ отвлеченныхъ разсужденій, которыми онъ его поясняетъ и доказываетъ, а изъ глубокаго душевнаго опыта, которымъ началась его жизнь» [1]).

Совершенно такъ же и перемѣны въ міросозерцаніи Соловьева коренятся не въ его разсужденіяхъ, а въ томъ глубокомъ душевномъ опытѣ, который составляетъ ихъ подкладку. Если къ концу жизни для него возрастаетъ цѣнность платонова дуализма, это обусловливается прежде всего *новымъ фактомъ* въ его духовной жизни: рухнули его надежды на посюстороннее, здѣшнее преображеніе міра: за одно съ Платономъ онъ почувствовалъ, «что въ этомъ мірѣ не оказалось мѣста для правды и праведника» [2]).

И прежде въ философіи Соловьева не было недостатка въ попыткахъ посчитаться какъ съ платоновскимъ, такъ и со всякимъ другимъ дуализмомъ. Требованіе преодолѣнія дуализма съ самаго начала ставилось передъ нимъ какъ основное заданіе его философіи: оно заключалось въ самомъ стремленіи понять міровой процессъ какъ *осуществленіе всеединства*. Но, какъ мы уже видѣли, эта попытка перебросить мостъ между двумя мірами не могла въ полной мѣрѣ удасться философу по той простой причинѣ, что

---

[1]) Жизн. драма Платона, 269

[2]) Жизн. драма Платона, 270.

онъ не чувствовалъ всю безпредѣльную глубину и ширину разстоянія между ними. Вмѣсто объединенія у него получилось *смѣшеніе:* оно выразилось и въ пантеистическихъ наклонностяхъ его метафизики и въ особенности въ сліяніи церкви съ государствомъ въ теократіи. По сравненію съ этими внѣшними, схематическими попытками объединенія, дуализмъ, утверждающій раздѣльность двухъ міровъ, сохраняетъ свою относительную правду. Чтобы преодолѣть его въ высшей точкѣ зрѣнія, нужно начать съ признанія этой правды. Совершенному и истинному объединенію двухъ міровъ должно предшествовать ясное и отчетливое ихъ разграниченіе, *утвержденіе несліянной ихъ противоположности* во всемъ ея объемѣ.

Говоря о Платонѣ, Соловьевъ такъ ставитъ задачу. — «Въ тѣлесной и практической жизни нѣтъ ничего подлиннаго и достойнаго; все подлинное и достойное пребываетъ въ своей чистой идеальности, за предѣлами этого нашего міра: оно «трансцендентно», — нѣтъ настоящаго моста между двумя мірами»[1]). Но именно изъ того, что эта граница *есть*, слѣдуетъ, что она *должна* быть снята, уничтожена. Соединительный путь между двумя мірами долженъ быть найденъ. Соловьевъ и тутъ высказываетъ свою собственную точку зрѣнія, договаривая мысль Платона. У этого послѣдняго есть попытка связать въ одно цѣлое полноту міра идей и безнадежную пустоту смертной жизни. Въ его ученіи есть «сила средняя между богами и смертными — не богъ и не человѣкъ, а нѣкое могучее, демоническое и героическое существо. Имя ему Эросъ, а должность — строить мостъ между небомъ и землею, между ними (идеями?) и преисподнею. Это не богъ, но естественный и верховный священникъ божества, т.-е *посредникъ*—дѣлатель моста. Это—тоже назначеніе, которое по-латыни выражается словомъ «pontifex»,— что значитъ и священникъ и строитель моста, разумѣется, не черезъ обыкновенныя рѣки, а чрезъ Стиксъ и Ахеронъ, чрезъ Флегетонъ и Коцитъ» [2]).

Мы уже знаемъ изъ предшествовавшаго, что такое же значеніе приписываетъ Эросу и Соловьевъ въ своей статьѣ «О смыслѣ

---

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

любви». — Тѣмъ важнѣе для насъ въ данномъ случаѣ его мысли о Платонѣ: въ нихъ онъ высказываетъ результаты пересмотра своего собственнаго ученія.

Въ общемъ онъ остается вѣренъ своей прежней точкѣ зрѣнія на универсальное, *всеобщее* значеніе Эроса въ дѣлѣ *исцѣленія* вселенной. — «Безъ посредничества этого могучаго демона нельзя обойтись ничему живущему; такъ или иначе оно прошло и пройдетъ по его мосту. Вопросъ лишь въ томъ, какъ воспользуется человѣкъ этою помощью, какую долю небесныхъ благъ проведетъ онъ чрезъ священную постройку въ смертную жизнь» [1]). Соловьевъ видитъ ошибку Платона лишь въ томъ, что онъ не договорилъ этой своей точки зрѣнія, не понялъ того, въ чемъ заключается истинная задача Эроса, его истинное и окончательное дѣло: онъ долженъ саму смертную природу сдѣлать безсмертною. «Если Эросъ животный, подчиняясь слѣпому стихійному влеченію, воспроизводитъ на краткое время жизнь въ тѣлахъ непрерывно умирающихъ, то высшій человѣческій Эросъ истинною своею цѣлью долженъ имѣть возрожденіе или воскресеніе жизни на вѣки въ тѣлахъ, отнятыхъ у матеріальнаго процесса» [2]).

Какъ видно отсюда, Соловьевъ въ 1898 году еще не вполнѣ отрѣшился отъ своей утопіи земной любви; идея андрогинизма, какъ мы видимъ, есть сама созданіе противорѣчивое и двойственное; въ ней перемѣшаны черты земныя и небесныя, вслѣдствіе чего для преодолѣнія дуализма, для окончательнаго исцѣленія раздвоенія двухъ міровъ она оказывается недостаточною. По прежнему Соловьевъ продолжаетъ утверждать *пятый*, богочеловѣческій путь любви, который въ его глазахъ выше ангельскаго [3]). Есть, однако, данныя думать, что онъ уже не чувствуетъ себя вполнѣ спокойнымъ и въ этомъ послѣднемъ прибѣжищѣ романтическаго утопизма. Въ его заключительной оцѣнкѣ эротическаго элемента творчества Платона чувствуется невольный страхъ за осуществимость задачи эроса вообще. — Платонъ «подошелъ въ понятіи къ творческому дѣлу Эрота, но-

---

[1]) Тамъ же, 277.
[2]) Тамъ же, 279.
[3]) Тамъ же, 284.

нялъ его какъ жизненную задачу — «рожденія въ красотѣ», — но не опредѣлилъ окончательнаго содержанія этой задачи, *не говоря уже о ея исполненіи* (курсивъ мой). Платоновъ Эросъ, котораго природа и общее назначеніе такъ прекрасно описаны философомъ-поэтомъ, не совершилъ этого своего назначенія, не соединилъ неба съ землею и преисподнею, не построилъ между ними никакого дѣйствительнаго моста, и равнодушно упорхнулъ съ пустыми руками въ міръ идеальныхъ умозрѣній. А философъ остался на землѣ — тоже съ пустыми руками — на пустой землѣ, гдѣ правда *не* живетъ. Платонъ не овладѣлъ безконечной силою Эроса для настоящаго дѣла *перерожденія* своей и чужой природы» [1]).

Тутъ невольно возникаетъ вопросъ, *кто же послѣ* Платона овладѣлъ этой силой, и въ чемъ преимущество передъ нимъ Соловьева? Открылъ ли ему *его* эросъ что-либо большее, нежели «міръ идеальныхъ умозрѣній» и не оставилъ ли онъ его такъ же какъ Платона *«на пустой землѣ съ пустыми* руками»? Когда и гдѣ вообще «эросъ» перерождалъ нетолько внутреннюю жизнь личности, но и міръ, ее окружающій? Конечно, заключеніе отъ небытія къ невозможности было бы въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, — неправильнымъ, но *возможность* осуществленія идеальной задачи эроса у Соловьева разрушается самымъ фактомъ предъявленія къ нему совершенно несовмѣстимыхъ требованій. Сочетаніе совершенной влюбленности съ совершенной святостью есть слишкомъ очевидное, кричащее противорѣчіе, а между тѣмъ именно совершенная святость и безгрѣшность требуется отъ той любви, которая должна служить началомъ воскресенія. Любовь, воскрешающая мертвыхъ, однажды въ исторіи была явлена въ мірѣ; но мы уже достаточно говорили о несовмѣстимости ея съ эросомъ.

Свидѣтельствъ безсилія эроса, въ дѣлѣ осуществленія богочеловѣческой жизни, въ дни Соловьева не меньше, чѣмъ въ дни Платона: неудивительно, что въ его повѣствованіи и крушеніи этой платоновской и его собственной мечты — такъ много автобіографическаго.

По Соловьеву, есть живая непосредственная связь между эро-

---

[1]) Тамъ же, 285.

тическимъ подъемомъ философіи Платона и его общественными построеніями. Попытка построить воздушный мостъ между небомъ и землею, хотя и не удалась, но тѣмъ не менѣе вывела Платона изъ отрѣшеннаго идеализма его молодости. Въ связи съ этой попыткой и міръ вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становятся для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса. Противорѣчіе дѣйствительности идеальнымъ требованіямъ остается прежнее, но Платонъ смотритъ на него иначе. Онъ хочетъ не уходить отъ зла на вершины созерцанія, а практически ему противодѣйствовать, исправлять мірскія неправды, помогать мірскимъ бѣдствіямъ. И такъ какъ настоящее, глубокое исправленіе и полная помощь—черезъ *перерожденіе* человѣческой природы—оказались ему не по силамъ, то онъ беретъ болѣе поверхностную, но за то и болѣе доступную задачу — *преобразованія* общественныхъ отношеній» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ я показалъ, что эта соціальная утопія Платона была мечтой объ осуществленіи правды Божіей, царства божественной идеи въ человѣческихъ отношеніяхъ. Платону грезилась теократія въ формѣ греческаго государства города [2]). Въ то время, когда самъ Соловьевъ увлекался теократіей, онъ высказывалъ о томъ же самомъ идеальномъ государствѣ совсѣмъ другія сужденія: тогда онъ видѣлъ въ немъ «блестящій примѣръ *крылатой* теоріи общества, которая, глубоко расходясь съ даннымъ и мѣстнымъ и временнымъ видомъ общежитія, имѣетъ, однако, внутреннюю силу реальности въ болѣе широкихъ размѣрахъ, и потому, высоко поднявшись надъ современнымъ ей міромъ, перелетаетъ въ иную эпоху и иныя условія, и тамъ спускается на твердую почву исторической жизни» [3]).

Понятія Платона превратились для Соловьева въ неудачную и неинтересную попытку *внѣшняго* преобразованія лишь съ того времени, когда его собственная «платонова республика» стала для него неисполнимымъ и безполезнымъ «внѣшнимъ з мысломъ».

---

[1]) Тамъ же, 285—286.

[2]) См. мою брошюру—Соціальная Утопія Платона, (Москва, 1908) и статью—Политическіе идеалы Платона и Аристотеля въ ихъ всемірно-историч. значеніи Вопросы Философіи 1889, Ноябрь.

[3]) Россія и Европа, V, 76—77.

Неудивительно, что въ эту пору отдѣльныя черты въ его оцѣнкѣ политическихъ проектовъ Платона кажутся злыми насмѣшками надъ прежними собственными мечтами Соловьева. Такъ, напримѣръ, въ разбираемой статьѣ есть разсказъ объ отношеніяхъ Платона къ Діонисію Старшему: философъ въ концѣ концовъ пришелъ къ убѣжденію, «что единственный практическій способъ водворить правду на землѣ есть вліяніе мудреца на подходящаго для этого, удобнаго тирана»[1]). Не та ли же мечта объ «удобномъ тираннѣ» повторилась впослѣдствіи въ соловьевской теократической схемѣ взаимныхъ отношеній царя и пророка, а еще болѣе — въ его надеждахъ на «узурпатора»!

Важнѣе всѣхъ этихъ подробностей—та основная черта, которая въ глазахъ Соловьева обусловливаетъ несостоятельность общественной утопіи Платона. — «Оставивъ въ душѣ философа новую охоту къ жизни и политикѣ, коварный Эросъ унесъ на своихъ крыльяхъ ту творческую силу, безъ которой эта охота должна была остаться безплодной. Отступивши передъ высшей жизненной задачей, онъ не одолѣлъ и низшей: никакого преобразователя общественнаго и политическаго изъ него не вышло, несмотря на всѣ его старанія»...[1]) Это пишетъ Соловьевъ послѣ крушенія собственнаго своего плана преобразованій. Какой же урокъ онъ извлекаетъ отсюда для себя и для потомства? Отъ внѣшнихъ преобразованій онъ рекомендуетъ обратиться къ внутреннимъ: нужно договорить любовныя рѣчи Платоновыхъ діалоговъ и довершить недостроенный ими мостъ между двумя мірами. Но и это рѣшеніе чревато разочарованіями. Воздушный мостъ, построенный Эросомъ, рушится «каждый разъ на томъ же самомъ мѣстѣ». Умудренный жизненнымъ опытомъ путникъ предпочитаетъ ѣхать мимо...

## III. Задача Теоретической философіи и „Три разговора".

Соловьевъ въ концѣ концовъ именно такъ и поступилъ. Въ «Трехъ разговорахъ» онъ онъ нашелъ иной, единственно вѣрный

---

[1]) Жизн. драма Платона, 288

[2]) VIII, 286.

переходъ съ одного берега на другой. Онъ не отказался отъ своей эротической утопіи, а просто на просто оставилъ ее въ сторонѣ.

Едва ли и въ данномъ случаѣ дѣло могло обойтись безъ сознательнаго разочарованія. Основная задача «Трехъ разговоровъ»—въ существѣ своемъ та же, какъ и въ жизненной драмѣ Платона. Это—все тѣ же основные религіозные и метафизическіе вопросы о безднѣ зла и борьбѣ съ нимъ, о раздвоеніи двухъ міровъ и о пути къ исцѣленію—о возстановленіи единой, цѣлостной и вѣчной жизни. Еслибы Соловьевъ по прежнему думалъ, что окончательная побѣда надъ смертью должна быть дѣломъ «могучаго демона», безъ посредничества коего «нельзя обойтись ничему живущему», онъ безъ сомнѣнія не могъ бы умолчать о немъ въ «Трехъ разговорахъ». Эросъ и тамъ долженъ былъ бы явиться въ своей единственной, незамѣнимой роли *посредника*.

Въ дѣйствительности здѣсь его посредство отпадаетъ какъ ненужное. Поразительная черта «Трехъ разговоровъ» заключается въ совершенномъ *забвеніи* Эроса, въ полномъ о немъ умолчаніи. Напрасна была бы попытка объяснять это молчаніе отсутствіемъ внѣшнихъ поводовъ! Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ развиваетъ свое ученіе о всеобщемъ пути спасенія въ полемикѣ противъ Толстого. Въ виду односторонняго аскетическаго взгляда послѣдняго на половую любовь, Соловьевъ именно въ этой полемикѣ имѣлъ сколько угодно поводовъ высказать свое къ ней отношеніе, какъ къ «истинному богочеловѣческому пути». Ничего подобнаго въ «Трехъ разговорахъ» мы не находимъ: ясно, что въ данномъ контекстѣ молчаніе равно или отказу отъ прежней любимой мечты Соловьева или, что еще сильнѣе,—забвенію...

Посредническая роль «Эроса» въ Трехъ разговорахъ просто на просто *исключается* всѣмъ замысломъ этого произведенія. Здѣсь у Соловьева есть *другой* строитель моста—*истинный* Первосвященникъ, принесшій Себя въ жертву за всѣхъ. *Единственнымъ* посредникомъ между небомъ и землею является самъ Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ; тѣмъ самымъ исключается *всякій другой*. Мы уже имѣли случай говорить о томъ, что ученіе объ Эросѣ вноситъ въ міросозерцаніе Соловьева нѣкоторую двойственность вслѣдствіе тенденціи утверждать половую любовь какъ *всеобщій путь* спасенія. Какъ не можетъ быть иного пути спасенія кромѣ единственнаго пути крестной смерти и воскресенія, такъ не мо-

жетъ быть въ дѣлѣ спасенія и *двухъ* посредниковъ. Въ «Трехъ разговорахъ» эта двойственность отпадаетъ въ силу простой невозможности поставить рядомъ Эроса со Христомъ или какъ нибудь связать вмѣстѣ эти два чуждыхъ другъ другу образа. Тѣмъ самымъ міросозерцаніе Соловьева очищается отъ послѣдней примѣси романтической и вмѣстѣ съ тѣмъ языческой утопіи.

Для темы, затронутой въ настоящей главѣ, это въ особенности важно, потому что именно въ «Трехъ разговорахъ» мы имѣемъ популярное изложеніе тѣхъ мыслей, которыя должны были составить главное содержаніе «Теоретической философіи».

На основаніи всего вышеизложеннаго мы можемъ составить себѣ довольно опредѣленное представленіе о замыслѣ этого недоконченнаго произведенія Соловьева. Прежде всего несомнѣнно, что этотъ замыселъ еще не представляется вполнѣ созрѣвшимъ и сложившимся въ 1897 году, когда начинаетъ печататься первая глава, о первомъ началѣ теоретической философіи. Заключительная эпоха творчества Соловьева есть для него пора усиленнаго и ускореннаго духовнаго роста; сообразно съ этимъ, въ послѣдніе годы жизни философа, непрерывно развивается и видоизмѣняется общій замыселъ его «Теоретической философіи». Въ предшествовавшемъ изложеніи мы прослѣдили цѣлыхъ три стадіи этого процесса развитія, которыя соотвѣтствуютъ тремъ произведеніямъ Соловьева.

Мы видѣли, что первоначальный планъ «Теоретической философіи» обозначается уже въ концѣ «*Оправданія Добра*». Работая надъ осуществленіемъ этого плана, Соловьевъ приходитъ къ значительно углубленной постановкѣ задачи въ «*Жизненной драмѣ Платона*»; наконецъ, въ «Трехъ разговорахъ» мы видимъ замыселъ «Теоретической философіи» въ наиболѣе совершенной, а вмѣстѣ съ тѣмъ—въ наиболѣе ясной,—прозрачной его формѣ. Дальше мы найдемъ начало осуществленія этого замысла въ двухъ метафизическихъ статьяхъ нашего автора отъ 1897 и 1898 года. Разумѣется, всего этого недостаточно, чтобы возсоздать всю теоретическую философію Соловьева, какъ она должна была сложиться подъ перомъ ея автора; но мы можемъ возсоздать отдѣльныя ея части; и во всякомъ случаѣ у насъ достаточно данныхъ, чтобы судить, *въ какомъ направленіи* совершается ея эволюція.

Это направленіе ясно выражается извѣстнымъ текстомъ Евангелія и вдохновеннымъ къ нему толкованіемъ «Трехъ разговоровъ».—«Изо всѣхъ звѣздъ, которыя восходятъ на умственномъ горизонтѣ человѣка, со вниманіемъ читающаго наши священныя книги, нѣтъ, я думаю, болѣе яркой и поразительной, чѣмъ та, которая сверкаетъ въ евангельскомъ словѣ: «Думаете ли вы, что Я миръ пришелъ принести на землю? Нѣтъ, говорю вамъ,— но раздѣленіе». Онъ пришелъ принести на землю *истину*, а она, какъ и добро, прежде всего *раздѣляетъ*». Это не противорѣчитъ другому тексту объ *истинномъ* мирѣ, который Христосъ даетъ своимъ ученикамъ. Истинный миръ Христовъ основанъ «на раздѣленіи между добромъ и зломъ, между истиной и ложью; и есть дурной, мірской миръ, основанный на смѣшеніи, или внѣшнемъ соединеніи того, что внутренно враждуетъ между собою».

Весь замыселъ «Теоретической философіи» опредѣляется исканіемъ этого *истиннаго мира, основаннаго на раздѣленіи*. Философія Соловьева съ самаго своего зарожденія вдохновлялась идеей вселенскаго мира, въ которомъ прекращается рознь отвлеченныхъ началъ и хаотическая борьба противоположностей. Но къ концу жизни философъ почуялъ, что тотъ миръ, который онъ находилъ до сихъ поръ, есть плохой миръ, основанный частью на смѣшеніи, частью на внѣшнемъ, поверхностномъ объединеніи. Онъ не отказался отъ задачи синтеза, но онъ понялъ, что къ ней можно подойти лишь черезъ раздѣленіе; чтобы ее поставить, надо сначала *до дна* сознать міровыя противоположности.

Уже въ «Оправданіи Добра» ясно ставится эта задача «Теоретической философіи»—*заново* отыскать грань, *раздѣляющую* добро отъ зла, *истину* отъ лжи, дабы въ этомъ раздѣленіи утвердить безусловность Добра и Истины. Въ «Жизненной Драмѣ Платона» это раздѣленіе изображается какъ пропасть между двумя мірами, изъ коихъ одинъ есть чистая, безпримѣсная правда, а въ другомъ—правда не живетъ. Наконецъ, въ «Трехъ разговорахъ» проводится послѣдняя и окончательная черта. Здѣсь подчеркивается *реальность* зла въ его безусловной противоположности добру. Оно не есть только естественный *недостатокъ*, несовершенство, само собой исчезающее съ ростомъ добра. Оно есть дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ владѣющая нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно

имѣть опору въ иномъ порядкѣ бытія[1]). Окончательную побѣду надъ этимъ раздвоеніемъ вселенной одерживаетъ не двойственный эросъ, *смѣшивающій* въ себѣ черты богатства и бѣдности, а *Сынъ Божій*, въ которомъ «князь міра» не имѣетъ ничего. Черезъ раздѣленіе проходитъ и самый путь къ побѣдѣ. Высшая степень раздѣленія и отчужденія враждующихъ началъ—*смерть* —побѣждается не эротическимъ влеченіемъ раздѣленныхъ міровъ другъ къ другу, а крестною *смертью*, т.-е. полною противоположностью эроса, его совершеннымъ *отрицаніемъ*. Міровой процессъ завершается не торжествомъ «крылатаго демона», а мученическимъ подвигомъ немногихъ вѣрныхъ и явленіемъ Христа *съ язвами отъ гвоздей* на распростертыхъ рукахъ.

Достаточно вдуматься въ эти образы, чтобы понять, въ какомъ направленіи Соловьевъ долженъ былъ преобразовать свою метафизику, еслибы ему было дано довершить это дѣло.—*Отыскать истинный миръ вселенной, основанный на раздѣленіи, — значитъ иными словами—утвердить истинную связь двухъ міровъ въ ихъ обоюдной свободѣ*. Это значитъ устранить изъ ихъ взаимныхъ отношеній всякую *естественную* необходимость. Соединеніе между Божественнымъ и земнымъ съ этой точки зрѣнія происходитъ не въ силу субстанціальнаго отношенія между ними, отъ вѣка даннаго, а единственно вслѣдствіе свободнаго ихъ самоопредѣленія и согласія. Такое *свободное* соединеніе двухъ естествъ возможно лишь при томъ условіи, если естество земное, коего высшимъ олицетвореніемъ является человѣкъ, не есть только явленіе Божественнаго начала. Еслибы Соловьевъ довелъ до конца точку зрѣнія «Трехъ разговоровъ», онъ долженъ былъ бы совершенно и окончательно освободиться отъ той примѣси пантеизма, которая составляетъ основной грѣхъ его ранней метафизики и гносеологіи. Понять взаимныя отношенія Бога и міра какъ обоюдно свободныя—значитъ отрѣшиться какъ отъ ложной мистификаціи естественнаго, такъ и отъ ложной раціонализаціи мистическаго.

Разумѣется, съ полной достовѣрностью можно говорить лишь объ *общей тенденціи* мысли Соловьева въ послѣдніе его годы: принять и провозгласить то или другое начало еще не значитъ со-

[1]) Три разговора, 453.

знать всѣ вытекающія изъ него послѣдствія. У насъ нѣтъ достаточныхъ данныхъ, чтобы сказать съ увѣренностью, какъ далеко могъ бы пойти Соловьевъ въ направленіи, намѣченномъ «Тремя разговорами». Но съ другой стороны мы несомнѣнно знаемъ, что онъ сдѣлалъ на этомъ пути нѣсколько весьма существенныхъ шаговъ. Во-первыхъ его отказъ отъ теократіи, о которомъ мы говорили выше, есть несомнѣнный шагъ къ болѣе раціональному и естественному пониманію государства и къ болѣе мистическому пониманію Церкви. Во-вторыхъ то же *раздѣленіе* мистическаго и раціональнаго весьма замѣтно и весьма рельефно сказывается уже въ томъ «приступѣ» къ теоретической философіи, которому суждено было увидѣть свѣтъ. Этотъ приступъ во всѣхъ отношеніяхъ вполнѣ соотвѣтствуетъ тому замыслу, въ который онъ вводитъ читателя.

## IV. Первое начало теоретической философіи.

Всѣмъ вышеизложеннымъ достаточно объясняется тотъ парадоксъ, который ввелъ въ заблужденіе А. И. Введенскаго. Какъ связать конецъ новой теоретической философіи Соловьева, ея *насквозь мистическій замыселъ* съ ея необыкновенно прозрачнымъ и строго критическимъ началомъ? Какимъ образомъ это, съ виду раціоналистическое теоретико-познавательное изслѣдованіе можетъ служить введеніемъ къ глубочайшимъ откровеніямъ религіозной метафизики Соловьева?

На самомъ дѣлѣ, мы здѣсь имѣемъ лишь послѣдовательное примѣненіе только что охарактеризованнаго метода «Трехъ разговоровъ». Соловьевъ хочетъ ввести въ раціональную форму мысли свое по существу *мистическое* міроощущеніе: но тутъ, какъ и вездѣ, *онъ идетъ къ объединенію черезъ раздѣленіе*. Задача объединенія мистическаго и раціональнаго именно потому и ставится, что *первоначально*, въ нашей несовершенной дѣйствительности то и другое раздѣлено. Въ самой природѣ нашей мысли нѣтъ никакого изначала даннаго содержанія, ни мистическаго ни какого бы то ни было другого. Мистическое намъ не дано, а *задано*. Иными словами, мистическое для нашего ума есть то же, что *трансцендентное, запредѣльное*. Раньше всякой попытки най-

ти связь между этими двумя началами, они должны быть поняты во всей ихъ взаимной противоположности и отчужденности. Сначала должна раскрыться *пропасть*, отдѣляющая два міра и только затѣмъ, отдавъ себѣ ясный отчетъ въ глубинѣ разстоянія, можно перекинуть мостъ между ними.

Въ написанной части «Теоретической философіи» мы видимъ какъ разъ первый шагъ этого изслѣдованія. Мы все время чувствуемъ, словно передъ нами разверзается бездна. Съ одной стороны здѣсь чистая мысль утверждается въ своей безусловной свободѣ и независимости.—«Первое, нами ощущаемое и фактически несомнѣнное основаніе теоретической философіи есть та безконечность человѣческаго духа, которая выражается здѣсь въ несогласіи мыслящаго ума поставить заранѣе какія-нибудь внѣшнія границы или предѣлы своей дѣятельности, заранѣе подчиниться какимъ-нибудь предположеніямъ, не вытекающимъ изъ самой мысли, непровѣреннымъ и неоправданнымъ ею». Съ другой стороны, въ силу самой этой своей независимости, чистая мысль въ первый моментъ изслѣдованія является намъ какъ совершенно пустая, отрѣшенная отъ всякаго содержанія форма. Всякая реальность, всякое бытіе, всякое извнѣ данное содержаніе есть для нея *потустороннее*, и разстояніе между обоими берегами такъ велико, что самая возможность перехода должна казаться сомнительною. И тѣмъ не менѣе авторъ все время поддерживаетъ въ читателѣ увѣренность, что переходъ отъ нищеты духовной къ царствію Божію будетъ найденъ. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при сколько-нибудь основательномъ знакомствѣ съ ходомъ его мыслей.

Уже въ самой постановкѣ гносеологической проблемы у Соловьева бросается въ глаза рѣзкое противоположеніе двухъ міровъ. Онъ признаетъ, что въ самомъ понятіи знанія есть требованіе нѣкотораго сочетанія двухъ міровыхъ противоположностей—мысли и бытія, *перехода* отъ одной къ другой. «Знаніемъ вообще называется совпаденіе данной мысли о предметѣ съ его дѣйствительнымъ бытіемъ и свойствомъ. *Какимъ образомъ вообще возможно такое совпаденіе и чѣмъ удостовѣряется его дѣйствительность въ каждомъ случаѣ?*»[1])

[1]) Тамъ же, 158.

Отвѣчая на этотъ вопросъ, Соловьевъ прежде всего указываетъ на существованіе у насъ нѣкотораго рода знанія, достовѣрность коего не подлежитъ добросовѣстному оспариванію: это знаніе и служитъ исходной точкой всего его гносеологическаго изслѣдованія.

*Достовѣренъ самый фактъ наличнаго сознанія,* въ этомъ заключается «коренная истина философіи, и съ утвержденія ея начинается каждый обширный кругъ философскаго развитія. Въ преддверіи древней философіи, въ нѣкоторыхъ изъ Упанишадъ съ дѣтскимъ восторгомъ возвѣщается эта истина, яснѣйшее ея изложеніе находимъ у родоначальника средневѣковой философіи, блаженнаго Августина, и ею же черезъ двѣнадцать вѣковъ начинаетъ новую философію Декартъ».

Все содержаніе моего сознанія можетъ быть сновидѣніемъ или галлюцинаціей. Предметамъ, которые я вижу или осязаю, можетъ и не соотвѣтствовать никакой реальности. Но тотъ фактъ что я вижу, что я осязаю или сознаю,—совершенно безспоренъ.

Достовѣрность, о которой идетъ здѣсь рѣчь, замыкается въ чрезвычайно тѣсныя границы: безспоренъ только тотъ фактъ, что мы сознаемъ: какъ только мы идемъ далѣе и начинаемъ утверждать, что данный предметъ, скажемъ, пылающій каминъ, существуетъ за предѣлами нашего представленія какъ опредѣленное тѣло, мы тѣмъ самымъ переходимъ въ область спорныхъ предположеній, «о которыхъ чистое сознаніе, какъ такое, не даетъ никакого прямого показанья и ошибочность которыхъ можетъ скоро обнаружиться». «Въ чистомъ сознаніи нѣтъ никакого различія между кажущимся и реальнымъ,—для него все одинаково дѣйствительно,—а когда привходящая рефлексія принимаетъ эту безусловную самодостовѣрность субъективной наличности за указаніе на внѣшнюю реальность, то происходятъ тѣ ошибки сужденія, которыя издревле давали поводъ къ скептицизму, имѣющему однако своимъ предметомъ не данныя сознанія, никакому сомнѣнію не подлежащія, а только тѣ или другія выводы изъ нихъ». Соловьевъ не отрицаетъ существованія признаковъ для отличенія дѣйствительности отъ галлюцинаціи: онъ утверждаетъ только, что такихъ признаковъ нѣтъ «въ наличности сознаваемаго факта»[1]). Реальность внѣшняго міра не дана въ непосредствен-

[1]) Тамъ же, 158—163.

номъ сознаніи. Тотъ самый фактъ, что мы *вѣримъ* въ эту реальность, доказываетъ, что въ наличномъ сознаніи она намъ не дана, «ибо нельзя вѣрить въ то, что присутствуетъ или находится въ наличности». «Я сказалъ бы абсурдъ, еслибы сталъ утверждать, что *вѣрю* въ то, что сижу теперь за столомъ и пишу эти разсужденія: я не вѣрю въ это, а сознаю это какъ наличную дѣйствительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу вѣрить и въ самомъ дѣлѣ совершенно увѣренъ, что этотъ наличный фактъ имѣетъ мѣсто не во снѣ, а на яву: *это* есть предметъ вѣры (подлежащей затѣмъ разумному оправданію)—именно потому, что этого не дано въ непосредственномъ сознаніи, которое само ничего не говоритъ о различіи между реальностью и видимостью, распространеніе же его внутренней самодостовѣрности на неподлежащій ему вопросъ о внѣшней реальности ведетъ, какъ извѣстно, къ ошибкамъ».

Извѣстно, что, по Декарту, сомнѣніе во внѣшней реальности является необходимой предпосылкой философскаго изслѣдованія истины. Это сомнѣніе было бы совершенно невозможнымъ, еслибы въ непосредственномъ сознаніи, сверхъ субъективной дѣйствительности и наличности фактовъ, составляющихъ міръ, была дана и ихъ собственная реальность [1]).

Въ своемъ методологическомъ сомнѣніи Соловьевъ идетъ дальше Декарта. Онъ доказываетъ, что въ наличности непосредственнаго сознанія не дана подлинная реальность сознающаго субъекта, и что самое заключеніе отъ достовѣрности непосредственнаго сознанія къ достовѣрности реальнаго субъекта неправомѣрно. Реальное существованіе нашего *я* не есть *самоочевидный* фактъ сознанія, могущій быть выраженнымъ въ логически обязательной формѣ.

Соловьевъ вскрываетъ ошибку, заключающуюся въ Декартовскомъ cogito ergo sum. Именно, «утверждаемая Декартомъ *несомнѣнность* существованія субъекта сейчасъ же дѣлаетъ его точку зрѣнія *сомнительною*. Въ самомъ дѣлѣ, ему приходится настаивать на томъ, что сомнѣваться въ собственномъ существованіи *невозможно*. Между тѣмъ такое сомнѣніе въ дѣйствительности бываетъ». А, разъ оно бываетъ, о *самоочевидности* существова-

[1]) Тамъ же, 163—165.

нія сознающаго субъекта не можетъ быть рѣчи. Тутъ опять таки мы имѣемъ вѣру, которая подлежитъ провѣркѣ и критикѣ.

Изъ трехъ терминовъ знаменитаго декартовскаго силлогизма (мышленіе, бытіе, субъектъ мысли), ясенъ только одинъ, именно мышленіе, подъ которымъ онъ разумѣетъ *всякое внутреннее психическое состояніе, сознаваемое какъ такое*. Мышленіе въ этомъ смыслѣ есть самодостовѣрное; нельзя сказать того же о *мыслящемъ* или субъектѣ.

Наше сознаніе самихъ себя есть фактъ несомнѣнный; но несомнѣнно и самоочевидно только это сознаніе, а не реальность, ему соотвѣтствующая. Декартово предположеніе, что мышленіе принадлежитъ какой-то отличной отъ тѣла реальности,—совершенно произвольно. Правда, Декарту безъ труда удалось установить безтѣлесность мышленія; но отсюда ничего нельзя заключить относительно мыслящаго, какъ чего-то *отличнаго* отъ мышленія.

Правда, понятіе «я» какъ логическаго субъекта мысли есть необходимое сопровождающее всякаго мышленія. Всякая наша мысль и представленіе неизбѣжно приписывается нѣкоему субъекту, который мыслитъ и представляетъ. Отсюда—естественный соблазнъ—приписать этому субъекту реальность бо́льшую, нежели его мысли и представленіямъ. Въ чемъ, однако, эта реальность? По Декарту это—духъ; по первоначальному же человѣческому воззрѣнію настоящее наше *я* или мы сами, это—тѣлесный организмъ. Оба мнѣнія, конечно, требуютъ провѣрки; но самое существованіе двухъ мнѣній доказываетъ, что въ данномъ случаѣ нѣтъ самоочевидности. Предполагать тѣло какъ подлинный субъектъ нашего сознанія мы не имѣемъ права, потому что міръ тѣлесный въ непосредственномъ сознаніи намъ не данъ: самое бытіе его еще не доказано; но точно такъ же намъ не дана и субстанція духовная: «декартовскій субъектъ мышленія есть самозванецъ безъ философскаго паспорта». «Отъ несомнѣннаго и самодостовѣрнаго факта мышленія авторъ «Рѣчи о методѣ» прямо перескочилъ къ субъекту метафизическому, унаслѣдованному отъ схоластики».

Соловьевъ указываетъ, что тутъ были упущены изъ вниманія два другія различныя понятія субъекта, которыя въ данномъ случаѣ имѣютъ весьма существенное значеніе. Подъ *я* можетъ ра-

зумѣться или чистый логическій субъектъ сознанія или субъектъ эмпирическій т.-е. данная конкретная индивидуальность. И то и другое обладаетъ лишь феноменологическою реальностью: мы не имѣемъ права утверждать существованія логическаго или эмпирическаго субъекта за предѣлами явленій. «Чистый субъектъ мышленія есть *феноменологическій* фактъ не менѣе, но и не болѣе достовѣрный, чѣмъ всѣ другіе,—то-есть онъ достовѣренъ безусловно, но *только* въ составѣ наличнаго содержанія сознанія, или какъ явленіе въ собственномъ, тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова». Конечно, между чистымъ *я* и *его* мыслями есть то различіе, что послѣднія многообразны и измѣнчивы, тогда какъ сопровождающее ихъ *я* всегда одно и тоже; «но это несомнѣнное различіе между подвижною окружностью сознанія и его постояннымъ центромъ не выходитъ за предѣлы феноменологической или имманентной области. Изъ того, что всевозможныя психическія состоянія соотносятся съ одною и тою же мыслью *я*, никакъ не слѣдуетъ, чтобы это *я* было не мыслью, а чѣмъ-то другимъ. «*Я сознаю себя всегда какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній или аффектовъ, и никогда какъ ихъ субстанцію*». Чистое *я* есть абсолютно безцвѣтная и безсодержательная *форма*, связывающая многообразіе нашихъ психическихъ состояній. Если наше *я*, однако, не есть для насъ эта пустота и безсодержательность, это происходитъ отъ того, что подъ самодостовѣрнаго субъекта сознанья мы подставляемъ нѣчто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность. Послѣдняя можетъ быть очень содержательною, но за то она не представляетъ собой той непосредственной самоочевидной дѣйствительности, которая принадлежитъ чистому *я*. Чистое *я* въ своей непосредственной достовѣрности стоитъ внѣ возможнаго сомнѣнія; наоборотъ, сомнѣніе въ существованіи и достовѣрности моей эмпирической индивидуальности не только возможно, но, въ качествѣ методологическаго пріема въ теоретической философіи даже обязательно. Тутъ нѣтъ логическаго противорѣчія, такъ какъ сомнѣвающійся (чистый субъектъ) не тождественъ съ предметомъ сомнѣнія — данной становящейся и измѣнчивой особью.

Соловьевъ проводитъ здѣсь параллель между обманами чувства и обманами самосознанія. Если первые (иллюзіи и галлюцинаціи) заставляютъ сомнѣваться въ реальности міра физическаго,

то вторые побуждаютъ совершенно такъ же сомнѣваться въ подлинной дѣйствительности нашего психическаго субъекта.

Во снѣ, въ припадкѣ безумія или подъ вліяніемъ гипноза личность забывается, раздвояется, принимаетъ себя за кого-то другого. Соловьевъ цитируетъ примѣръ дѣвицы, которая подъ вліяніемъ внушенія принимала себя сначала за пьянаго пожарнаго, а потомъ за архіепископа парижскаго. Подобные факты подрываютъ увѣренность въ *существенномъ*, а не формальномъ только тождествѣ нашего *я*. Несомнѣнный фактъ гипнотическаго и соннаго лжесознанія долженъ вызвать въ философѣ предварительное недовѣріе и къ тому бодрственному самосознанію, которое, повидимому не связано ни съ какой аномаліей: ибо гдѣ же безусловное ручательство въ отсутствіи иллюзіи въ каждомъ данномъ случаѣ, разъ иллюзіи *вообще* возможны?

Вѣдь спящій обыкновенно не сознаетъ, что онъ спитъ, а загипнотизированный безъ дальнѣйшихъ околичностей принимаетъ внушенное за свое. Формальный же субъектъ самосознанія при этомъ вовсе не измѣняется: это—безразличная форма, могущая съ одинаковымъ удобствомъ вмѣщать психическій матеріалъ всякой индивидуальности—и модистки и пожарнаго и архіепископа.

Увѣренность въ самотождествѣ эмпирическаго субъекта колеблется и независимо отъ фактовъ, свидѣтельствующихъ объ иллюзіяхъ самосознанія. Реальность этого субъекта, какъ *эмпирически* обусловленнаго, неотдѣлима отъ цѣлаго ряда фактовъ внѣшняго опыта, какъ напр. рожденіе отъ опредѣленныхъ родителей, въ опредѣленномъ городѣ, въ опредѣленное время. Существованіе эмпирическаго субъекта, понятное дѣло, подвержено сомнѣнію *въ такой же мѣрѣ*, какъ и существованіе этихъ фактовъ, его обусловливающихъ.

Не спасаетъ отъ методическаго сомнѣнія и пониманіе нашего субъекта какъ «*потенціи*» психологическаго бытія, способной переживать всѣ тѣ, хотя бы и обманчиво реализуемыя или объективируемыя состоянія, которыя образуютъ всю нашу эмпирическую дѣйствительность. Можетъ быть, это понятіе потенціальной сущности очень не далеко отъ истины, но во всякомъ случаѣ это—продуктъ отвлеченія, созданіе рефлексіи, требующее провѣрки, а не прямое данное сознаніе. Кромѣ того, опредѣленіе души, какъ особой потенціи, можетъ имѣть силу лишь въ пред-

положеніи тождества индивидуальнаго субъекта и, слѣдовательно, не можетъ служить *основаніемъ* для такого предположенія.

Тутъ Соловьевъ вступаетъ въ полемику съ точкой зрѣнія, которой самъ онъ держался въ молодости.—«Нельзя ни въ какомъ случаѣ сомнѣваться въ одномъ: въ *наличной* дѣйствительности, въ фактѣ *какъ такомъ*, въ томъ, что̀ *дано*. Сознается присутствіе такихъ-то ощущеній, мыслей, чувствъ, желаній,—слѣдотельно, они существуютъ какъ такія, какъ сознаваемыя или какъ состоянія сознанія. Тутъ обычно ставится вопросъ: *чьего* же сознанья?—причемъ подразумѣвается, что самый этотъ вопросъ уже предрѣшающимъ образомъ указываетъ на реальное участіе, въ дѣлѣ сознанія, нашего *я* какъ подлиннаго субъекта, потенціи, субстанціи и т. п.». Теперь, съ новой своей точки зрѣнія, Соловьевъ подвергаетъ критикѣ не только этотъ отвѣтъ, но и предрѣшающій его вопросъ.—«Въ житейскомъ обиходѣ можно не задумываясь спрашивать: чей кафтанъ? Или чьи калоши? Но по какому праву можемъ мы спрашивать въ философіи: чье сознаніе?—тѣмъ самымъ предполагая подлинное присутствіе разныхъ *кто*, которымъ нужно отдать сознаніе въ частную или общинную собственность? Самый вопросъ есть лишь философски - недопустимое выраженіе догматической увѣренности въ безотносительномъ и самотождественномъ бытіи единичныхъ существъ. Но именно эта то увѣренность и требуетъ провѣрки и оправданія черезъ непреложные логическіе выводы изъ самоочевидныхъ данныхъ»[1]).

Въ итогѣ вышеизложеннаго критическаго изслѣдованія Соловьева оказывается, что знаніе о субстанціяхъ вообще не дано въ нашемъ наличномъ сознаніи. Отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно было намъ совершенно недоступно. Наоборотъ, всякій волент искать этого знанія, но безъ оскорбленія логики никто не можетъ утверждать, что оно составляетъ фактъ наличнаго сознанья.

Изслѣдованіе наличности нашего сознанія еще не есть установленіе границъ возможнаго знанія.—«Мы должны начинать съ разграниченія между даннымъ и заданнымъ, между наличностью и предположеніями. Но разграничивать одно отъ другого не значитъ ограничиваться однимъ. Только элементарные умы

[1]) Тамъ же, 165–164

живутъ одною психическою наличностью, какъ только первобытныя хозяйства существуютъ однимъ натуральнымъ имуществомъ» [1]).

«Наличность сознанія» освѣщается Соловьевымъ съ точки зрѣнія идеала истиннаго знанія: именно по сравненію съ этимъ идеаломъ обнаруживается скудость тѣхъ первоначальныхъ данныхъ, которыя служатъ отправной точкой познавательнаго процесса. Методическое сомнѣніе, которое беретъ на себя задачу провѣрки этой наличности, есть, такимъ образомъ, не игра въ жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышленія. По объясненію Соловьева это сомнѣніе намъ дорого. «потому что имъ не только полагается начало философскаго процесса провѣрки нашихъ мнѣній, но и обусловливается желанный конецъ его, который никакъ не будетъ возвращеніемъ къ прежнему вѣрованію, а долженъ выразиться въ новомъ лучшемъ пониманіи міра, не только формально болѣе осмысленномъ, но и по существу глубоко преобразованномъ» [2]).

Съ этой критической работы дѣйствительно начинались всѣ великія преобразованія въ философіи. Чтобы приблизиться къ истинѣ, мысль должна сначала совершить *актъ смиренія:* чтобы поставить обладаніе истиною какъ *цѣль,* мы должны прежде всего сознать, что не обладаемъ ею. Первый шагъ, какъ это было указано еще Сократомъ, долженъ заключаться въ отказѣ отъ горделивыхъ притязаній и въ смиренной исповѣди: «я только одно знаю, что ничего не знаю». Это сознанное незнаніе въ философіи есть большое пріобрѣтеніе: ибо оно предполагаетъ начало положительнаго отношенія къ истинѣ, которое противополагается эмпирическому сознанію субъекта, какъ идеалъ, какъ иной, *лучшій* міръ, въ которомъ нѣтъ мѣста для нашего незнанія и скудости. Такъ *съ противоположенія двухъ міровъ начинается въ философіи ихъ объединеніе.* ибо, подобно Платонову эросу, философія есть дитя богатства и бѣдности. Это противоположеніе, какъ ступень къ объединенію, составляетъ основную тенденцію послѣдней гносеологіи Соловьева.

---

[1]) Тамъ же, 186.
[2]) Тамъ же, 177.

## V. Достовѣрность разума.

Уже на почвѣ наличности сознанія выростаетъ требованіе выйти за ея предѣлы. Человѣческій умъ не удовлетворенъ своей наличностью. Онъ ищетъ чего-нибудь болѣе вѣрнаго и прочнаго; этотъ фактъ исканія представляетъ въ сознаніи уже самъ по себѣ нѣчто новое: «если мы не довольствуемся наличностью сознанія, потокомъ душевныхъ состояній и явленій, ясно, что есть у насъ что-то кромѣ него: A + b не можетъ быть равно A» [1]).

Въ самомъ утвержденіи непосредственной достовѣрности фактовъ сознанія заключается нѣчто бо̀льшее, чѣмъ эти факты Самая эта мысль, какъ и всякая другая есть, конечно, фактъ сознанія, но кромѣ того — въ ней утверждается нѣчто относительно *всѣхъ* вообще мыслей и фактовъ сознанія. Обо всѣхъ вообще мысляхъ, чувствахъ, ощущеніяхъ мы говоримъ, что они, какъ психическіе факты, непосредственно очевидны и достовѣрны. Новое по сравненію съ отдѣльными фактами сознанія есть сама *форма всеобщности* нашего утвержденія. Положимъ, я испытываю холодъ: въ непосредственномъ сознаніи этого факта нѣтъ ничего выходящаго за его предѣлы. Но допустимъ, что кто-либо сомнѣвается въ моемъ ощущеніи холода, и я ему отвѣчаю: всѣ непосредственно сознаваемыя фактическія состоянія безусловно достовѣрны какъ такія. Эта моя мысль, «будучи сама, какъ мыслимая въ данный моментъ, простымъ фактомъ психической наличности, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто бо̀льшее, поскольку ею не только выражается безусловная достовѣрность ея самой, какъ данной (подобно первому заявленію объ ощущеніи холода), но и постулируется такая же достовѣрность *всѣхъ* психическихъ фактовъ, могущихъ быть на лицо въ данный моментъ».

Это формальное значеніе данной мысли, ея *всеобщность*, неотдѣлима отъ самаго факта этой мысли. Стало быть, мы имѣемъ здѣсь фактическій переходъ въ сверхфактическую область, столь же достовѣрный, какъ и всякій фактъ непосредственнаго созна-

---

[1]) Тамъ же, 186.

нія.—«Если достовѣрно, что существуютъ различныя ощущенія, чувства, желанія, представленія, то не менѣе достовѣрно, что существуютъ мысли *всеобщаго значенія*, существуютъ понятія, сужденія, умозаключенія, то-есть что существуетъ *разумъ*»[1]. Единичный характеръ нашихъ мыслей нисколько не противорѣчитъ ихъ всеобщему значенію, подобно тому какъ единичный характеръ какого-нибудь банковаго билета не мѣшаетъ ему быть *общимъ* выразителемъ цѣнностей.

Формальная всеобщность какой-нибудь мысли, разумѣется, не ручается за матеріальную истинность ея содержанія. Въ формѣ безусловности и всеобщности могутъ высказываться не только истины, но и самыя невѣроятныя нелѣпости. Всеобщность есть неотъемлемое свойство *всякой* вообще мысли, все равно истинной или вздорной: это — форма мысли, которая совершенно не зависитъ отъ ея содержанія.

Въ итогѣ аргументація Соловьева приходитъ къ различенію двухъ видовъ достовѣрнаго знанія. Это — «*непосредственное сознаніе испытываемыхъ психическихъ фактовъ, какъ такихъ, и непосредственное разумѣніе логическаго значенія нѣкоторыхъ изъ этихъ фактовъ: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины*».

Ни то ни другое знаніе еще не есть искомая нами истина: данныя наличнаго сознанія представляютъ собой сырой матеріалъ для будущаго знанія, а логическая всеобщность мысли есть только путь къ истинѣ, *средство* исканія. Въ качествѣ такового, логическое мышленіе должно быть внимательно изслѣдовано. Возможность такого изслѣдованія обусловливается способностью человѣческой мысли обращаться на саму себя, дѣлать себя собственнымъ своимъ предметомъ.

Прежде всего этимъ изслѣдованіемъ выясняется *обусловленность* нашего мышленія. Оно не только не есть начало всего, но и не заключаетъ въ себѣ *всецѣлаго* начала самого себя: оно само себя мыслитъ, регулируетъ, и контролируетъ, но не создаетъ. «Условія его дѣйствительности не могутъ быть выведены изъ него одного; они опредѣляются другимъ, и мышленіе, такимъ

[1]) Тамъ же, 187—191.

образомъ обусловленное, есть *реакція на нѣчто другое*, на то, что не есть мышленіе». Логическое мышленіе имѣетъ внѣ себя свою точку отправленія: прежде, чѣмъ мыслить логически, мы необходимо должны испытывать различныя психическія состоянія—ощущенія, аффекты, стремленія, хотѣнія. Логическое же мышленіе начинается не съ себя самого, а съ мысли о другихъ психическихъ состояніяхъ, которыя служатъ ему ближайшей матеріей.

Логическая мысль, однако, не есть всецѣло продуктъ другихъ психическихъ состояній: она образуется изъ нихъ при извѣстныхъ *условіяхъ*. Не всякіе психическіе факты, возникающіе и исчезающіе, могутъ вызвать логическую мысль: матеріей или первымъ условіемъ этой мысли является *сохраненіе психическихъ фактовъ въ памяти*, напримѣръ, чтобы составить сужденіе,— «днемъ всегда теплѣе, чѣмъ ночью» — недостаточно *испытывать* ощущенія тепла и холода, свѣта и тьмы, нужно кромѣ того ихъ помнить. — «Непрерывное возниканіе и исчезаніе есть время, и мы должны признать время условіемъ всякаго психическаго бытія, а, слѣдовательно, и мышленія съ его *психической* субъективной стороны, но мы видимъ, что то же мышленіе въ *логическомъ* своемъ значеніи не только не имѣетъ времени своимъ условіемъ, но, совершенно напротивъ, логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется памятью или воспоминаніемъ» Соловьевъ заключаетъ отсюда, что «логическое мышленіе обусловлено *реакціей противъ времени со стороны чего-то сверхвременнаго, дѣйствующаго въ воспоминаніи*».

Разумѣется, память не является *единственнымъ* условіемъ логическаго мышленія. Даже для такого простого сужденія, какъ «днемъ бываетъ теплѣе нежели ночью», кромѣ памяти о прежде бывшихъ случаяхъ требуется еще и *обобщеніе* Орудіемъ обобщенія служитъ *слово*, вторая необходимая основа, безъ которой первая недѣйствительна. Память удерживаетъ то, что было въ нашихъ переживаніяхъ безо всякаго измѣненія. Между тѣмъ каждое слово выражаетъ собою уже нѣкоторую переработку воспоминанія, ибо оно означаетъ не «это» (единичное), а «все такое» Воспоминаніе представляетъ всегда нѣчто, что

было въ наличности, тогда какъ слово не имѣетъ непремѣннаго отношенія къ какой-либо фактической наличности: оно представляетъ и то, чего нѣтъ еще и не было, но что можетъ быть или что *мыслимо* Память не создаетъ никакой внутренней связи въ воспоминаемомъ. Наоборотъ, слово создаетъ своему содержанію новое единство, не бывшее въ наличности непосредственнаго сознанія. Какое-нибудь общее слово, напримѣръ, «роза», объединяя цѣлый классъ предметовъ, совершенно упраздняетъ первоначальную отдѣльность ощущеній. Подъ словомъ Соловьевъ разумѣетъ здѣсь, понятное дѣло, — не звукъ: исключительная зависимость слова отъ опредѣленныхъ звуковыхъ сочетаній опровергается существованіемъ идеографическаго письма, имѣющаго отношеніе только къ зрѣнію Существенъ для слова не звукъ, а *смыслъ* его — общность выражаемаго или обозначаемаго—и постоянство выраженія, а не то внѣшнее чувство, черезъ которое это выраженіе воспринимается «Слово вообще есть *символъ*, т.-е. знакъ, совмѣщающій въ себѣ наличную единичность со всеобщимъ значеніемъ». Слово есть элементъ всякой мысли, и потому Соловьевъ считаетъ неточнымъ ходячее мнѣніе, будто оно выражаетъ только *понятіе:* такія слова, какъ *смеркается, разсвѣтаетъ, вечеритъ* и т п., выражаютъ каждое не понятіе, а цѣлое сужденіе».

Слово не есть созданіе рефлексіи: наоборотъ, оно предваряетъ всякую рефлексію какъ условіе ея возможности. Оно «можетъ быть опредѣлено лишь, какъ прямое воздѣйствіе чего-то сверхфактически всеобщаго на ту или другую отдѣльность единичныхъ психическихъ фактовъ, подобно тому, какъ память есть прямая реакція чего-то сверхвременнаго на процессъ непрерывнаго возникновенія и исчезанія психическихъ состояній. *Память*, поднимаясь надъ смѣной моментовъ непосредственнаго сознанія, *удерживаетъ исчезающее надъ существованіемъ дробныхъ явленій, собираетъ разрозненное* въ такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное въ сознаніи, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время какъ первоначальныя формы чувственнаго созерцанія, а черезъ это и всего дальнѣйшаго познанія, Кантъ ошибся, не оцѣнивъ достаточно гносеологическаго значенія двухъ психическихъ

основъ, непосредственно освобождающихъ сознаніе отъ полнаго подчиненія времени и пространству».

Будучи необходимыми элементами и условіями мысли, память и слово сами по себѣ еще не образуютъ мышленія. Произнесеніе отдѣльныхъ словъ по одиночкѣ или внѣшнее ихъ соединеніе (напримѣръ, по созвучію) еще не будетъ мыслью. Чтобы въ какой-нибудь рѣчи была мысль, нужно, чтобы соединеніе словъ въ ней преслѣдовало какую-нибудь цѣль, служило какому-нибудь намѣренію. «Это намѣреніе, предшествующее дѣйствительной мысли, и, слѣдовательно, стоящее *за* мыслью, очень мѣтко называется поэтому (на русскомъ языкѣ) замысломъ».

Такимъ образомъ, по Соловьеву, непремѣнныя условія мышленія суть память, обобщающее слово и замыселъ, создающій мысль, какъ необходимый путь къ задуманной цѣли [1]).

## VI. Форма разумности и разумъ истины.

Предшествующее изслѣдованіе обнаружило двоякую неоспоримую достовѣрность въ нашемъ сознаніи: собственную достовѣрность наличныхъ состояній сознанія и объективную достовѣрность разумнаго мышленія въ его всеобщей формѣ.

Соловьевъ указываетъ, что это еще не есть искомое философіи. «Существуетъ все переживаемое, какъ фактъ, существуетъ все мыслимое, какъ логическая форма. Но уже въ самомъ этомъ понятіи формы заключается требованіе содержанія, и притомъ, не какого-нибудь, а сообразно съ формой (адекватнаго ей)».

Не только мысли пустыя и ложныя не соотвѣтствуютъ формальнымъ требованіямъ объективности, всеобщности, необходимости, но имъ не адэкватенъ и самый богатый научный опытъ. Этотъ опытъ въ концѣ-концовъ сводится къ фактамъ сознанія, введеннымъ въ разумную форму мышленія. «Но никакая совокупность состояній сознанія, пережитыхъ, или переживаемыхъ тѣмъ или другимъ (эмпирическимъ) субъектомъ, или наличной совокупностью субъектовъ, не можетъ наполнить собою логи-

[1]) Тамъ же, 191—203.

ческой формы, т.-е. не можетъ удовлетворить разума, по той простой причинѣ, что форма разума *безусловна*, именно требуетъ или формально полагаетъ безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тѣмъ самымъ и безусловно необходимую связность своего содержанія». Опытъ же, хотя бы и самый научный, можетъ претендовать лишь на *условную* объективность, условную обобщенность и условную связность своего содержанія.

Исканіе, требованіе безусловнаго содержанія, соотвѣтствующаго безусловной формѣ, есть несомнѣнный фактъ. Имъ предопредѣляется свойство искомаго. Уже древніе указали на тотъ парадоксальный фактъ, что исканіе истины непремѣнно предполагаетъ нѣкоторое предварительное о ней знаніе. По Соловьеву, «затрудненіе устраняется сразу очевиднымъ различіемъ между извѣстностью истины, какъ понятія и знаніемъ *самой* истины».

Предварительное знаніе наше объ истинѣ сводится къ самой *формѣ разумности*. Въ обыденномъ сознаніи эта форма находится въ состояніи разсѣянія и безразличія, ибо рядомъ съ мыслями истинными, она облекаетъ и мысли бредовыя. «Сосредоточить эту разсѣянную форму въ ней самой, отрѣшить ее отъ несоотвѣтствующаго ей условнаго содержанія, оставляющаго ее саму по себѣ безсодержательной, то-есть изъ безразличнаго понятія превратить ее въ живой *замыселъ* — вотъ первая существенная задача философіи».

Подъ «замысломъ» Соловьевъ понимаетъ тотъ живой *смыслъ*, который оплодотворяетъ всякую мыслящую матерію. Это — творческое *да будетъ*, которое изъ хаоса фактическихъ состояній сознанія создаетъ умственные мірки и міры». Мысль поднимается надъ текущей наличностью въ памяти и въ словѣ; но память, увѣковѣчивая пережитое, не освобождаетъ его отъ хаотическаго состоянія; также не преодолѣвается хаосъ и сочетаніемъ словъ, хотя слово приводитъ обломки пережитого въ нѣкоторый схематическій порядокъ. — «Только съ замысла житейскаго и научнаго *познанія* начинается новый процессъ образованія, превращающій личную и собирательную память въ житейскій, историческій, научный *опытъ*». Онъ же путемъ логическаго разсужденія въ нѣкоторой мѣрѣ спасаетъ наше сознаніе отъ словеснаго безначалія.

Кромѣ всѣхъ частныхъ замысловъ эмпирическаго и логическаго познанія есть единственный въ своемъ родѣ собственно философскій замыселъ — *знать саму истину* — т.-е. истину не единичнаго факта и всеобщей формы, а *истину по существу* какъ *безусловно сущее*. Этотъ замыселъ безусловенъ не только въ смыслѣ своей субъективной самодостовѣрности, но и со стороны своего предмета или содержанія «этотъ предметъ самъ по себѣ уже имѣетъ безусловное значеніе, безусловную цѣнность». Даже скептицизмъ не отвергаетъ этой безусловной цѣнности абсолютнаго познанія, а только сомнѣвается въ его возможности. Соловьевъ указываетъ, что самое утвержденіе неисполнимости задачи со стороны скептицизма есть плодъ недоразумѣнія. Ходячій аргументъ вульгарнаго скептицизма о томъ, что нашъ ограниченный умъ не можетъ вмѣстить въ себѣ безусловную истину, «зиждется на пространственно-механическомъ представленіи истины какъ чего-то очень *большого*, что не можетъ вмѣститься въ *маломъ*, т.-е. въ ограниченномъ умѣ познающаго. Соловьевъ указываетъ, что въ этомъ представленіи скрывается безотчетный догматизмъ. «Скептикъ серьезный и послѣдовательный долженъ заявить, что о существѣ истины, о познающемъ умѣ и объ отношеніи между ними онъ ровно ничего не знаетъ, а потому и не можетъ предрѣшать заранѣе неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, долженъ отойти въ сторону и смотрѣть, что изъ этого выйдетъ».

Тутъ теоретическая философія Соловьева дѣлаетъ важный шагъ въ познаніи мыслящаго субъекта. Она исходитъ изъ того положенія, что философскій замыселъ уже самой наличностью своей, какъ фактическое требованіе настоящей подлинной безусловности, расширяетъ наше мышленіе. «Въ непосредственно-достовѣрномъ, самоочевидномъ фактѣ *неудовлетворенія* формальною разумностью — субъектъ философіи являетъ себя какъ *становящійся разумъ истины*».

По Соловьеву, тутъ вопросъ житейскаго воззрѣнія, *кто* этотъ субъектъ, теряетъ свой смыслъ. Вопросъ *эмпирическаго* воззрѣнія: *кто* ты? можетъ быть обращенъ лишь къ эмпирическому же субъекту, т.-е. къ тому или другому обывателю, занимающемуся философіей, которому нѣтъ надобности скрывать своего

имени. Значитъ вопроса *кто?* здѣсь и ставить нечего Если же идетъ рѣчь о другомъ, болѣе важномъ, то, вмѣсто отвѣта, должно обратить вниманіе спрашивающаго на то соображеніе, что вѣдь и по формальной логикѣ нельзя придавать *безусловнаго* значенія *условнымъ* логическимъ подставкамъ, которыя въ философскихъ построеніяхъ необходимы не менѣе, но и не болѣе, чѣмъ деревянные лѣса при постройкѣ каменныхъ зданій»

По Соловьеву спиритуалистическій догматизмъ съ его множествомъ реальныхъ единицъ сознанія безконечно далекъ отъ истинной философской точки зрѣнія Ставъ на безусловную точку зрѣнія, философствующій субъектъ тотчасъ неизбѣжно «перестаетъ сосредоточиваться на своей мнимой субстанціальности, умственный центръ тяжести съ внутреннею необходимостью переставливается изъ его ищущаго *я* въ искомое, т -е въ саму истину, а эмпирическая отдѣльность и обособленность его *я* естественно отпадаетъ по принадлежности въ область житейскаго практическаго сознанія, переставшаго ограничивать кругъ его истиннаго самосознанія».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ развѣнчиваетъ «коперниковское» открытіе «Критики чистаго разума». Какъ центральность солнца есть лишь относительная (наше солнце имѣетъ свой центръ гдѣ-то въ безконечномъ пространствѣ), такъ же не является безусловнымъ центромъ и исходной точкой познанія наше *я,* хотя бы трансцендентально раздвинутое, при этомъ «философія имѣетъ передъ астрономіей то преимущество, что центръ истины, находящійся не въ «дурной», а въ хорошей безконечности, можетъ быть всегда и вездѣ достигнутъ — изнутри».

Въ этомъ высшемъ философскомъ сознаніи познающій субъектъ въ одно и то же время и забываетъ о себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, находитъ свое истинное *я,* ибо онъ пріобрѣтаетъ, хотя пока только въ философскомъ предвареніи, въ *замыслѣ,* безусловное положительное содержаніе для этого *я,* дотолѣ пустого. Уже въ актѣ рѣшенія—познавать сущую истину—наше *я* становится въ зародышѣ формой истины. «Но уже и въ зародышѣ своей познаваемости сама безусловная истина обладаетъ своимъ отличительнымъ качествомъ, она ни въ какомъ случаѣ не можетъ представлять собою чего-нибудь частичнаго, ограниченнаго и обособленнаго. Зародышъ самой истины есть зародышъ ея

*всецѣлости,* и внутренній ростъ этого зародыша можетъ быть только развитіемъ истинной всецѣлости».

Соловьевъ не хочетъ этимъ сказать, что философское развитіе есть процессъ безличный: философствованіе всегда является дѣломъ конкретной личности; но оно тогда только пріобрѣтаетъ интересъ и положительное значеніе, когда въ немъ «эмпирическій субъектъ поднимается сверхличнымъ вдохновеніемъ въ область самой истины». Истинное есть всецѣлое: поэтому истины нѣтъ въ области обособленнаго, отдѣльнаго *я* Въ познаніи безусловной истины мыслящій субъектъ разрываетъ оковы своей мнимой отдѣльности, *становится сверхличнымъ*. Тутъ побѣждаются иллюзіи школьнаго догматизма — «всѣ эти псевдофилософскія понятія мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ сознанія, и т. д. — все это теряетъ существенное значеніе, сознается какъ überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія».

Тутъ Соловьевъ указываетъ специфическое отличіе философіи отъ другихъ отраслей человѣческаго творчества — отъ искусства и науки. Существуетъ два ходячихъ взгляда на философію. однимъ она представляется какъ собирательная работа многихъ строителей, совмѣстными усиліями возводящихъ зданіе безъ твердой вѣры, что оно когда-либо будетъ кончено; другіе, напротивъ, видятъ въ философіи прямое личное творчество отдѣльнаго мыслителя, выражающее его субъективность. Соловьевъ отмѣчаетъ специфическую односторонность и относительную истину обоихъ взглядовъ. Совершенно вѣрно, что философія представляется результатомъ собирательной работы многихъ. Но для того, чтобы вся эта собирательная работа имѣла своимъ предметомъ дѣйствительно философію, ей нужно объединяющее начало, общее намѣреніе и *замыселъ* познать сущую истину.

Этимъ же философія отличается отъ другихъ видовъ субъективнаго творчества, въ частности отъ поэзіи. Еслибы различіе между поэзіей и философіей сводилось только къ формѣ, то самое право на существованіе философіи было бы сомнительнымъ, такъ какъ со стороны формы подлинныя поэтическія произведенія безо всякаго сравненія превосходятъ самыя совершенныя философскія творенія. Если же существенное отличіе

заключается въ томъ, что поэзія обращается къ воображенію и чувству, тогда какъ философія обращается къ уму и потому имѣетъ преимущество доказательной достовѣрности, то и это преимущество принадлежитъ собственно не философіи, а положительнымъ и точнымъ наукамъ: ибо нѣтъ еще той философіи, которая бы дѣйствительно удовлетворила умъ и доказала свои положенія.

Между философами встрѣчались и настоящіе поэты и настоящіе ученые, но въ общемъ такія совмѣщенія случайны въ виду глубокаго принципіальнаго различія между философіей и поэзіей съ одной стороны, между философіей и наукой съ другой стороны. Какъ поэзія, такъ и точная наука отличаются (каждая по своему) отъ философіи формальной законченностью своихъ произведеній Каждая драма Шекспира или Кальдерона, какъ и каждая теорема Эвклида есть замкнутый кругъ, окончательно удовлетворяющій въ своихъ предѣлахъ эстетическій или научный интересъ. «Достоинство философіи, напротивъ, въ ея безконечности, — не въ томъ, что достигнуто, а въ замыслѣ и рѣшеніи познать саму истину или то, что безусловно». Этотъ замыселъ, несмотря на фактическую свою принадлежность эмпирическому субъекту, выходитъ за предѣлы субъективности, опредѣляя философствующаго субъекта тѣмъ, что больше его. Для оцѣнки каждой философской системы прежде всего важно знать, насколько она остается до конца вѣрна этому замыслу, общему всей вообще философіи.

Соловьевъ припоминаетъ уклоненіе отъ этого прямого пути въ трехъ основоположныхъ ученіяхъ новой философіи — въ картезіанствѣ, кантіанствѣ и гегельянствѣ. Въ нихъ во всѣхъ первоначальная задача въ дальнѣйшемъ ходѣ разсужденія чѣмъ-либо подмѣнена и съужена. У Декарта центральнымъ интересомъ философіи вмѣсто безусловной истины становится душа человѣка, мыслящее *я*, которое превращается въ единичную субстанцію. «И до нынѣ картезіанцы обычно заботятся все о душѣ да о душѣ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее». Забыть о субъективномъ центрѣ ради центра

безусловнаго, всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ — вотъ единственный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ отъ истины и ни отъ чего болѣе». Основную ложь картезіанства Соловьевъ видитъ въ томъ, что тамъ мыслящему субъекту, *я* или душѣ придано значеніе какъ чему-то самостоятельно существующему, безотносительно къ самой истинѣ, и эта первая ложь осталась въ школѣ несмотря на благородныя попытки преодолѣть ее, сдѣланныя Мальбраншемъ и Спинозою

Ближе къ истинѣ подходитъ Кантъ, у котораго центральнымъ интересомъ служитъ не мыслящій субъектъ, *а нормы* его дѣятельности какъ познающаго. Но отношеніе этихъ нормъ къ истинѣ — неясно, вслѣдствіе чего вся гносеологія Канта страдаетъ двусмысленностью: «познающій субъектъ въ ней вѣчно колеблется между ролью полномочнаго законодателя для всего познаваемаго и ролью невольника, тѣмъ болѣе несчастнаго, что его господинъ ему неизвѣстенъ, и онъ долженъ покорно принимать невѣдомо откуда идущія условія для своей дѣятельности». Въ концѣ-концовъ «чистый разумъ» Канта остается лишь формальной разумностью, лишенной всякихъ средствъ, чтобы стать *разумомъ истины*.

Еще ближе подошло къ истинѣ гегельянство: безсмысленная «субстанція» догматизма и двусмысленный «субъектъ» кантіанства здѣсь превращены въ верстовые столбы діалектической дороги. Всѣ внѣшнія перегородки между истиной и мышленіемъ сняты, но за то «воздвиглась внутренняя преграда самомнѣнія, объявившаго, что процессъ постиженія истины и есть сама истина». Тѣмъ самымъ отсѣчена возможность наполненія разума безусловнымъ содержаніемъ; поэтому окончательнымъ содержаніемъ у Гегеля, какъ и Канта, остается то, что дано. «Въ гегельянствѣ философскій субъектъ ближе всего подходитъ къ своему подлинному и окончательному опредѣленію — какъ становящійся разумъ истины. Но, поднявшись на эту высоту, онъ испытываетъ головокруженіе и безумно воображаетъ, что начало его разумѣнія истины есть возникновеніе самой истины, его ростъ и развитіе — ея собственный ростъ и развитіе».

Новая философія ставитъ основнымъ своимъ началомъ старое требованіе дельфійскаго оракула — *познай самого себя*. По Со-

ловьеву, это изреченіе можетъ быть признано истиннымъ, лишь поскольку оно указываетъ субъекту путь къ безусловной точкѣ зрѣнія. Субъектъ находитъ истинное свое опредѣленіе не въ матеріальной пестротѣ своихъ эмпирическихъ состояній и не въ своей формальной пустотѣ, а въ своемъ безусловномъ содержаніи, какъ становящійся разумъ истины. Истинный смыслъ дельфійскаго велѣнія заключается въ томъ, чтобы субъектъ позналъ истину, и себя въ ней (*γνῶθι σαυτὸν—γνῶθι τὴν ἀλήθειαν*). «Какъ живая форма истины, онъ долженъ быть занятъ не собою, а своимъ безусловнымъ будущимъ содержаніемъ, становясь разумомъ истины, онъ долженъ опредѣляться не въ себѣ, а въ опредѣленіяхъ своего безусловнаго предмета. Онъ долженъ обращаться не вокругъ себя, а вокругъ своего подлиннаго средоточія, *качествовать*, не въ себя, а въ истину, и затѣмъ уже изъ этого своего запечатлѣннаго истиннаго, въ ея цвѣта окрашеннаго качества — не какъ *своего*, а какъ *истиннаго* начала, исходить для дальнѣйшаго и полнѣйшаго познанія» [1]).

## VII. Гносеологія и метафизика въ теоретической философіи.

Значеніе вышеизложеннаго приступа къ теоретической философіи Соловьева какъ нельзя болѣе наглядно выясняется изъ сопоставленія съ гносеологіей и метафизикой его перваго періода. Здѣсь мы найдемъ прежде всего блестящее подтвержденіе сказаннаго выше, что этотъ приступъ представляетъ собою важный шагъ на пути къ раздѣленію мистическаго и естественнаго.

Въ немъ бросается въ глаза рѣзко выраженное *чувство разстоянія* между двумя мірами—то самое, чего всего больше недоставало въ раннихъ произведеніяхъ философа. Различіе это ясно сказывается въ основномъ расхожденіи между новой и старой его теоретической философіей, въ разногласіи по вопросу о *субстанціальности* мыслящаго и сознающаго субъекта. Не только въ «Кризисѣ Западной философіи», противъ котораго «Теоретическая философія» прямо полемизируетъ, но даже въ «Чтеніяхъ

[1]) Теоретич. философія, 203—221.

о Богочеловѣчествѣ» мы встрѣчаемъ всѣ тѣ понятія, которыя Соловьевъ теперь отбрасываетъ какъ überwundener Standpunkt. Тамъ найдемъ мы человѣческую душу и какъ монаду и какъ реальную единицу сознанія и какъ субстанцію [1]). Въ раннихъ своихъ произведеніяхъ Соловьевъ считалъ вполнѣ законнымъ вопросъ, *кто* такое мыслящій субъектъ, и давалъ на чего чрезвычайно опредѣленный отвѣтъ. Но именно въ этомъ отвѣтѣ стирались грани между божескимъ и человѣческимъ, между запредѣльнымъ и здѣшнимъ. Человѣческую *монаду* онъ безъ колебаній отождествлялъ съ вѣчной божественной идеей [2]), а подъ божественной идеей онъ разумѣлъ необходимую и неотдѣлимую часть той Софіи — Премудрости, которая представляетъ собою вѣчную объективацію самого Божества, Его природу. Между божественной идеей и эмпирическою человѣческою личностью онъ признавалъ *субстанціальное отношеніе;* идея для него была сущностью или нуменомъ, а эмпирическій субъектъ — ея феноменомъ. Если въ «Теоретической философіи» Соловьевъ отрицаетъ множественность сознающихъ себя монадъ — субстанцій, — это значитъ, очевидно, что онъ отказывается отъ прежняго своего пониманія взаимныхъ отношеній «міра идей» и человѣческой дѣйствительности. Разъ «множественность субстанцій» вообще сдана въ архивъ, то, понятное дѣло, становится невозможнымъ утверждать идею *какъ субстанцію* эмпирическаго человѣка.

Въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», какъ мы видѣли, Соловьевъ безо всякихъ оговорокъ отождествляетъ индивидуальный характеръ личности съ особенной личной идеей даннаго существа, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и идея божественная [3]). Это тождество имѣетъ здѣсь характеръ *необходимости:* оно не зависитъ отъ свободнаго самоопредѣленія субъекта, отъ того или другого направленія его жизни и дѣятельности. «Наоборотъ, въ «Теоретической философіи» отношеніе человѣка къ Безусловному и истинному представляется какъ *свободное;* существенное со-

---

[1]) Ср. вышеизложенное ученіе объ идеяхъ-атомахъ и монадахъ въ т. I настоящаго соч, 284—292 и 292-302, ср. Чтенія о богочеловѣчествѣ, 115 и слѣд.

[2]) См. Критика отвлеч началъ, 165, 167.

[3]) Стр 115—118, ср 64.

единеніе мыслящаго субъекта съ Истиною понимается здѣсь не какъ изначальная *данность*, а какъ *идеалъ*: это — велѣніе, норма, которую субъектъ можетъ исполнить или не исполнить. «Онъ *долженъ* обращаться не вокругъ себя, а вокругъ своего подлиннаго средоточія, качествовать не въ себя, а въ истину»[1]). Если долженъ, то значитъ, можетъ поступить и иначе: изъ вѣчной идеи — сущности субъекта — истинное его опредѣленіе здѣсь превращается въ идею-качество, которое, въ зависимости отъ его самоопредѣленія, онъ можетъ сохранить или утратить. Свое *истинное качество*, настоящее мѣсто для своей души субъектъ утвердитъ и сохранитъ лишь въ томъ случаѣ, если *онъ забудетъ о центрѣ субъективномъ ради центра безусловнаго;* но вѣдь онъ можетъ поступить и наоборотъ, забыть о центрѣ безусловномъ ради центра субъективнаго. Что жъ, тогда, сохранитъ ли онъ въ вѣчномъ Божественномъ мірѣ свою «субстанцію»? Соловьевъ ясно говоритъ, что нѣтъ: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее. Подъ потерей души тутъ разумѣется утрата истиннаго качества — идеи, опредѣленія субъекта въ Истинѣ или въ Абсолютномъ. Но то, что можетъ быть утрачено субъектомъ, очевидно, не есть его *субстанція*.

Весь смыслъ «Теоретической философіи» сводится къ тому, что въ *самомъ себѣ*, т.-е. внѣ безусловной Истины, познающій субъектъ есть *ничто*. Нѣтъ *никакой* субстанціи въ многообразной пестротѣ нашего наличнаго сознанія, въ эмпирическихъ состояніяхъ субъекта *самихъ по себѣ*. Нѣтъ субстанціи и въ чистомъ логическомъ мышленіи какъ такомъ: ибо въ самомъ себѣ взятое, оно представляетъ собою лишь пустую форму безусловности, не наполненную безусловнымъ содержаніемъ. *Самъ въ себѣ* познающій субъектъ есть совершенное ничтожество. По Соловьеву, на вопросъ школьно-житейскаго воззрѣнія субъектъ философіи долженъ отвѣчать, какъ нѣкогда Одиссей на вопросъ ослѣпленнаго циклопа Полифема: «Кто я? Никто». Познающій субъектъ становится *кѣмъ-нибудь* и *чѣмъ-нибудь* лишь въ качествѣ становящагося разума истины.

Въ приступѣ къ «Теоретической философіи» Соловьевъ сосредоточивается на изученіи гносеологіи; но даже въ этихъ пре-

---

[1]) 220.

дѣлахъ невозможно совершенно изолировать вопросы познавательные отъ вопросовъ онтологическихъ Всякое ученіе объ истинномъ познаніи предполагаетъ то или другое представленіе объ истинномъ бытіи. Хочетъ она этого или не хочетъ, всякая гносеологія исходитъ изъ онтологическихъ предположеній, которыя должны быть вскрыты анализомъ. Соловьевъ, разумѣется, отдаетъ себѣ въ этомъ ясный отчетъ, вслѣдствіе чего его теорія познанія носитъ характеръ сознательно и откровенно метафизическій Противоположность познающаго и познаваемаго у него разсматривается не какъ логическая только, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ реально метафизическая противоположность; съ одной стороны — *реальная Истина,* это Абсолютное или Безусловное,—единство всего, въ которомъ все существующее находитъ свое истинное содержаніе и опредѣленіе; съ другой стороны—мыслящій и воспринимающій субъектъ, познающій эту Истину, свободный въ своемъ отношеніи къ ней, пустой и безсодержательный, поскольку онъ утверждаетъ себя противъ Истины и отдѣльно отъ нея, — полный безусловно цѣннаго и *качественно - опредѣленнаго* содержанія, *поскольку онъ окрашивается въ цвѣта Истины.* Не очевидно ли, что въ этой гносеологіи можно уже ясно различить основныя черты той новой *онтологіи,* которая должна была составить главное содержаніе «Теоретической философіи»?

Истина имѣетъ отношеніе не къ одному мыслящему субъекту, *а ко всему,* ибо она есть Истина всего. Мы знаемъ, что въ раннихъ своихъ произведеніяхъ Соловьевъ понималъ ее какъ *всеединство.* Все то, что онъ говоритъ о ней въ «Теоретической философіи» вполнѣ соотвѣтствуетъ этому опредѣленію. Каждая строка этого произведенія свидѣтельствуетъ о томъ, что безусловная Истина для его автора есть *все,* а познающій субъектъ — *ничто* внѣ стремленія къ истинѣ. Новымъ элементомъ здѣсь является не пониманіе самой Истины, а изображеніе отношенія познающаго субъекта къ ней.

Въ этомъ изображеніи чувствуется какъ бы нѣкоторая двойственность, которая имѣетъ видъ противорѣчія. Съ одной стороны Соловьевъ отрицаетъ *субстанціальность* познающаго субъекта; съ другой стороны онъ необычайно рѣзко утверждаетъ *свободу* того же субъекта — или стать разумомъ истины или же,

напротивъ, утвердиться въ области *неистиннаго, недостовѣрнаго,* пустого и призрачнаго. Какъ же примирить эти противоположныя опредѣленія? Какъ можетъ субъектъ быть *свободенъ* отъ истины, если онъ не обладаетъ въ самомъ себѣ *никакою* субстанціальностью?

Совершенно очевидно, что вопросъ этотъ не могъ скрыться отъ вниманія Соловьева. онъ представляетъ собою въ углубленной и осложненной формѣ ту же самую метафизическую задачу, которую философъ ставилъ и по своему разрѣшалъ уже въ раннихъ своихъ произведеніяхъ. Съ одной стороны—истинно сущее, совершенное и всецѣлое, вѣчная и недвижимая Истина, заключающая въ себѣ полноту бытія, съ другой стороны—міръ движущійся, становящійся, несовершенный, частью истинный, частью ложный и постольку призрачный,—пустой: вѣдь это старая, давно намъ знакомая противоположность между Сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся, антиномія, которая въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева разрѣшалась въ понятіи *второго абсолютнаго*

Теперь въ «Теоретической философіи» передъ Соловьевымъ возникаетъ тотъ же вопросъ; но разрѣшеніе его какъ будто осложняется отрицаніемъ множественности субстанцій Можетъ ли несовершенный, но совершающійся, *становящійся* субъектъ познанія быть опредѣляемъ, какъ *сущій,* если онъ не есть субстанція? Если же онъ—не сущій, то какимъ же образомъ онъ можетъ быть понимаемъ какъ *свободный?* Можетъ ли быть вообще свобода опредѣленіемъ чего-либо только феноменальнаго, *несущаго?*

Совершенно понятно, почему въ приступѣ къ «Теоретической философіи» Соловьева вопросъ этотъ, хотя и ясно намѣченный, еще не находитъ себѣ рѣшенія. Вопросъ объ отношеніи познающаго субъекта къ *реальной Истинѣ* здѣсь приводится къ болѣе общему метафизическому вопросу, къ которому онъ относится какъ часть къ цѣлому. Тутъ мы имѣемъ не болѣе, какъ одну лишь сторону вопроса объ отношеніи двухъ міровъ вообще. Чтобы до конца понять отношеніе становящагося разума Истины къ самой Истинѣ, необходимо выяснить *общій характеръ* отношеній несовершеннаго и становящагося къ Абсолютному и Сущему. Также и вопросъ о *свободѣ* познающаго субъекта *отъ*

Истины и *въ* Истинѣ можетъ быть окончательно разрѣшенъ лишь съ точки зрѣнія общаго пониманія *свободы вообще*. Это— частный вопросъ, на который можно отвѣтить только съ точки зрѣнія того или другого опредѣленія обоюдной свободы вѣчно Сущаго и становящагося въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Изъ собственнаго свидѣтельства Соловьева мы знаемъ, что вопросъ этотъ въ невыполненныхъ имъ, но задуманныхъ частяхъ его «Теоретической философіи» долженъ былъ стать однимъ изъ основныхъ[1]). Къ счастью кое-какія данныя для его разрѣшенія имѣются въ другихъ соловьевскихъ произведеніяхъ того же періода.

## VIII. Метафизическая точка зрѣнія Соловьева.

Метафизическая точка зрѣнія Соловьева, въ общемъ довольно ясно намѣчается въ статьѣ «Понятіе о Богѣ»[2]), написанной въ 1897 г., т.-е. какъ разъ въ ту пору, когда трудъ о теоретической философіи уже былъ начатъ. Собственное свое ученіе о Богѣ авторъ формулируетъ здѣсь по поводу статьи профессора А. И. Введенскаго—«Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы». — Самая постановка задачи вынуждаетъ его прежде всего высказать свое пониманіе Божественной Сущности или Субстанціи въ ея отношеніи къ сотворенному; соотвѣтственно съ этимъ мы находимъ здѣсь ту самую онтологію, которая предполагается изложенной только что частью гносеологіи Соловьева.

Открыто признавая себя во многомъ обязаннымъ спинозизму не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи, Соловьевъ утверждаетъ противъ А. И. Введенскаго истинность понятія божественной субстанціи. По мнѣнію послѣдняго Богъ всегда мыслится какъ личность, дѣйствующая по цѣлямъ; и спинозизмъ заслуживаетъ названія ученія атеистическаго, между прочимъ, потому, что онъ отрицаетъ этотъ существенный и необходимый признакъ Божества. Напротивъ, Соловьевъ приводитъ примѣры

[1]) Оправданіе Добра, 42 примѣч.: «спеціальному изслѣдованію вопроса о свободѣ волѣ будетъ посвящена значительная часть моей теоретической философіи».

[2]) Т. VIII, 1—26.

міровыхъ религій (южный буддизмъ, браманизмъ), которыя сходятся въ этомъ отношеніи со Спинозою [1]). Болѣе того, онъ доказываетъ, что сама истинная религія — христіанство — видитъ въ Божествѣ не Личность, а сверхличное Существо. По А. И. Введенскому, христіанскій Богъ мыслится какъ личность, имѣющая три лица. Соловьевъ справедливо указываетъ, что эта формула, не соотвѣтствуя христіанскому ученію, представляетъ собою сочетаніе словъ, лишенное всякаго мыслимаго содержанія. Въ сущности она означаетъ: *личность, имѣющая три личности.* — «Ни въ христіанской, ни въ какой-либо другой религіи, такой странной формулы для понятія о Богѣ мы не находимъ. На самомъ дѣлѣ въ христіанствѣ Богъ опредѣляется какъ единое существо, или естество (сущность, природа — *οὐσία, φύσις* ) въ трехъ нераздѣльныхъ ѵпостасяхъ, или лицахъ — понятіе, которое, хотя и превышаетъ обыкновенный человѣческій разсудокъ, вращающійся въ области вещей конечныхъ, но заключаетъ въ себѣ опредѣленную мысль, свободную отъ логическаго противорѣчія и дающую полное удовлетвореніе высшимъ умозрительнымъ требованіямъ». Понятіе «личности, дѣйствующей по цѣлямъ», формулированное А. И. Введенскимъ, примѣнимо ко второй ѵпостаси св. Троицы; но именно въ этой ѵпостаси «въ силу до вѣка предопредѣленнаго и отъ вѣка предначинаемаго воплощенія, Божество закрыто зракомъ раба». Самому же христіанскому понятію Божества, Единаго въ трехъ Лицахъ, формула А. И. Введенскаго совершенно не соотвѣтствуетъ. — По христіанскимъ понятіямъ существенный признакъ Бога есть абсолютное совершенство не только въ нравственномъ, но и въ метафизическомъ смыслѣ, т.-е. для Бога неизбѣжно быть превыше всякихъ ограниченій, между прочимъ превыше времени, а, слѣдовательно, превыше и той раздѣльной дѣятельности по цѣлямъ, которая мыслима только во времени, и которую, однако, нашъ авторъ рѣшительно приписываетъ Богу, какъ такому, значитъ и христіанскому Богу» [2]). По Соловьеву, только понятіе Божества какъ Существа сверхличнаго находится въ соотвѣтствіи съ дѣйствительнымъ и истиннымъ религіознымъ опытомъ. Развитіе этой

[1]) VIII, 7—8.
[2]) VIII, 3—6.

мысли представляетъ собою наиболѣе интересную часть всего его спора съ А. И. Введенскимъ.

А. И. Введенскій отрицаетъ не только опытное происхожденіе понятія о Богѣ, но и какое-либо его отношеніе къ чему-либо данному въ опытѣ. По его мнѣнію «въ понятіи Бога мыслится не то, что дано въ опытѣ, а то, что удовлетворяло бы нашимъ религіознымъ потребностямъ, и во что мы, вслѣдствіе этого всего, *только вѣримъ* какъ въ существующее». По Соловьеву это заявленіе противорѣчитъ всему тому, «что намъ извѣстно изъ здѣшняго подлуннаго міра». Религіозное откровеніе всегда неизбѣжно предполагаетъ *явленіе Бога* человѣку, т.-е. дѣйствительный опытъ, въ которомъ раскрывается сущность Божества. Апостолъ Іоаннъ, возвѣщая религію вѣчнаго Слова, говоритъ о томъ, «что *слышали*, что *видѣли* очами нашими, что мы *созерцали* и что руки наши осязали». То, о чемъ говоритъ апостолъ, по Соловьеву составляетъ необходимое свойство всякой вообще религіозной жизни. Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что вѣрованія коренятся не въ теоретическихъ разсужденіяхъ, а въ дѣйствительныхъ переживаніяхъ. «Конечно, нельзя видѣть, слышать, осязать самое существо Божіе, но вѣдь это также невозможно и относительно всякаго существа какъ такого. Мы чувственно испытываемъ только *являемыя* воздѣйствія существъ, которыя служатъ для насъ знаками и выраженіями ихъ собственнаго бытія и внутренней природы». Наше убѣжденіе въ реальномъ бытіи солнца возникаетъ нераздѣльно съ тѣми свѣтовыми и тепловыми ощущеніями, которыя мы отъ него получаемъ. Такъ же мы убѣждаемся и въ существованіи солнца духовнаго.

«Наша увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи Божества нераздѣльно связана съ тѣми явленіями, которыя даны въ религіозномъ опытѣ и которыя мы относимъ къ дѣйствію Божества на насъ. Это вѣрно относительно всѣхъ религій. Древній эллинъ не вѣрилъ бы въ существованіе Діониса, еслибы не испытывалъ его душевно-тѣлеснаго дѣйствія въ опьяненіи. Вѣра въ христіанскаго Бога основана на его совершенномъ явленіи въ историческомъ опытѣ человѣчества. И, разумѣется, этотъ опытъ, хотя онъ и имѣлъ самое интенсивное и сосредоточенное свое выраженіе въ событіяхъ земной жизни Христа, не исчерпывается ими одними. Никто не станетъ отрицать дѣйстви-

тельнаго религіознаго опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергія. Есть, наконецъ, косвенный религіозный опытъ, связанный съ довѣріемъ къ другимъ, съ жизнью традиціи, съ родовою и духовною солидарностью. То же вѣдь можно замѣтить и относительно предметовъ міра физическаго. Не пользуясь телескопомъ, я, однако, ничуть не сомнѣваюсь въ дѣйствительномъ существованіи планеты Нептунъ и другихъ небесныхъ тѣлъ, невидимыхъ простымъ глазомъ». Признавая, что наше удостовѣреніе въ предметахъ религіи не покрывается одними данными религіознаго опыта, Соловьевъ, однако, не сомнѣвается, что оно «основывается на этихъ данныхъ и безъ нихъ существовать не можетъ, точно такъ же, какъ достовѣрность нашихъ астрономическихъ знаній не покрывается тѣмъ, что мы видимъ и наблюдаемъ на небѣ, но несомнѣнно основывается только на этомъ» [1]).

Вѣра въ Бога какъ абсолютную субстанцію не составляетъ исключенія изъ общаго правила. По Соловьеву и она основана на религіозномъ опытѣ — «Пантеистическое чувство общенія съ всеединою субстанціею, порождая цѣлыя религіозныя ученія, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокую религіозную одушевленность міровоззрѣнію такихъ умовъ, какъ Спиноза и Гёте. Будучи народною религіей въ дальней Азіи, пантеизмъ давно сталъ въ Европѣ излюбленною религіей метафизиковъ и поэтовъ, для которыхъ онъ не есть отвлеченное понятіе, а данное опыта. Но — что еще болѣе важно и замѣчательно — основанныя на религіозномъ опытѣ идеи абсолютнаго, какъ безусловной отрѣшенности отъ всякихъ опредѣленій (буддизмъ) и какъ всеединой субстанціи всякаго бытія (браманизмъ), несомнѣнно вошли въ качествѣ подчиненныхъ элементовъ въ болѣе содержательное, на болѣе глубокомъ и совершенномъ религіозномъ опытѣ (въ истинномъ Откровеніи) основанное воззрѣніе христіанское». Соловьевъ ссылается на произведенія великихъ христіанскихъ учителей, усвоившихъ эту идею, — Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, на сборники, объединенные общимъ названіемъ «Добротолюбія»: «распространенность и высокая авторитетность этихъ писаній несомнѣнно доказываетъ, что выражаемая ими сторона хри-

[1]) Тамъ же, 11—12.

стіанства имѣетъ для него существенное значеніе, и что съ нею необходимо считаться при опредѣленіи христіанскаго понятія о Богѣ». Истинная традиція, которая связывается съ именами этихъ писателей, по Соловьеву выражается въ томъ, что правильное понятіе о Богѣ устанавливается двумя путями: 1) чрезъ послѣдовательное и безусловное отрицаніе у Бога всякихъ опредѣленій (это называется *θεολογία ἀποφατική*) и 2) чрезъ приписываньe Богу всѣхъ положительныхъ свойствъ въ высочайшей степени или абсолютной потенціи (*θεολογία καταφατική*) [1])

И тотъ и другой путь мы находимъ у Спинозы: поэтому его понятіе о Богѣ заключаетъ въ себѣ важную сторону истины, общую ему съ христіанствомъ. Нетрудно отыскать въ христіанствѣ цѣлый рядъ элементовъ спинозистическаго ученія Дли Спинозы «Божество, какъ абсолютное, ничѣмъ, кромѣ себя не обусловлено (оно есть causa sui) и вмѣстѣ съ тѣмъ оно все собою обусловливаетъ (оно есть causa omnium). Все существующее имѣетъ въ Божествѣ послѣднее или окончательное основаніе своего бытія, свою субстанцію. Это понятіе о Богѣ, какъ единой субстанціи всего, логически вытекающее изъ самаго понятія Его абсолютности или подлинной божественности (такъ какъ еслибы безусловное основаніе чего бы то ни было находилось внѣ Бога, то оно ограничивало бы Его и тѣмъ упраздняло бы Его божество), — эта истина всеединой субстанціи, подъ разными именами исповѣдывавшаяся язычниками, подъ настоящимъ названіемъ Бога Вседержителя исповѣдуется и христіанами, въ согласіи съ евреями и мусульманами. Изъ этой основной и необходимой части нашего Символа вѣры Спиноза сдѣлалъ цѣлую философскую систему».

Было бы глубоко ошибочно заключать изъ этихъ словъ, что Соловьевъ дѣлаетъ шагъ въ сторону пантеизма [2]). Наоборотъ, онъ указываетъ, что пантеизмъ самого Спинозы произошелъ отъ того, что послѣдній принялъ часть истиннаго понятія о Богѣ за цѣлое. Онъ *остановился* на понятіи абсолютной субстанціи и попы-

---

[1]) Тамъ же, 13—14.

[2]) Заключеніе это было высказано г А. Никольскимъ въ интересныхъ статьяхъ о Соловьевѣ, напечатанныхъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“.

тался понять міръ явленій какъ совокупность ея модусовъ. Но этотъ взглядъ былъ устраненъ впослѣдствіи «критическимъ идеализмомъ, который показалъ, что между абсолютною сущностью (предполагая таковую) и міромъ явленій непремѣнно стоитъ субъектъ познанія, который уже по исключительно формальному характеру своихъ функцій не можетъ быть признанъ абсолютнымъ». Другой основной недостатокъ спинозизма Соловьевъ видитъ въ томъ, что онъ односторонне понялъ Бога какъ абсолютную субстанцію *только*. Кромѣ этого пребывающаго, статическаго начала, въ мірѣ есть начало динамическое, которое заставляетъ его развиваться и *совершаться*. Идея абсолютной субстанціи дѣйствительно связываетъ съ Божествомъ бытіе и сущность міра, но она не даетъ никакой основы для его *становленія*, не вводитъ *исторіи* міра и человѣчества въ какое-либо положительное соотношеніе съ Божествомъ. Въ противоположность Спинозѣ Соловьевъ утверждаетъ, что «Богъ не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики, Ему необходимо быть также Богомъ исторіи. Но въ системѣ Спинозы для Бога исторіи такъ же мало мѣста, какъ и въ системѣ элеатовъ» [1]).

Читатель помнитъ, что уже въ первый періодъ своего творчества Соловьевъ пытался отдѣлиться отъ пантеизма. На закатѣ своихъ дней онъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи. Мы уже видѣли, что то отрицаніе множественности субстанцій, которое составляетъ особенность послѣднихъ произведеній Соловьева, не только не приближаетъ его къ пантеизму, но, напротивъ, отдаляетъ его отъ послѣдняго. Тѣ многія монады, существованіе которыхъ Соловьевъ признавалъ въ своихъ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», были для него субстанціями въ качествѣ *божественныхъ силъ*, неотдѣлимыхъ отъ Всеединаго частей вѣчной божественной природы. Эти многія «реальныя единицы» были для него вѣчной объективаціей *единой* божественной сущности. Именно это понятіе монадъ — субстанцій давало возможность Соловьеву разсматривать все существующее, какъ явленіе вѣчной божественной природы или Софіи. Какъ ни парадоксальнымъ это можетъ показаться, пантеизмъ вторгался въ ученіе Соловьева черезъ его монадологію. Вотъ почему отрѣшеніе отъ *этой* монадологіи было дѣйствительнымъ

шагомъ впередъ на пути къ преодолѣнію пантеизма. Этотъ шагъ выражается въ упраздненіи субстанціальнаго отношенія между Божествомъ и индивидуальными существами, являющимися и дѣйствующими въ *здѣшнемъ* мірѣ. Теперь эти существа для Соловьева уже не суть явленія божественной сущности. Между нею и ими устанавливается отсутствовавшее раньше разстояніе.

Выше было достаточно сказано о томъ, какъ изображается въ гносеологіи Соловьева отношеніе между познающимъ субъектомъ и безусловною Истиною. Совершенно такъ же опредѣляется въ его метафизикѣ отношеніе между человѣческой личностью и Богомъ. Соловьевъ мыслитъ то и другое примѣнительно къ словамъ Евангелія, — *кто бережетъ душу свою, погубитъ ее, а кто теряетъ душу свою, спасетъ ее*. Въ связи съ этимъ онъ дѣлаетъ чрезвычайно важное различеніе между *душою* человѣка и ея умопостигаемымъ содержаніемъ или идеей. Онъ ясно говоритъ, что душа *свободна* по отношенію къ этому содержанію, т.-е. она можетъ или пріобрѣсти или утратить его. «То, что въ этомъ евангельскомъ изреченіи называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ *я* или нашей личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или *подставка* (ὑπόστασις) чего-то другого, высшаго. Отдаваясь этому другому, забывая о своемъ *я*, человѣкъ какъ-будто теряетъ себя, жертвуетъ собою, но на самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ себя въ своемъ истинномъ значеніи и назначеніи, наполняетъ свою личную жизнь испытаннымъ содержаніемъ, съ которымъ она нераздѣльно сливается, превращаетъ ее въ вѣчную жизнь. Напротивъ, обращая свои душевныя силы на самую свою *душу*, въ отдѣльности взятую, подставку жизни, принимая за содержаніе жизни и носителя за цѣль, то-есть отдаваясь эгоизму, человѣкъ губитъ свою душу, теряетъ свою настоящую личность, повергая ее въ пустоту или безсодержательность». Ипостась или подставку нашего бытія т.-е. личность въ собственномъ смыслѣ слова Соловьевъ прямо противополагаетъ *сущности*. По его словамъ — «эгоизмъ есть только мнимое самоутвержденіе человѣческой личности; дѣйствительно же она утверждаетъ себя только тогда, когда вольно и созна-

тельно отдается другому, высшему; эгоизмъ же на самомъ дѣлѣ есть отдѣленіе личности отъ ея жизненнаго содержанія, — отдѣленіе подставки, ὑποστασις бытія отъ сущности ( *οὐσία* ), разрывъ между существованіемъ и его цѣлью, между внѣшнимъ фактомъ и внутреннею цѣнностью, между тѣмъ, что живетъ и тѣмъ, ради чего стоитъ жить. Такое отдѣленіе обращеннаго на себя *я* отъ его жизненной сущности есть, безъ сомнѣнія, нравственная смерть и гибель души». Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная: *существенно* самостоятельною она дѣлается только въ другомъ, высшемъ, утверждая себя, какъ *подставку* Божества [1]).

## IX. Споръ Соловьева и Л. М. Лопатина о множественности субстанцій.

Теперь намъ становится яснымъ то, что въ приступѣ къ «Теоретической философіи» могло казаться загадочнымъ и непонятнымъ. Изображенное тамъ отношеніе познающаго субъекта къ Истинѣ получаетъ метафизическое освѣщеніе, какъ частное проявленіе общаго отношенія индивидуальнаго человѣческаго субъекта къ Абсолютному. Только въ связи съ вышеизложеннымъ ученіемъ о Богѣ выясняется метафизическое значеніе отрицанія множественности субстанцій у нашего философа. Оно обусловливается тѣмъ, что для Соловьева въ послѣдній періодъ его творчества *Богъ является единственной субстанціей въ подлинномъ значеніи этого слова.*

Съ этой точки зрѣнія нетрудно отвѣтить на упрекъ въ «феноменизмѣ», сдѣланный нѣкогда Л. М. Лопатинымъ Соловьеву по поводу первой главы «Теоретической философіи» [2]). Упрекъ этотъ основанъ на недоразумѣніи и врядъ ли былъ бы высказанъ, если бы Л. М. Лопатинъ разсмотрѣлъ гносеологію Соловьева въ связи съ тѣмъ метафизическимъ ученіемъ, которое было изложено послѣднимъ нѣсколько раньше, въ тѣхъ же «Вопросахъ

---

[1]) Тамъ же, 17—18.

[2]) Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія. (Вопросы философіи и психологіи), кн. 50, 1899 г., Ноябрь—Декабрь, стр. 875, 879.

философіи», въ статьяхъ «Понятіе о Богѣ» (1897 г.) и «Идея человѣчества у Августа Конта» (1898 г.). Изъ вышеизложеннаго ясно, что для Соловьева субъектъ нашего сознанія и психической жизни есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ феноменъ. Это — *ипостась* или *подставка* всѣхъ явленій нашей сознательной и душевной жизни, которой, слѣдовательно, принадлежитъ *сверхфеноменальное* значеніе. Подставка эта не есть феноменъ Божественной сущности уже потому, что она можетъ отдѣляться отъ этой сущности, утверждать себя противъ нея и обращаться на себя.

Возраженія Л. М. Лопатина предполагаютъ только два возможныхъ рѣшенія вопроса о нашемъ «я» или личности. Оно — или субстанція или явленіе. Между тѣмъ, Соловьевъ предлагаетъ *третье рѣшеніе*. Наша личность не есть ни субстанція, ни явленіе: она—*ипостась* или *подставка*. Спрашивается, что мы имѣемъ въ этомъ рѣшеніи? И прежде всего, чѣмъ отличается «ипостась» отъ «субстанціи»? Повидимому даже этимологически эти два слова чрезвычайно близки между собою: оба могутъ быть переведены какъ словомъ «подставка», такъ и словомъ «подлежащее». Зачѣмъ же Соловьеву понадобилось ихъ различеніе? Изъ вышеизложеннаго видно, что онъ хотѣлъ этимъ подчеркнуть контрастъ между *безусловной* самостоятельностью Абсолютнаго и *относительной* самостоятельностью нашей личности. Не забудемъ, что онъ признаетъ истину *спинозистическаго* понятія субстанціи; а это послѣднее по самому *существу* своему исключаетъ возможность *множества* субстанцій. Подъ «субстанціей» Спиноза разумѣетъ «то, что есть въ себѣ и понимается чрезъ себя, т.-е. то, чего понятіе не нуждается въ понятіи другой вещи» [1]). Соловьевъ отрицаетъ субстанціальность нашего я именно потому, что не находитъ въ немъ этихъ признаковъ: оно не есть «замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни», а потому не можетъ быть и понято изъ самого себя. Ясно, что съ этой точки зрѣнія понятіе субстанціи примѣнимо только къ Абсолютному, болѣе того — только къ первому Абсолютному: ибо все, что становится и совершенствуется, предполагаетъ Абсолют-

---

[1]) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei (Eth. Defin. 3).

ное какъ цѣль и предѣлъ совершенствованія и, слѣдовательно, не можетъ быть разсматриваемо какъ «замкнутый въ себѣ кругъ жизни». При такомъ опредѣленіи субстанціи, разумѣется, не можетъ быть рѣчи о субстанціяхъ сотворенныхъ. Этимъ объясняется, почему въ отношеніи къ человѣку, какъ и ко всѣмъ становящимся субъектамъ Соловьевъ употребляетъ выраженіе «упостась». Этимъ словомъ онъ хочетъ подчеркнуть *зависимость* этихъ субъектовъ отъ того, чему они должны служить упостасью или «подставкой», ихъ *относительную* самостоятельность въ противоположность *безусловной* самостоятельности Абсолютнаго.

Повидимому, Л. М. Лопатинъ, утверждавшій множественность субстанцій, понималъ ихъ не въ спинозистическомъ смыслѣ, а разумѣлъ подъ нимъ существа сотворенныя, вообще такъ или иначе *зависимыя* отъ Абсолютнаго. При этихъ условіяхъ можетъ возникнуть вопросъ, не основывается ли весь споръ на чисто-словесномъ различіи въ употребленіи философскихъ терминовъ? Чѣмъ отличаются ипостаси Соловьева отъ субстанцій Л. М. Лопатина? При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, мы найдемъ существенное различіе, которое достаточно оправдываетъ различіе въ выраженіяхъ. — Кромѣ философскихъ произведеній, оно выразилось въ стихотвореніи, обращенномъ къ Л. М. Лопатину, шуточномъ по формѣ, но, какъ это часто бывало у Соловьева, весьма серьезномъ по своему смыслу.

Невронъ финляндскій, страждущій *невритомъ*
Привѣтъ свой шлетъ московскому *неврону!*
Все бытіе земное—что *ни ври тамъ* —
Все въ рѣку брошено (въ рѣку временъ) не въ Рону!

Πάντα ῥεῖ

. . . . . .

И съ каждымъ годомъ, подбавляя ходу,
Рѣка временъ несется все быстрѣй
И, чуя издали и море и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй!
Но мнѣ грозитъ Левонъ неустрашимый
Субстанцій динамическихъ мѣшокъ
Свезти къ рѣкѣ и массою незримой
Вдругъ запрудить весь Гераклитовъ токъ.
Левонъ, Левонъ! Оставь свою затѣю,

И не шути съ водою и съ огнемъ.....
Субстанцій нѣтъ! Прогналъ ихъ Гегель въ шею;
Но и безъ нихъ мы славно заживемъ.[1])

Отличіе «ипостасей» Соловьева отъ «субстанцій» Л. М. Лопатина заключается именно въ томъ, что ими Гераклитова тока запрудить нельзя. Субстанція, хотя бы и не абсолютная, а сотворенная, есть во всякомъ случаѣ сверхвременное, вѣчное *бытіе*, обладающее неизмѣннымъ, постояннымъ содержаніемъ, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть унесено «рѣкой временъ». Становящимся «ипостасямъ», наоборотъ, недостаетъ какъ разъ этого признака постоянства и неизмѣнности законченнаго въ себѣ *бытія* сверхъ времени; ибо ихъ вѣчное содержаніе имъ не дано, а задано: отъ нихъ зависитъ или утвердиться въ томъ вѣчномъ содержаніи, особенномъ, индивидуальномъ и вмѣстѣ вселенскомъ, которое даетъ всѣмъ существамъ Всеединое, или же, наоборотъ, его утратить.

Словомъ «ипостась» Соловьевъ хотѣлъ выразить, что личность есть существо свободное *отъ* вѣчности и *для* вѣчности. *Сама въ себѣ* она есть ничто; но въ своемъ *назначеніи* она — безконечно содержательная и цѣнная *часть* Божественнаго Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначеніе — зависитъ отъ ея рѣшенія; но не исполнить его — значитъ погибнуть, т.-е. быть унесеннымъ «рѣкой временъ». Соловьевъ знаетъ только одну субстанцію — ту, надъ которой время *ни при какихъ условіяхъ не имѣетъ силы* — субстанцію Божественную; что же касается тѣхъ сознающихъ себя субъектовъ, которые принадлежатъ къ «бытію земному», то утвердиться въ вѣчномъ или избрать временное, зависитъ отъ ихъ свободы. Отъ нашего *я* зависитъ, стать или не стать въ Богѣ субстанціей — принять исходящій свыше даръ вѣчной жизни, или добровольно погрузиться въ то *ничто*, изъ котораго оно вызвано къ жизни. *Тамъ нѣтъ ничего субстанціальнаго.*

Нетрудно убѣдиться, что это новое пониманіе отношеній личности къ Абсолютному приближаетъ ученіе Соловьева къ традиціонному христіанскому воззрѣнію и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою крупный шагъ впередъ въ развитіи основныхъ

[1]) Письма, III, 213.

началъ собственнаго его ученія. Прежде всего оно представляетъ собою несравненно болѣе совершенное выраженіе истиннаго религіознаго настроенія; это настроеніе рѣшительно отказывается признавать что-либо цѣнное, существенное или субстанціальное во внѣбожественномъ, какъ такомъ. Оно не хочетъ имѣть *ничего своего внѣ Бога*. Отреченіе личности отъ собственной «субстанціи» съ точки зрѣнія послѣдовательной христіанской вѣры дѣйствительно представляется необходимымъ условіемъ спасенія и *ощущается* вѣрующими какъ таковое. *Богъ чувствуется какъ все:* вотъ основное переживаніе религіознаго опыта. Оно вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ основнымъ положеніемъ христіанскаго религіознаго умозрѣнія, которое утверждаетъ, что *Богъ есть все*. Это положеніе теперь доводится до конца Соловьевымъ.

Если Богъ есть все, то, стало быть, нѣтъ внѣбожественныхъ субстанцій. Разсматриваемый въ самомъ себѣ, внѣбожественный міръ *есть ничто*. Онъ *становится* чѣмъ-нибудь только въ томъ творческомъ fiat, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества, иначе говоря, все, что въ немъ есть субстанціальнаго. Такъ учитъ христіанство и такъ же въ послѣдніе свои годы училъ Соловьевъ. Раньше въ его ученіи былъ языческій элементъ, который находился въ полномъ противорѣчіи съ этимъ воззрѣніемъ, — его ученіе о множествѣ субстанцій — монадъ, составляющихъ предвѣчную сущность міра. Разъ эти субстанціи — идеи представляютъ собою вѣчную и необходимую объективацію Божественной Сущности, ея *природу*, о нихъ никакъ нельзя сказать, что онѣ—ничто. И, если нашъ становящійся міръ есть явленіе этихъ субстанцій, то ученіе о «сотвореніи изъ ничего» должно быть отброшено какъ религіозное и метафизическое заблужденіе. Вмѣсто того Соловьевъ разстался съ собственнымъ своимъ заблужденіемъ, которое стояло между нимъ и христіанствомъ. Въ полномъ согласіи съ христіанскимъ ученіемъ о сотвореніи изъ ничего, онъ призналъ, что личность, какъ существо сотворенное, есть *ничто*, актомъ творенія превращенное въ «нѣчто», призванное служить *подставкой* для Божества и отъ него получающее свою подлинную идею или качество. Необходимымъ логическимъ послѣдствіемъ такой точки зрѣнія было утвержденіе *всеобщаго теченія* всего здѣшняго, — того «Гераклитова тока»,

передъ которымъ ничто внѣбожественное не можетъ устоять. Въ этомъ утвержденіи нѣтъ ничего страннаго для того, кто вѣритъ въ конечный смыслъ мірового процесса, въ тотъ неподвижный океанъ, къ которому приводитъ «рѣка временъ».

Во всеобщемъ теченіи погибнетъ только та капля, которая сама не захочетъ найти себѣ мѣста въ океанѣ. Здѣсь Соловьевъ ополчается главнымъ образомъ противъ той спиритуалистической формы имманентизма, которая превращаетъ единичныя душевныя субстанціи въ какія-то промежуточныя станціи между изначальнымъ ничтожествомъ мірового процесса и абсолютнымъ совершенствомъ его конца. По Соловьеву *здѣсь*, на землѣ, нѣтъ вовсе тѣхъ станцій, на которыхъ мы могли бы остановиться и *отдохнуть* на пути къ вѣчному, ибо здѣсь нельзя положить предѣла всеобщему горѣнію и теченію.

Левонъ, Левонъ! оставь свою затѣю
И не шути съ водою и огнемъ.....

*Безсмертную* душу свою мы обрѣтемъ не въ бѣгѣ временъ, а въ завершающемъ его мірѣ загробномъ.

*Душа наша еще не утвердилась въ вѣчности* и можетъ въ ней утвердиться только съ собственнаго своего свободнаго согласія. Въ этомъ заключается та подлинно христіанская мысль новаго ученія Соловьева, посредствомъ которой онъ освобождается отъ оригенистскаго заблужденія своей молодости.

Признавая существованіе особой душевной субстанціи, лежащей въ основѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, Соловьевъ въ раннихъ своихъ произведеніяхъ выводилъ и необходимо вытекающее отсюда послѣдствіе. Мы уже видѣли, что онъ признавалъ предвѣчное существованіе души, иначе говоря, исповѣдывалъ то самое ученіе Оригена, которое, какъ извѣстно, было осуждено Церковью. Въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» онъ говоритъ буквально.—«Каждый изъ насъ, каждое человѣческое существо, существенно и дѣйствительно коренится и участвуетъ въ универсальномъ человѣкѣ». «Только при признаніи, что каждый дѣйствительный человѣкъ своею глубочайшею 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 абсолют-

номъ цѣломъ, только при этомъ признаніи, говорю я, можно разумно допустить двѣ великія истины, безусловно необходимыя не только для богословія, т.-е. для религіознаго знанія, но и для человѣческой жизни вообще, я разумѣю истины: человѣческой свободы и человѣческаго безсмертія». — «Какъ существо природное, какъ явленіе, человѣкъ существуетъ только между физическимъ рожденіемъ и физической смертью. Допустить, что онъ существуетъ послѣ физической смерти, можно лишь признавши, что онъ не есть только то существо, которое живетъ въ природномъ мірѣ, — только явленіе, — признавши, что онъ есть еще кромѣ этого вѣчная, умопостигаемая сущность. Но въ такомъ случаѣ логически необходимо признать, что онъ существуетъ не только послѣ смерти, но и до рожденія, потому что умопостигаемая сущность по понятію своему не подлежитъ формѣ нашего времени» [1]).

Теперь, въ произведеніяхъ послѣдняго періода Соловьева, мы находимъ новый ходъ мыслей, который долженъ привести къ діаметрально противоположнымъ послѣдствіямъ. Разъ необходимой предпосылкой вѣчнаго существованія души является ея субстанціальность, вмѣстѣ съ предпосылкой необходимо падаетъ и логическій изъ нея выводъ. Если личность сама въ себѣ есть ничто, то можетъ ли быть рѣчь о ея предвѣчномъ существованіи? Правда, Соловьевъ продолжаетъ думать, что истинное опредѣленіе личности выражается въ ея *вѣчной* идеѣ, которая должна составить ея особое индивидуальное качество; но существенное отличіе разсмотрѣнныхъ только что произведеній Соловьева отъ раннихъ заключается именно въ томъ, что въ первыхъ онъ ясно отличаетъ личность отъ ея идеи, вслѣдствіе чего вѣчное существованіе идеи еще не означаетъ для него вѣчнаго существованія личности. Напротивъ, всѣ его разсужденія о личности, какъ ипостаси, предполагаютъ, что идея для личности есть другое, для чего она можетъ служить или не служить носительницей, что соединеніе ея съ идеей или, напротивъ, отдѣленіе отъ идеи зависитъ отъ ея самоопредѣленія во времени. Всѣ эти разсужденія Соловьева о личности и о душѣ предполагаютъ, что увѣковѣченье личности въ вѣчной

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 116—117.

божественной идеѣ не есть фактъ, совершившійся въ предвѣчномъ прошедшемъ, а только чаяніе, *надежда*, долженствующая осуществиться въ загробномъ будущемъ.

Отказъ отъ прежней вѣры въ существованіе человѣка до рожденія нигдѣ не былъ категорически выраженъ Соловьевымъ, вслѣдствіе чего можетъ возникнуть вопросъ, отдавалъ ли онъ себѣ отчетъ въ этомъ необходимомъ послѣдствіи его новой точки зрѣнія, было ли оно ясно сознано имъ самимъ? Есть вѣскія основанія въ пользу утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. — Во-первыхъ, ученіе о предвѣчномъ существованіи душъ есть то самое воззрѣніе, которое Соловьевъ въ 1896 году высмѣиваетъ какъ «мѣшокъ динамическихъ субстанцій» Л. М. Лопатина. Содержаніе этого «мѣшка» не могло не быть ему извѣстнымъ. Весь смыслъ спора между обоими друзьями сводится къ тому, что для Л. М. Лопатина единичная субстанція души есть бытіе *сверхвременное* [1]), слѣдовательно, не возникшее во времени; между тѣмъ для Соловьева «въ рѣку временъ все брошено». Во-вторыхъ изъ собственной обмолвки Соловьева видно, что въ 1898 году онъ признаетъ «существеннымъ» *посмертное* существованіе человѣка въ отличіе отъ здѣшняго [2]). Это значитъ, что въ его глазахъ только въ *будущемъ вѣкѣ* человѣкъ *окончательно* утверждается въ своей вѣчной идеѣ — субстанціи. Здѣсь же на землѣ его существованіе въ зависимости отъ его самоопредѣленія можетъ стать или субстанціальнымъ или только внѣшнимъ, призрачнымъ, причемъ здѣшняя «субтанціальность»—во всякомъ случаѣ весьма несовершенна. Здѣсь Соловьевъ, какъ будто возвращается къ старинному воззрѣнію нѣмецкихъ мистиковъ. Францъ Баадеръ высказываетъ довольно близкій къ вышеизложенному взглядъ, когда онъ учитъ, что человѣкъ не имѣетъ своей независимой

---

[1]) См. его «Положительныя задачи философіи», ч. II, 307—309 (изд. 1-е), ср. «Реальное единство сознанія» (Вопросы философіи, кн. XLIX, 619).

[2]) Идея человѣчества у А. Конта, 243: «Значеніе существеннаго, посмертнаго бытія опредѣляется его тѣснѣйшимъ единствомъ съ самымъ существомъ человѣчества». Замѣтимъ, что совершенное единство отдѣльнаго человѣка съ человѣчествомъ по Соловьеву въ нашей земной дѣйствительности есть идеалъ, а не совершившійся фактъ.

субстанціи, а *субстанціируется* какъ членъ всечеловѣческаго, вселенскаго организма Христова, черезъ пріобщеніе къ Божественной жизни, при чемъ единственнымъ субстанціирующимъ началомъ (источникомъ, питающимъ сердца, наполняющимъ ихъ существеннымъ содержаніемъ) является всеобщая питательница — Божественная любовь. Истинная субстанція всякаго человѣческаго существа исходитъ изъ сердца богочеловѣческаго организма, т.-е. изъ самого Богочеловѣка, который поэтому и называетъ Себя хлѣбомъ живымъ, сходящимъ съ небесъ [1]). Субстанціація эта была бы, очевидно, невозможной, еслибы человѣческая личность была отъ вѣка законченный въ себѣ субстанціей. Въ томъ же смыслѣ должно быть понимаемо извѣстное изреченіе Парацельза, коего первымъ авторомъ ошибочно считается Фейербахъ — *человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ*» (Der Mensch ist, was er isst). Первоначальный мистическій смыслъ этого изреченія, въ отличіе отъ позднѣйшаго матеріалистическаго (фейербаховскаго), сводится къ тому, что субстанція сообщается человѣку чрезъ ту пищу, которой питается его сердце: онъ получаетъ свою пищу духовную какъ и тѣлесную или отъ Бога или отъ міра и въ зависимости отъ этого вростаетъ, субстанціируется въ Бога или въ міръ [2]); но во всякомъ случаѣ онъ не имѣетъ *собственной* своей отъ начала данной субстанціи.

Понятіе отъ вѣка данной субстанціи человѣческаго существа вообще находится въ полномъ противорѣчіи со сколько-нибудь послѣдовательнымъ христіанскимъ жизнепониманіемъ, ибо оно утверждаетъ безусловное совершенство человѣческой личности какъ фактъ совершившійся въ безконечномъ прошломъ. Тѣмъ самымъ вся религіозная и нравственная задача человѣка превращается въ ничто: вся жизнь во времени становится безсмыслицей. Ибо, если человѣкъ отъ вѣка предсуществовалъ какъ участникъ полноты и совершенства Божественной жизни, то вся его жизнь во времени представляетъ собою ослабленное, извращенное зломъ, а потому и ненужное повтореніе отъ вѣка бывшаго. Какъ спасеніе, такъ и гибель души должно оказаться съ этой точки зрѣнія чѣмъ-то кажущимся, мнимымъ. Если душа

---

[1]) См. статью – Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen Sinn unter sich Antropophagen. Fr. Baaders Werke, IV, 236—237.

[2]) Въ послѣднемъ случаѣ, разумѣется, субстанціація лишь мнимая, кажущаяся.

отъ вѣка соединена *неразрывными* узами съ Божествомъ, то паденіе ея есть одна пустая видимость; поэтому такой же ненужной видимостью является и ея спасеніе. —

На самомъ дѣлѣ, однако, христіанство покоится на предположеніи діаметрально противоположномъ, — что міровой процессъ есть процессъ осмысленный, въ которомъ создается нѣчто новое, небывалое, безконечно цѣнное и существенное. Но вѣдь это предположеніе означаетъ, что это существенное для міра — не данное, а только обѣтованное, искомое, и что ничто земное не имѣетъ *здѣсь* своей сущности.

Совершенно неумѣстный въ христіанскомъ мистическомъ жизнепониманіи, монадологическій плюрализмъ находитъ себѣ настоящее свое мѣсто въ томъ философскомъ имманентизмѣ, который полагаетъ, что человѣкъ уже въ здѣшнемъ своемъ существованіи обладаетъ бытіемъ существеннымъ или субстанціальнымъ. Въ этомъ отношеніи необычайно характерны и цѣнны замѣчанія Л. М. Лопатина объ отношеніи субстанціи къ ея явленіямъ. —

«Субстанція никогда не бываетъ *трансцендентна* своимъ явленіямъ и своей жизни, она неизбѣжно *имманентна* имъ. Субстанція и совокупность ея явленій не образуютъ двухъ отдѣльныхъ областей дѣйствительности, каждая изъ которыхъ обладаетъ своими особыми качествами, законами и процессами, — онѣ составляютъ совсѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Феноменальное и субстанціальное, временное и сверхвременное представляютъ неразрывныя стороны единаго процесса жизни, а не его какіе-то разрозненные, замкнутые въ себѣ и другъ съ другомъ не соприкасающіеся элементы Явленіе — это сама субстанція въ данный моментъ ея развитія и въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ, существамъ, ее ограничивающимъ» [1]). Въ этихъ словахъ старая соловьевская монадологія «Чтеній о богочеловѣчествѣ» находитъ себѣ яркое и блестящее опроверженіе. Тамъ мы дѣйствительно находимъ то полное раздвоеніе между субстанціей и явленіемъ, коего нелѣпость столь убѣдительно доказывается у Л. М. Лопатина. Самъ въ

---

[1]) Реальное единство сознанія (Вопросы философіи, 1899, кн. XLIX, 618).

себѣ міръ идей, сущностей, образуетъ всеединый и совершенный божественный организмъ, въ которомъ царитъ стройное единство и гармонія; съ другой стороны, въ своемъ здѣшнемъ *явленіи* тѣ же сущности представляютъ собою распавшуюся храмину, хаосъ разрозненныхъ существъ, бунтующихъ противъ единства цѣлаго и взаимно враждебныхъ. Какъ можетъ быть *явленіемъ* божественной идеи-сущности, по самому понятію своему святой и вѣчной, существо грѣховное, злое и смертное? Л. М. Лопатинъ совершенно правъ, сущность и ея явленіе составляютъ *«совсѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова»* Сущность, трансцендентная своимъ явленіемъ, есть въ самомъ дѣлѣ нелѣпость, которая должна быть отброшена. Но, если такъ, то остается признать одно изъ двухъ: или зло въ его двоякой формѣ — грѣха и смерти — составляетъ опредѣленіе самой сверхвременной субстанціи человѣка, ея *вѣчное* свойство, или же то доступное нашему наблюденію существо, которое мы называемъ личностью, *вовсе не есть субстанція*.

Разъ Соловьевъ ясно сознадъ эту дилемму, онъ необходимо долженъ былъ избрать второй ея терминъ. Онъ не могъ примириться съ увѣковѣченіемъ грѣха и смерти. И въ этомъ — *жизненный* смыслъ его убѣжденія, что личность наша — эгоистическая, порочная и грѣховная вовсе не есть субстанція. Признаніе субстанціальности личности для него тоже что «собираніе сокровищъ на землѣ» — утвержденіе *здѣшняго* человѣка какъ вѣчнаго. Наша субстанція есть наше *нетлѣнное сокровище:* поэтому мы должны искать ее на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ. Въ духѣ этого евангельскаго текста Соловьевъ понялъ отношеніе пребывающей сущности ко всеобщему гераклитову теченію всего мірского. Существенное, *субстанціальное* въ вещахъ и въ душахъ человѣческихъ есть ихъ *назначеніе*, вѣчный о нихъ *замыселъ* Божій: все же прочее, мірское, течетъ и движется, а потому можетъ стать добычею тлѣна и ржавчины. —

Но, можетъ быть, можно понимать самый замыселъ Божій о душѣ, какъ ея субстанцію. Такъ думалъ Соловьевъ раньше; но на закатѣ своихъ дней онъ склоняется къ заключенію, что до окончательнаго совершенія Божественнаго замысла это — для души человѣческой слишкомъ большая честь. Она должна *до*

*конца* исполнить волю Божію, *тогда только вѣчное слово— идея и замыселъ Божій о ней станетъ ея сущностью.* Субстанція и ея явленія составляютъ *совсѣмъ одну дѣйствительность:* поэтому для того, чтобы замыселъ Божій сталъ *сущностью* человѣка, требуется, чтобы человѣкъ въ самомъ явленіи своемъ сталъ адекватенъ этому замыслу. Если свята сущность, то и явленія ея не могутъ не быть всецѣло святы. Пока же человѣкъ представляетъ собою пестрое смѣшеніе добра и зла, замыселъ Божій можетъ въ немъ частично открываться и являться; но онъ еще не есть *его* сущность. И оттого-то здѣшнее человѣческое существованіе частью существенно, частью же — тлѣнно.

Замыселъ Божій о человѣкѣ и о мірѣ есть *конецъ* всего существующаго, притомъ, конецъ въ двоякомъ смыслѣ, — какъ *цѣль* мірового процесса и какъ завершеніе его во времени. Теоретическая философія Соловьева утверждаетъ, что этотъ конецъ— единственно существенное и цѣнное въ мірѣ; поэтому она можетъ быть охарактеризована, какъ *философія конца.* Ниже мы будемъ имѣть случай убѣдиться, что та же точка зрѣнія господствуетъ и въ «Трехъ разговорахъ». Не даромъ самъ авторъ характеризуетъ это произведеніе какъ общедоступное и наглядное изложеніе нѣкоторыхъ изъ тѣхъ рядовъ мысли, которые должны были быть обстоятельно разработаны и обоснованы въ «Теоретической философіи»[1]). Для насъ важно отмѣтить здѣсь, что *крушеніе теократіи* въ твореніяхъ Соловьева находится въ тѣсной связи съ тѣмъ рядомъ мыслей, который завершился *крушеніемъ душевныхъ субстанцій.* Тутъ мы имѣемъ — не внѣшнее совпаденіе, а глубокую внутреннюю органическую связь. При свѣтѣ философіи конца рушатся одна за другой всѣ земныя утопіи Соловьева, — утопія половой любви, утопія теократіи; теперь мы видимъ, что вмѣстѣ съ ними падаетъ въ прахъ и *утопія душевной субстанціи,* которая составляетъ метафизическую подкладку всѣхъ прочихъ утопій нашего мыслителя. Въ земномъ мірѣ, существенъ только его конецъ, который *въ полнотѣ своей* не вмѣщается въ его предѣлы. И оттого-то такъ неудачны попытки втиснуть эту субстанціальность въ

[1]) VIII, 453.

формы текучей, непрерывно сгорающей и гибнущей земной жизни: ничто не устоитъ противъ этого всеобщаго теченія, — ни «андрогинизмъ», ни теократія, ни душевная субстанція. Всѣ эти промежуточныя станціи, которыя отдѣляютъ міръ отъ его подлиннаго, существеннаго конца, суть мѣняющіяся формы одного и того же мірского обмана и миража. Вотъ почему ихъ исчезановеніе вызываетъ въ Соловьевѣ радостное чувство *освобожденія* отъ праха земного.

И чуя издали и море и свободу
Я говорю спокойно: панта рэй.

## X. Отношеніе новой точки зрѣнія Соловьева къ вопросу о свободѣ воли.

Переживанье или ощущеніе *свободы* тутъ — вовсе не случайный придатокъ къ метафизическому ученію: оно находится въ полномъ соотвѣтствіи съ его основными понятіями и даетъ ясное выраженіе ихъ существенному значенію. Отказъ отъ множественности субстанцій въ философіи Соловьева есть дѣйствительно утвержденіе *обоюдной свободы* Бога и человѣка, точнѣе говоря, Бога и міра, такъ какъ человѣкъ есть высшее завершеніе послѣдняго. И здѣсь опять-таки послѣднее превращеніе ученія нашего мыслителя совершается въ духѣ подлинно-христіанскаго, вселенскаго преданія.

Я уже говорилъ, что, доведенная до конца, метафизика «Чтеній о богочеловѣчествѣ» разрушаетъ эту свободу съ обоихъ концовъ: въ самомъ дѣлѣ, если сущность человѣка, какъ и всего сотвореннаго есть божественная идея, то Богъ не свободенъ отъ человѣка, потому что человѣкъ есть Его необходимое явленіе; также и человѣкъ не свободенъ отъ Бога, потому что божественная идея — часть всеединаго божественнаго организма, — есть его сущность.

Разъ утверждается такая отъ начала данная *природная* связь между Богомъ и человѣкомъ, все отношеніе между ними неизбѣжно мыслится въ той формѣ необходимости, которая исключаетъ свободу. — Ни божественная сущность не можетъ отрѣшиться отъ своего необходимаго явленія, ни тѣмъ болѣе явле-

ніе не можетъ стать въ какой-либо степени самостоятельнымъ по отношенію къ своей сущности.

Я уже имѣлъ случай говорить, что съ этимъ въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева связывается глубоко неудовлетворительная теодицея. Ибо, разъ Богъ въ своей природѣ не вполнѣ свободенъ отъ міра и человѣка, а человѣкъ — грѣховенъ, смертенъ и золъ, то отсюда слѣдуетъ одно изъ двухъ: или Богъ долженъ быть признанъ виновникомъ зла, или же, въ явномъ противорѣчіи съ совершенствомъ, абсолютностью Божества, возникновеніе зла должно оказаться катастрофою *внутри* самого божественнаго міра, т-е, иначе говоря, *разрушеніемъ* послѣдняго.

Если мы доведемъ до конца новыя метафизическія начала Соловьева, всѣ эти противорѣчія и нелѣпости разомъ отпадаютъ, благодаря признанію человѣческой личности за *ипостась, свободную отъ божественной субстанціи*. Все отношеніе Бога къ человѣку (а черезъ человѣка — и къ міру), можетъ мыслиться теперь, въ совершенномъ согласіи съ христіанствомъ какъ *обоюдно свободное*. Мірской потокъ явленій тѣмъ самымъ превращается въ нѣчто отдѣльное и всецѣло отличное отъ подлиннаго *Богоявленія;* сочетаніе Бога съ міромъ и съ человѣкомъ утверждается не какъ отъ начала данное, въ вѣчной божественной сущности, а какъ *должное,* къ чему и Богъ и человѣкъ приходятъ черезъ свободный богочеловѣческій подвигъ. Несовершенство и зло нашей жизни съ этой точки зрѣнія не затрогиваетъ Божества въ Его свободѣ и совершенствѣ, потому что несовершенство есть *состояніе другого,* свободнаго отъ Божества субъекта, еще не утвердившагося въ божественной сущности, а зло есть результатъ самоопредѣленія этого субъекта-«ипостаси», которая не хочетъ быть носительницей данной ей въ удѣлъ божественной идеи. Какъ божественная идея свободна отъ человѣческаго грѣха, такъ же и человѣческая личность свободна отъ совершенства божественной идеи.

Свобода этимъ утверждается не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ своемъ значеніи; она признается не только въ смыслѣ безусловной самостоятельности, взаимной *отдѣльности* Бога и человѣка, но и въ смыслѣ положительнаго ихъ *взаимодѣйствія* въ томъ творческомъ актѣ, кото-

рымъ совершается міръ. Съ одной стороны именно новое соловьевское рѣшеніе вопроса о субстанціи должно привести къ пониманію участія Божества въ міровомъ процессѣ, какъ творческаго акта, дѣйствительно создающаго нѣчто новое, отъ вѣка не бывшее; съ другой стороны оно же даетъ возможность понять роль человѣка, какъ *сотрудника* Божія, свободнаго участника въ этомъ творческомъ актѣ. То новое, небывалое, что впервые создается во времени, есть *свободная тварь*, тотъ міръ независимыхъ отъ Бога субъектовъ, для которыхъ божественныя идеи выражаютъ не ихъ сущность, а ихъ призваніе и назначеніе. Ново здѣсь то, что Богъ воспроизводитъ *въ свободѣ* тотъ міръ многообразныхъ силъ и качествъ, который представляется отъ вѣка созданнымъ въ Его природѣ, ново то, что другія свободныя существа свободно осуществляютъ *для себя* безусловное содержаніе, отъ вѣка существовавшее въ Богѣ. Ново то, что божественныя идеи, которыя отъ вѣка были *объективаціей* Божества, становятся опредѣленіемъ и сущностью свободныхъ, сознающихъ себя личностей, которыя пріобщаются къ божественной жизни. Новою является, разумѣется не божественная природа — недвижимая и неизмѣнная; ново *личное ея усвоеніе* человѣкомъ и всею тварью, обоженный человѣкъ и обоженная тварь. Иначе говоря, новымъ представляется соединеніе Божественнаго естества съ міромъ свободныхъ ипостасей — сотрудниковъ Божіихъ, новое, что составляетъ смыслъ всего совершающагося, есть *совершенное, свободное Богочеловѣчество*.

Если свобода есть существенное опредѣленіе *новой твари*, то очевидно, что *совершеніе* послѣдней невозможно безъ соучастія ея воли. Какъ разъ выясненное только-что понятіе личности-ипостаси даетъ возможность понять ея жизнь и задачу во времени, какъ свободный творческій актъ. Божественная идея, *порученная* человѣку, не есть для него фатумъ, потому что она не есть его сущность: она — даръ благодати, который онъ воленъ принять или отвергнуть. Человѣкъ призванъ быть творцомъ не только во внѣшней дѣйствительности; самое большое его дѣло — создавать свой собственный характеръ и обликъ. Это — *самоопредѣленіе*, въ самомъ дѣйствительномъ, *реальномъ* значеніи этого слова: ибо отъ человѣка зависитъ — стать выше

ангела или ниже звѣря, осуществить божественную идею или кощунственную на нее пародію. Его *призваніе* въ томъ, чтобы стать такимъ, какимъ его отъ вѣка хотѣлъ и возлюбилъ Богъ. Но это призваніе не можетъ быть осуществлено безъ его собственнаго творческаго акта: ибо Богъ хотѣлъ его не автоматомъ, а личностью и другомъ. Воля Божія о человѣкѣ для послѣдняго не есть необходимость; она не можетъ стать существеннымъ началомъ его жизни безъ того его согласія, которое выражается въ словахъ молитвы «да будетъ воля Твоя». Именно это было упущено изъ вида Соловьевымъ въ раннихъ его сочиненіяхъ, въ его ученіи о вѣчномъ предсуществованіи личности [1]); но это упущеніе можетъ быть исправлено благодаря понятію *личности ипостаси*, высказанному имъ въ концѣ девятидесятыхъ годовъ. Все содержаніе божественной природы должно быть вопроизведено въ свободѣ. Весь міръ идей долженъ олицетвориться въ свободныхъ носителяхъ; и въ этомъ соединеніи твари съ божественной сущностью — весь смыслъ и оправдаданіе процесса во времени.

Вообще новая точка зрѣнія Соловьева на субстанцію влечетъ за собою рядъ выводовъ, которые должны существенно измѣнить всю его религіозную метафизику. Для оцѣнки его дѣла, разумѣется, чрезвычайно важно знать, въ какой мѣрѣ

---

[1]) Ошибка эта нагляднѣе всего обнаруживается въ примѣчаніи Соловьева на стр. 116—117 «Ученія о богочеловѣчествѣ»: «Говоря о вѣчности каждой человѣческой особи въ указанномъ смыслѣ, мы по существу дѣла не утверждаемъ здѣсь чего-либо совершенно новаго, тѣмъ болѣе противорѣчащаго признаннымъ религіознымъ положеніямъ. Христіанскіе богословы и философы, разсуждавшіе о происхожденіи міра, всегда различали между конечнымъ явленіемъ міра въ пространствѣ и времени и вѣчнымъ существованіемъ идеи міра въ Божественной мысли, т.-е Логосѣ, *причемъ должно помнить, что въ Богѣ какъ вѣчной реальности, идея міра не можетъ быть представляема какъ нѣчто отвлеченное, а необходимо представляется какъ нѣчто реальное*» (курсивъ мой). Ошибка подчеркнутыхъ мною словъ заключается въ смѣшеніи двухъ родовъ реальностей. Конечно, въ качествѣ объективаціи *божественной* сущности идеи обладаютъ *предвѣчной* реальностью. Но стать реальностью *въ человѣкѣ* въ качествѣ опредѣленія его существа идея не можетъ безъ согласія и содѣйствія самого человѣка. Поэтому существенное соединеніе идеи съ личностью не есть нѣчто отъ вѣка данное. Идеи отъ вѣка предсуществуютъ, но не въ качествѣ личностей

необходимость этихъ выводовъ была сознана имъ самимъ. Къ сожалѣнію въ этомъ направленіи имъ было сдѣлано всего лишь нѣсколько первоначальныхъ шаговъ. Въ общемъ, въ рѣшеніи вопроса объ обоюдной свободѣ Бога и твари онъ остался на полдорогѣ.

Мы уже знаемъ, что вопросу о свободѣ воли онъ предполагалъ посвятить «значительную часть своей теоретической философіи», причемъ этотъ вопросъ долженъ былъ связаться тамъ въ одно неразрывное цѣлое съ вопросомъ о сущности и происхожденіи зла [1]). Изъ «Трехъ разговоровъ» мы узнаемъ, что тотъ же вопросъ о злѣ, неотвязно мучившій Соловьева, долженъ былъ стать центральнымъ въ его «теоретической философіи»; напечатанныя главы послѣдней, рѣшительно отрицающія множественность субстанцій, разсматриваются авторомъ, какъ приступъ къ его рѣшенію [2]).

Въ «Трехъ разговорахъ» даются нѣкоторыя существенныя черты этого рѣшенія. — Зло въ глазахъ автора, не есть только естественный недостатокъ, несовершенство, само собой исчезающее съ ростомъ добра, а дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія [3]).

Тутъ уже мы имѣемъ нѣкоторый намекъ на тѣ мысли о своводѣ воли, которыя Соловьевъ предполагалъ высказать въ «Теоретической философіи». Въ качествѣ источника зла здѣсь, очевидно, предполагается воля, *свободная* отъ Бога и обладающая реальной силой.

О *возможности* такой свободы воли ко злу ясно говорится уже въ «Оправданіи Добра». Соловьевъ здѣсь отказывается отъ опредѣленнаго отвѣта на *общій* вопросъ о свободѣ воли, ссылаясь на принадлежность его къ метафизикѣ, а не къ этикѣ. Но рядомъ съ этимъ, онъ считаетъ вполнѣ «*возможнымъ*», что воля, избирающая зло вмѣсто добра, дѣйствительно является собственною и окончательною причиною своего самоопредѣленія. Избраніе

---

[1]) Оправданіе Добра, VII, 42.
[2]) VIII, 453.
[3]) Тамъ же.

зла той или другой волей доказываетъ невоспріимчивость ея къ Добру. По Соловьеву — такая невоспріимчивость къ совершенно познанному добру будетъ чѣмъ-то безусловно ирраціональнымъ, и только такой ирраціональный актъ удовлетворяетъ точному понятію безусловной свободы воли или произвола» [1]). Все то что говорится въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» о способности нашей «ипостаси» — личности — обращаться на себя и отдѣляться отъ своей жизненной сущности [2]), доказываетъ, что вопросъ о свободѣ воли *ко злу* былъ и въ самомъ дѣлѣ разрѣшенъ Соловьевымъ въ такомъ смыслѣ.

Къ сожалѣнію, однако, этотъ отвѣтъ на вопросъ о свободѣ избирать зло еще не есть полное рѣшеніе вопроса о свободѣ воли.

Къ тому же есть основаніе думать, что рѣшеніе, намѣченное Соловьевымъ было едва ли во всемъ послѣдовательнымъ. Изъ приведенной главы «Оправданія Добра» видно, что признаніе свободы *злой* воли, какъ-то странно и непонятно, уживалось въ сознаніи философа съ рѣшительнымъ отрицаніемъ свободы воли, направленной къ добру. Мы уже видѣли, что, подъ видомъ устраненія вопроса о свободѣ воли, въ названномъ трудѣ имѣется частичное его рѣшеніе, которое, вопреки увѣреніямъ въ противномъ, имѣетъ характеръ метафизическій. Я говорю объ утвержденіи Соловьева, что въ нравственныхъ нашихъ дѣйствіяхъ воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть Добро или Богъ [3]). Спрашивается, какъ относится это ученіе «Оправданія Добра» къ той метафизической точкѣ зрѣнія, которая развивается въ «Теоретической философіи» и другихъ соловьевскихъ произведеніяхъ конца девятидесятыхъ годовъ?

Прежде всего несомнѣнно, что Соловьевъ не замѣчалъ здѣсь какого-либо противорѣчія, такъ какъ относящіяся сюда страницы «Оправданія Добра» были имъ въ 1898 году пять разъ просмотрѣны, и несмотря на это перепечатаны во второмъ изданіи [4]). Но съ другой стороны столь же несомнѣнно, что противорѣчіе существуетъ. О свободѣ воли—избирать зло—можно говорить

---

[1]) VII, 42
[2]) VIII, 17.
[3]) См. выше 57–58
[4]) VII, 4.

только въ томъ предположеніи, что она въ одинаковой мѣрѣ свободна избрать противоположное направленіе, т.-е. добро. Если въ добрыхъ нашихъ дѣйствіяхъ воля — «только опредѣляемое, а не опредѣляющее», то, стало быть, ей недостаетъ той самой способности выбора, которую Соловьевъ утверждаетъ, говоря о свободѣ ко злу. Эта послѣдняя непремѣнно предполагаетъ *формальную способность самоопредѣленія* [1]). Разъ мы признаемъ эту способность, мы неизбѣжно вынуждены будемъ допустить, что не только въ злыхъ, но и въ добрыхъ дѣйствіяхъ, воля наша опредѣляется не однимъ избраннымъ ею содержаніемъ, но и сама собою, какъ начало свободно *содѣйствующее* Добру.

Разумѣется, противорѣчіе могло произойти тутъ и оттого, что Соловьевъ не успѣлъ продумать всѣхъ послѣдствій своего новаго метафизическаго ученія. Какъ разъ послѣдніе три года жизни философа были эпохой наиболѣе быстраго и наиболѣе глубокаго измѣненія въ его воззрѣніяхъ. Между появленіемъ второго изданія «Оправданія Добра», и напечатаніемъ «Трехъ разговоровъ» прошелъ всего только одинъ годъ, а между тѣмъ, *по существу* высказанныхъ воззрѣній между обоими произведеніями есть огромное разстояніе. Не оказалось ли бы между ними такое же глубокое различіе и въ рѣшеніи вопроса о свободѣ воли, еслибы смерть не помѣшала Соловьеву изложить до конца его новый ходъ мыслей? Къ сожалѣнію, на основаніи имѣющихся у насъ данныхъ, положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ представляется мало вѣроятнымъ. Въ самой соловьевской метафизикѣ послѣдняго періода есть черта, которая сближаетъ ее съ упомянутымъ только что ходомъ мыслей «Оправданія Добра», а потому служитъ источникомъ противорѣчія. Здѣсь есть глубокое внутреннее препятствіе, благодаря которому философу не дается въ руки то самое ученіе о сво-

---

[1]) Противорѣчіе это было отмѣчено уже Чичеринымъ (см. его сборникъ «Вопросы философіи», 229). По словамъ Чичерина, признаваемая Соловьевымъ свобода избирать зло доказываетъ противное его-же ученію объ отсутствіи свободы къ добру: «если я свободенъ уклоняться отъ закона, то я свободенъ и его исполнять Тутъ является противорѣчіе въ самыхъ мысляхъ автора» Въ своемъ отвѣтѣ Соловьевъ оставляетъ это заключеніе безъ возраженій

бодѣ воли, которое логически вытекаетъ изъ его собственныхъ посылокъ. Препятствіе это какъ нельзя болѣе ясно выражается въ его новомъ ученіи о «Софіи».

## XI. Софія—Премудрость Божія и единство рода человѣческаго.

Какъ разъ за два года до кончины, Соловьевъ далъ замѣчательно яркое изображеніе своего пониманія «Софіи», въ докладѣ «Идея человѣчества у Августа Конта», прочитанномъ на торжественномъ собраніи петербургскаго философскаго общества по случаю столѣтней годовщины Конта [1]). Самая постановка задачи вынудила докладчика выяснить отношеніе человѣка и человѣчества, какъ то и другое понимается французскимъ философомъ, къ собственной своей идеѣ истиннаго, вѣчнаго человѣчества или «Софіи». Отсюда — необычайно оригинальная форма доклада; въ немъ ученіе о «Софіи» излагается частью въ терминахъ «религіи человѣчества» Огюста Конта, частью въ видѣ комментарія къ ней.

Оцѣнивая ученіе Огюста Конта о человѣчествѣ, Соловьевъ сопоставляетъ его съ идеями французской революціи, противъ которыхъ Контъ, какъ извѣстно, возставалъ. Привлекательная сторона французской революціи заключалась въ утвержденіи *правъ человѣка*, — въ признаніи человѣка носителемъ безусловнаго достоинства. Но поколѣніе, создавшее революцію, смутно чувствовало *недостаточность* единичнаго человѣка и необходимость восполнить его чѣмъ-либо высшимъ, что сообщаетъ ему безусловную цѣнность Съ точки зрѣнія французской революціи «настоящимъ, полнымъ человѣкомъ лицо становится только какъ гражданинъ своего государства». По Соловьеву, «Конту прежде всего принадлежитъ заслуга и слава, что онъ не удовлетворился этимъ столь яснымъ и благовиднымъ рѣшеніемъ». «Онъ понялъ, — одинъ изъ первыхъ и одинъ изъ немногихъ, — что нація въ своей наличной эмпирической дѣйствительности есть нѣчто само по себѣ условное, что она, хотя всегда могущественнѣе и физически долговѣчнѣе отдѣльнаго лица, но далеко не всегда

[1]) VIII, 225—245.

достойнѣе его по внутреннему существу, въ смыслѣ духовномъ». Такъ, напримѣръ, Сократъ былъ безконечно ближе къ высшему человѣческому достоинству, чѣмъ убившее его аѳинское гражданство, хотя въ своей отдѣльности и не былъ совершеннымъ человѣкомъ и нуждался въ восполненіи другимъ, высшимъ. Кантъ, и въ этомъ, по Соловьеву, его высшая заслуга, «яснѣе, рѣшительнѣе и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ указалъ это другое, — собирательное цѣлое, по внутреннему существу, а не внѣшнимъ только образомъ превосходящее каждаго единичнаго человѣка, дѣйствительно его восполняющее какъ идеально, такъ и совершенно реально, — указалъ на *человѣчество*, какъ на живое положительное единство, насъ обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, — le Grand Etre».

Новизну и интересъ ученія Конта Соловьевъ видитъ въ томъ, что для перваго идея человѣчества не есть ни отвлеченное понятіе, ни эмпирическая совокупность человѣческихъ единицъ, а *живое дѣйствительное существо*. Высшая цѣнность Контова ученія съ этой точки зрѣнія заключается именно въ томъ, что для большинства позитивистовъ является результатомъ какого-то непонятнаго умопомраченія великаго мыслителя. Съ геніальной смѣлостью Контъ «утверждаетъ, что единичный человѣкъ самъ по себѣ или въ отдѣльности взятый есть лишь абстракція, что такого человѣка въ дѣйствительности не бываетъ и быть не можетъ».

Соловьевъ съ этимъ соглашается и пытается обосновать мысль Конта въ пространномъ разсужденіи, въ основѣ котораго лежитъ сравненіе, взятое изъ геометріи.

Никто не отрицаетъ дѣйствительности элементарныхъ терминовъ геометріи — точки, линіи, плоскости и геометрическаго тѣла; но *дѣйствительностью* эти геометрическія стихіи обладаютъ лишь въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и тѣламъ физическимъ. Геометрическая точка не существуетъ внѣ линіи, и, будучи взята отдѣльно отъ линіи, превращается въ ноль пространства. Линіи дѣйствительно существуютъ, лишь какъ предѣлы поверхностей, а поверхности — «лишь какъ предѣлы (геометрическихъ) тѣлъ или трехмѣрныхъ построеній, которыя въ свою очередь дѣйствительно существуютъ лишь какъ ограниченія тѣлъ физическихъ, опредѣляемыхъ, но

не исчерпываемыхъ геометрическими элементами. Наивное воззрѣніе предполагаетъ, что линіи слагаются изъ точекъ, плоскости изъ линій, а геометрическія тѣла — изъ плоскостей. Въ дѣйствительности происходитъ какъ разъ обратное. — Мнимо *сложное*, т.-е. въ самомъ дѣлѣ относительно *цѣлое* — первѣе, самостоятельнѣе, реальнѣе своихъ мнимопростыхъ, а въ дѣйствительности лишь частичныхъ, дробныхъ элементовъ - продуктовъ своего разложенія. *Цѣлое первѣе своихъ частей и предполагается ими.* Эта великая истина, очевидная въ геометріи, сохраняетъ всю свою силу и въ соціологіи. *Соотвѣтствіе здѣсь полное* (курсивъ мой) Соціологическая точка — единичное лицо, линія — семейство, площадь — народъ, трехмѣрная фигура, или геометрическое тѣло — раса, но вполнѣ дѣйствительное, физическое тѣло — только человѣчество Нельзя отрицать дѣйствительность составныхъ частей, но лишь въ связи ихъ съ цѣлымъ, отдѣльно взятыя онѣ лишь абстракціи».

Въ исторіи отдѣльныя человѣческія единицы сближаются между собою, образуя единицы высшаго порядка; но этимъ своимъ сближеніемъ онѣ не создаютъ человѣчество уже потому, что самое сближеніе происходитъ на почвѣ чего-то общаго имъ, человѣческаго и, слѣдовательно предполагаетъ человѣчество какъ что-то предсуществующее. «Если всемірная исторія есть послѣдовательное и систематическое собираніе частныхъ элементовъ, слагающихся вмѣстѣ въ крайнюю реальность цѣлаго человѣчества, то для этого само человѣчество должно было предварительно разложиться на ограниченныя группы, не доходя, впрочемъ, до крайняго предѣла. Контъ, какъ основатель соціологіи, не упускаетъ замѣтить, что человѣчество разлагается сначала на общины, потомъ на семьи, *но никогда на отдѣльныя лица*». Соловьевъ признаетъ *глубоко вѣрнымъ* замѣчаніе Конта, что софизмы исключительнаго идеализма, направленные противъ реальнаго единства человѣчества, разрушаютъ сами себя: «самый языкъ, на которомъ они высказываются, обличилъ бы ихъ нелѣпость, такъ какъ онъ есть нѣчто сверхъ-индивидуальное, равно какъ Семья и Отечество, которыхъ эти отсталые или безпринципные софисты также не посмѣютъ отрицать. Эти три основныя образованія — языкъ, отечество, семья — несомнѣнно суть частныя проявленія человѣчества, а не индивидуальнаго человѣка, который, напротивъ,

самъ отъ нихъ вполнѣ зависитъ, какъ отъ реальныхъ условій своего *человѣческаго* существованія». Самое цѣнное для Соловьева въ ученіи Конта — то, что оно не только увѣрено въ дѣйствительномъ существованіи единаго человѣчества, но видитъ въ немъ существованіе *по преимуществу* (supreme existence) и Великое Существо (Grand Etre), которое совмѣщаетъ въ себѣ (не въ смыслѣ суммы, а въ смыслѣ дѣйствительной цѣлости или живого единства) всѣ существа, свободно содѣйствующія совершенствованію всемірнаго порядка. Контъ утверждаетъ человѣчество, какъ единое нераздѣльное, женственное существо—*мать всѣхъ людей*. По Конту «объективно Великое Существо есть такое же внѣшнее каждому изъ насъ, какъ и другія реальныя существованія, тогда какъ субъективно мы составляемъ его часть, по крайней мѣрѣ, въ упованіи» — «Ясно», заключаетъ Соловьевъ, «что рѣчь идетъ не о понятіи, а о существѣ, — совершенно дѣйствительномъ, и если не совсѣмъ личномъ, въ смыслѣ эмпирической человѣческой особи, то еще менѣе безличномъ. Чтобы сказать однимъ словомъ, это существо — *сверхличное*, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принципъ, а *Принципіальное Лицо* или *Лицо-Принципъ*, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея».

Соловьевъ цѣликомъ усвояетъ всю эту концепцію, подводя подъ нее недостающій ей у основателя «позитивной философіи» метафизическій фундаментъ. Онъ указываетъ на близость этого культа «Великаго Существа» со средневѣковымъ культомъ Мадонны и на еще большее его сродство съ идеей «Софіи-Премудрости Божіей», какъ она изображалась въ древне-русской религіозной живописи. Въ Новгородѣ Контъ могъ бы найти «изображеніе своего Grand Etre, болѣе точное и болѣе полное, чѣмъ всѣ тѣ, которыя ему приходилось видать на Западѣ». «Посреди главнаго образа въ старомъ новгородскомъ соборѣ (временъ Ярослава Мудраго) мы видимъ своеобразную женскую фигуру въ царскомъ одѣяніи, сидящую на престолѣ. По обѣ стороны отъ нея, лицомъ къ ней и въ склоненномъ положеніи, справа Богородица византійскаго типа, слѣва — св. Іоаннъ Креститель; надъ сидящей на престолѣ поднимается Христосъ съ воздѣтыми руками, а надъ нимъ виденъ небесный міръ въ лицѣ нѣсколькихъ ангеловъ, окружающихъ Слово Божіе, предста-

вленное подъ видомъ Евангелія». Образъ называется образомъ Софіи Премудрости Божіей. Смыслъ его по Соловьеву заключается въ слѣдующемъ. —

— Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человѣкомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завѣта, и отъ родоначальницы Новаго, — кто же оно, какъ не само истинное, чистое и полное человѣчество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ — полный смыслъ Великаго Существа, на половину почувствованный и сознанный Контомъ, въ цѣлости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ» [1]).

Въ этой концепціи «Софіи», какъ вѣчнаго человѣчества и заключается основное препятствіе къ углубленному пониманію свободы, не только человѣческой, но и богочеловѣческой. Именно благодаря этому построенію свобода является «Теоретической философіи» послѣдняго періода Соловьева въ видѣ недоразвившагося зародыша.

Читатель съ перваго же взгляда поражается совершенно очевиднымъ противорѣчіемъ между характеристикой *личности—ипостаси*, которая дается въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» и схемой «личностью точки», о которой разсуждаетъ «Идея человѣчества». Очевидно, что субъектъ — носитель идеи, который можетъ отдѣляться отъ своего жизненнаго содержанія и утверждаться противъ него, *обращаясь на себя*, не имѣетъ ровно ничего общаго съ геометрической точкой, которая ни «обратиться на себя», ни отдѣлиться отъ линіи или геометрической фигуры не можетъ. Сравненіе человѣка съ *точкою* совершенно уничтожаетъ ту свободу самоопредѣленія, которая утверждается въ понятіи «ипостаси», а между тѣмъ, Соловьевъ настаиваетъ на полной точности сравненія. Личность, которая можетъ выдѣляться изъ состава цѣлаго, бунтовать противъ него, замыкаться въ своемъ эгоизмѣ, разумѣется, благодаря всѣмъ этимъ дѣйствіямъ, утра-

[1]) Идея человѣчества у А Конта, VIII, 229—241.

чиваетъ свое содержаніе; но вѣдь это не значитъ, чтобы она тѣмъ самымъ превращалась въ абстракцію. наоборотъ, именно этой способностью *самоутвержденія* она радикально отличается и отъ точки и отъ абстракцій. Геометрическое построеніе соціологіи у Соловьева, очевидно, представляетъ собою остатокъ спинозизма въ *дурномъ* смыслѣ этого слова.

Противорѣчіе произошло здѣсь оттого, что новое понятіе «ипостаси» не было продумано Соловьевымъ до конца· поэтому оно столкнулось со старой его концепціей «Софіи какъ души міра». Отвергнувъ «мѣшокъ динамическихъ субстанцій» Л. М. Лопатина, онъ совершенно непослѣдовательно вынулъ изъ мѣшка и сохранилъ одну субстанцію, съ которой онъ не могъ разстаться. Отрицая субстанціальность человѣческихъ душъ, онъ мыслитъ совершенно субстанціально единое вѣчное человѣчество, — *душу міра*. Достаточно этой одной субстанціи, чтобы превратить личность въ геометрическую точку и свести на нѣтъ всю ту метафизическую ея свободу, которая мелькнула было въ понятіи «ипостаси».

Роковою ошибкой всего вышеизложеннаго построенія является все тоже отождествленіе «Софіи» съ «душою міра», которое я уже отмѣтилъ, какъ главный недостатокъ первоначальной концепціи молодыхъ лѣтъ Соловьева. Въ статьѣ о Контѣ есть все то же заблужденіе. Понятіе «Софіи», «вѣчно соединенной и во временномъ процессѣ соединяющейся съ Богомъ»—находится въ очевидномъ противорѣчіи съ *совершенствомъ* Божественной мудрости. Если «Софія» есть вѣчная объективація, *полнота* божественнаго бытія, то нелѣпо изображать ее какъ существо совершенствующееся, ибо это, очевидно, предполагаетъ, что самъ Богъ получаетъ во времени приростъ въ мудрости. Съ другой стороны и душа міра теряетъ въ этомъ отождествленіи все то существенное и цѣнное, что есть въ ея понятіи. Она перестаетъ быть *другимъ* по отношенію къ Божественному міру, сливается съ Божественной сущностью, и въ ней окончательно утрачиваетъ свободу. «Сущее становящееся», — понятіе, введенное Соловьевымъ для объясненія зла и несовершенства міра, тѣмъ самымъ перестаетъ служить этой цѣли: ибо, если душа міра—тождественна со становящейся во времени Мудростью Божіей, то не-

совершенство и зло или остаются непонятными или же получаютъ объясненіе кощунственное, какъ результаты грѣхопаденія самой Божественной Премудрости. Не меньшей нелѣпостью, было бы, разумѣется, предположеніе, что грѣхопаденіе совершилось въ *явленіи* Софіи, которая при этомъ остается тѣмъ не менѣе святою въ своемъ упостигаемомъ характерѣ: этимъ утверждалось бы такое раздвоеніе между субстанціей и явленіями, при которомъ разрывается всякая связь между обоими терминами, такъ что явленіе перестаетъ быть явленіемъ своей субстанціи. Назначеніе понятія міровой души въ ученіи Соловьева заключается въ томъ, чтобы объяснять *генезисъ* міра, *процессъ* его развитія; но изображать міровую душу какъ отъ вѣка данную субстанцію — значитъ превращать весь этотъ генезисъ въ пустой и безсмысленный призракъ. Если душа міра отъ вѣка соединена съ Богомъ, то зачѣмъ ей соединяться съ Нимъ во времени? Вѣдь это соединеніе, какъ необходимое проявленіе ея сверхвременной сущности, должно совершиться съ необходимостью, исключающей свободу. Слѣдовательно, ему недостаетъ того самаго элемента, который сообщаетъ процессу во времени его цѣнность.

Тѣмъ самымъ упраздняется и свобода индивидуальныхъ душъ. Если нѣтъ свободы въ міровой душѣ, то, стало быть, ея нѣтъ и во всемъ міровомъ цѣломъ, а потому не можетъ быть и въ частяхъ этого цѣлаго. Признаніе личности за «абстракцію» или «соціологическую точку» есть совершенно необходимый результатъ той концепціи міровой души, которую мы находимъ въ статьѣ о Контѣ. Мы уже видѣли, что здѣсь міровая душа отождествляется съ единымъ, вѣчнымъ человѣчествомъ; мы уже знаемъ, что это вѣчное человѣчество для Соловьева — не отвлеченное понятіе, а реальное и великое Существо, въ которомъ отъ вѣка органически и существенно объединены всѣ индивидуальныя человѣческія существа, родившіяся, не родившіяся и имѣющія родиться на свѣтъ Божій. Пока субстанціальное единство всего мыслится какъ фактъ трансцендентной, запредѣльной намъ дѣйствительности, какъ организмъ вѣчныхъ идей въ Богѣ, здѣсь на землѣ еще не осуществившійся въ полнотѣ своей, этимъ нисколько не нарушается свобода существа, дѣйствующаго во времени: ибо отношеніе этого существа къ идеямъ-сущностямъ мо-

жетъ мыслиться въ порядкѣ долженствованія, какъ *задача* для него. Его идея можетъ быть для него обителью въ домѣ Отчемъ, въ которую онъ *призванъ*, но не вынужденъ вселиться или *талантомъ*, даннымъ отъ Бога, который онъ можетъ или возростить въ себѣ или же закопать въ землю. Иное дѣло, когда организмъ идей — «Софія» отождествляется съ міровой душой, т.-е. съ сущностью *здѣшняго* міра. При такомъ пониманіи субстанціальное единство всѣхъ существъ дано уже *здѣсь*, какъ непреложный фактъ нашей дѣйствительности. Хочетъ или не хочетъ этого человѣкъ, онъ *не можетъ* обладать реальностью внѣ «Великаго Существа», т.-е. «Софіи»; въ своей отдѣльности отъ нея онъ есть только призракъ, абстракція. Духовная связь, которая *должна* съ согласія людей и въ результатѣ ихъ подвига объединить ихъ съ «Софіей» тутъ просто на просто *смѣшивается* съ той кровной связью естественнаго родства, которая соединяетъ индивида съ родомъ. При такомъ смѣшеніи двухъ порядковъ бытія свобода неминуемо обращается въ ничто. Если «Софія» есть то же, что развивающійся во времени родъ человѣческій, то я связанъ съ ней естественными, кровными узами; и отрѣшиться отъ нея — такъ же мало въ моей власти, какъ не быть сыномъ моихъ родителей. Душа міра есть наша общая *природа*. Какъ же могу я отдѣлиться отъ моей природы? Не значитъ ли это то же, что перестать быть самимъ собою? Если же эта наша природа совпадаетъ съ «Софіею», то тѣмъ самымъ превращается въ ничто свобода. Всякія попытки личности отдѣлиться отъ своего жизненнаго содержанія не только противоестественны, но и невозможны. Если такъ, то въ чемъ же смыслъ полемики Соловьева противъ «динамическихъ субстанцій»? Развѣ не очевидно, что въ единой субстанціи міровой души содержится весь полный ихъ мѣшокъ, съ тѣмъ единственнымъ отличіемъ отъ Л. М. Лопатина, что въ «Великомъ Существѣ» Соловьева онѣ крѣпко связаны вмѣстѣ!

Есть только одинъ способъ — избѣжать этихъ разрушительныхъ для свободы выводовъ, — *довести до конца* тотъ рядъ мыслей, который заключается въ отрицаніи динамическихъ субстанцій и въ утвержденіи личности — ипостаси. Нужно признать, что міровая душа совершенно такъ же, какъ и душа индивидуальная, сама въ себѣ не есть субстанція, а только подставка

и носительница субстанціи, могущая или соединиться съ божественнымъ содержаніемъ или отдѣлиться отъ него, иначе говоря, что существенная связь между этимъ міромъ и божественной Софіей не дана изначала въ его природѣ, а осуществляется въ свободѣ; т.-е. черезъ самоопредѣленіе съ обѣихъ сторонъ. Только такое пониманіе взаимныхъ отношеній двухъ міровъ соотвѣтствуетъ тому религіозному опыту, который составляетъ душу христіанства и нашелъ себѣ выраженіе въ объективномъ откровеніи. Не одна только индивидуальная душа человѣческая,—весь нашъ становящійся міръ переживается христіанскимъ религіознымъ сознаніемъ какъ *ничто само въ себѣ*, какъ существованіе въ исключительномъ своемъ самоутвержденіи пустое, отданное во власть суеты. Какъ спасается міръ отъ этой суеты? Не одностороннимъ дѣйствіемъ Божественной мудрости, а свободнымъ взаимодѣйствіемъ двухъ естествъ и двухъ воль,— движеніемъ двухъ міровъ навстрѣчу другъ другу — снисхожденіемъ Божества и восхожденіемъ человѣчества.

Чтобы совершилась центральная тайна мірового процесса, чтобы Богъ и міръ сочетались воедино въ Богочеловѣкѣ, недостаточно ни одного творческаго «да будетъ», исходящаго свыше, ни одного естественнаго стихійнаго процесса развитія міра. Нужно еще *свободное* согласіе человѣка, свободное самоопредѣленіе міра чрезъ него. Безъ этого самоопредѣленія вѣчное Слово не хочетъ и не можетъ стать плотью на землѣ. Не *хочетъ* потому, что такое внѣшнее насильственное соединеніе упраздняло бы самостоятельность міра и человѣка; *не можетъ*, конечно, не вслѣдствіе отсутствія могущества, а потому что Божественной природѣ сообразно не смѣшеніе двухъ естествъ, упраздняющее ихъ раздѣльность, а только такое нерасліянное ихъ единство, при которомъ то и другое сохраняетъ свою свободу.

Именно такое взаимоотношеніе Бога и міра изобразилось въ евангельскомъ разсказѣ о Рождествѣ Христовѣ. Тамъ Боговоплощеніе обусловливается не одной предвѣчной волей Божіей, но и согласіемъ Богоматери на испытаніе возвѣщенной ей благой вѣсти: «се раба Господня; да будетъ мнѣ по слову твоему. И отошелъ отъ нея ангелъ». (Лук. I, 38). Ангелъ отошелъ, когда воля Божія стала совершившимся фактомъ; но это было

невозможнымъ безъ человѣческаго «да будетъ» св. дѣвы Маріи. Безъ добровольной, свободной отдачи себя человѣка не можетъ осуществиться *Богочеловѣчество;* въ соединеніи двухъ естествъ свобода съ обѣихъ сторонъ есть необходимое посредствующее начало. Согласимо ли съ христіанствомъ то ученіе, въ которомъ соединеніе Божескаго и человѣческаго изображается какъ независимый отъ человѣка *совершившійся фактъ*, отъ начала *данный* въ природѣ человѣчества, какъ рода? Очевидно, нѣтъ: въ евангельскомъ разсказѣ человѣческая свобода изображается, какъ та единственная *цѣнность*, которую человѣкъ *отъ себя* вноситъ въ богочеловѣческое соединеніе. Отъ Бога здѣсь исходитъ «сила Вышняго» — вся полнота неограниченной *мощи*, — все то, что на философскомъ языкѣ принято называть субстанціальнымъ: по удостовѣренію ангела божественное основаніе боговоплощенія заключается въ томъ, что «у Бога не останется безсильнымъ никакое слово». Наоборотъ, человѣческая сторона этого соединенія изображается *немощнымъ* образомъ смиренной Дѣвы. Что даетъ она имѣющему отъ нея родится Богочеловѣку? Свою материнскую, человѣческую природу? Но именно въ контрастѣ ея смиреннаго образа съ мощью всесильнаго Слова обнаруживается ничтожество этой природы самой въ себѣ взятой. Сама въ себѣ она — то *ничто*, изъ котораго все создано: не имѣя въ своей отдѣльности ничего субстанціальнаго, человѣческая природа можетъ стать или доброю или злою въ зависимости отъ того, *въ кого* и *во что* она родится Не даромъ латинскій языкъ обозначаетъ природу, какъ существо *имѣющее родиться* (natura). То высшее, что человѣкъ вноситъ въ боговоплощеніе, заключается не въ этомъ двойственномъ началѣ, могущемъ рождать, какъ сыновъ Божіихъ, такъ и сыновъ противленія, а потому до окончательнаго своего рожденія неопредѣленномъ, — *а въ актѣ свободы*, которымъ природа человѣка дѣйствительно и окончательно родится въ Добро. Не прирожденныя, естественныя качества, сами по себѣ сдѣлали св. Дѣву Марію Матерью Божіей, а взаимодѣйствіе между благодатью свыше и ея собственнымъ рѣшеніемъ, *опредѣлившимъ ея природу:* «да будетъ мнѣ по слову твоему». То лучшее, что можетъ дать міръ, не есть *природа*, а высшій и окончательный расцвѣтъ ея, — *личность - ипостась*, которая своимъ свободнымъ рѣшеніемъ дѣлаетъ природу вмѣстилищемъ, средою Боговоплощенія.

Тутъ основная ошибка Соловьева получаетъ яркое религіозное освѣщеніе. Не въ св. Софіи находимъ мы высшее выраженіе души міра, а *въ Богоматери*. Какъ неотдѣлимая отъ Бога сила и качество, божественная Мудрость не можетъ быть душою развивающейся, становящейся и до совершенія своею отдѣльной отъ Бога, вселенной. Наоборотъ, религіозная идея Богоматери имѣетъ къ этой вселенной несравненно болѣе непосредственное отношеніе: она есть высшее откровеніе того, чѣмъ *должна быть* міровая душа. —

Въ одномъ этомъ словѣ — «богородица» выражается *всеобщее назначеніе вселенной*, ея идея и смыслъ. Это — именно и есть то слово, которое освобождаетъ отъ суеты природу, раскрывая истинное содержаніе ея безотчетнаго стремленія. Если Богъ дѣйствительно есть Безусловное, то конечная цѣль всего мірового процесса заключается въ томъ, что Онъ долженъ наполнить все собою. Смыслъ всего этого генезиса—тотъ, что вселенная должна родить и воплотить въ себѣ Бога, стать *богорождающею средою*. Но посредникомъ между Богомъ и матеріальной природой, исполнителемъ назначенія послѣдней является человѣкъ. Съ этой точки зрѣнія и Соловьевъ совершенно вѣрно замѣчаетъ. — «Ясно, что истинное человѣчество, какъ всемірная форма соединенія матеріальной природы съ Божествомъ, или форма воспріятія Божества природою, есть по необходимости Богочеловѣчество и Богоматерія. Оно не можетъ быть *просто* человѣчествомъ, такъ какъ это значило бы быть воспринимающимъ безъ воспринимаемаго, формой безъ содержанія или *пустой формой*» [1]).

Если человѣчество есть *становящаяся Богоматерія*, то совершенно непонятно, какъ могъ Соловьевъ отождествить его съ тѣмъ «Великимъ Существомъ — Софіей», которое по его признанію есть «всеобъемлющая богочеловѣческая полнота духовно-тѣлесной, божественно-тварной жизни, открывшейся намъ въ христіанствѣ!» [2]).

Съ другой стороны еще менѣе понятно, какъ онъ, чувствовавшій родство между контовой религіей человѣчества и культомъ

---

[1]) Идея человѣчества, 241.

[2]) Тамъ же.

Мадонны, не довелъ до конца это очевидное, по его же признанію «направляющееся» сближеніе[1]). Если человѣчество есть становящаяся Богоматерія, то, значитъ, именно Матерь Божія есть выразительница истиннаго *существа человѣчества*, носительница его родовой идеи во всей ея чистотѣ. Ея отвѣтомъ ангелу: «да будетъ мнѣ по слову твоему» опредѣлилась судьба и человѣка и природы, ибо безъ этого Слово не стало бы ни человѣкомъ ни плотью; черезъ нее завязалась окончательная, *существенная* связь между двумя мірами. И, слѣдовательно, въ ея самоопредѣленіи мы должны видѣть положительное осуществленіе *свободы* самой міровой души: иначе, какъ же могло бы ея слово, ея рѣшеніе опредѣлять собою самое содержаніе и основное направленіе всемірной исторіи! Религіозное чувство проникло въ эту тайну гораздо раньше и гораздо глубже, чѣмъ всѣ доселѣ бывшія философіи. На востокѣ и на западѣ нетолько въ средніе вѣка, но и въ наши дни «всенепорочная Дѣва» почитается какъ предстательница за все человѣчество и за всю тварь, какъ всеобщая «заступница», «владычица», «Царица Небесная» и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ *мать* человѣчества, а черезъ него и всего живого. Тутъ мы находимъ бо̀льшее, чѣмъ всѣ философскія теоріи, — живую интуицію, положительное данное религіознаго опыта. Богоматерь всѣми вѣрующими православными и католиками чувствуется, переживается, какъ вселенская Мать и Царица, какъ просвѣтленная и навѣки соединенная съ Богомъ *душа* человѣчества и тѣмъ самымъ Владычица вселенной. Въ извѣстномъ церковномъ пѣснопѣніи говорится: «не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, развѣ тебѣ Владычице». Что выражается въ этихъ словахъ какъ не вѣра въ *реальное* ея владычество! Не случайно заняла св. Дѣва Марія это царственное мѣсто въ христіанскомъ религіозномъ сознаніи и чувствѣ. Для вѣрующаго она — Царица именно въ качествѣ существа, черезъ которое Богъ вочеловѣчивается, а *человѣчество и міръ одухотворяется въ Богѣ*.

Тутъ естественно возникаетъ цѣлый рядъ сомнѣній и вопросовъ. Выше мы опредѣлили міровую душу, какъ двойственное существо, которое можетъ родиться и въ Добро и во зло, и въ

[1]) Тамъ же, 238.

Бога, и въ діавола. Мы признали не только правильнымъ, но и необходимымъ съ религіозной точки зрѣнія предположеніе грѣхопаденія міровой души, такъ какъ оно представляетъ собою единственно возможное объясненіе всеобщности грѣха и смерти въ лежащемъ возлѣ мірѣ. Какъ же можно связать въ одно цѣлое это ученіе о грѣховной и двойственной душѣ міра съ вѣрой въ святую и всенепорочную Дѣву?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается уже въ самой его постановкѣ. *Двойственность*, очевидно, не есть окончательное опредѣленіе міровой души: она должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, что въ своемъ умопостигаемомъ характерѣ міровая душа является *субъектомъ двоякихъ возможностей*, положительныхъ и отрицательныхъ. Задача вселенной — задача спасенія — именно и заключается въ преодолѣніи отрицательныхъ возможностей. Но въ чемъ же заключаются возможности положительныя? Именно въ томъ, чтобы міръ сталъ богорождающею средою. Мы уже видѣли, что именно въ Богоматери явилось это всеобщее назначеніе, и такимъ образомъ именно въ ней открылась *положительная потенція* міровой души въ основномъ и существенномъ ея опредѣленіи.

Ея подвигъ не былъ результатомъ «божественнаго фатума»; мы видѣли, что въ основѣ его лежитъ ея *свободное самоопредѣленіе;* но это и значитъ, что въ качествѣ существа свободнаго она была, какъ и всѣ сотворенныя существа, *субъектомъ двоякихъ возможностей:* еслибы въ ней не сосредоточивались и не боролись всѣ силы міра, — ея отвѣтъ ангелу «да будетъ мнѣ по слову твоему», не имѣлъ бы значенія міровой побѣды. Этотъ отвѣтъ заключаетъ въ себѣ начало преодолѣнія *всеобщаго* грѣха и надежду *всеобщаго* спасенія, лишь поскольку онъ выражаетъ собою дѣйствительно всеобщую жизнь, — *душу вселенной*. Не удивительно, что христіанское религіозное сознаніе почитаетъ Богоматерь какъ именно то материнское начало, черезъ которое все человѣчество и тварь рождается и одухотворяется въ Богѣ.

Философъ, конечно, можетъ смущаться тутъ всякими «вопросами разума», а, можетъ быть, и просто разсудка, между прочимъ и вопросомъ о томъ, дозволительно ли сближать, какъ это мы дѣлаемъ, съ *душою* міра существо, родившееся въ опредѣленный

моментъ времени, послѣ многихъ милліоновъ вѣковъ существованія вселенной. Но для интуитивнаго, по существу религіознаго сознанія тутъ нѣтъ ни вопроса, ни смущенія. Оно видитъ и чувствуетъ, что во Христѣ весь міръ долженъ принять свое второе и *окончательное* рожденіе, и прежде всего должна родиться вновь сама выразительница и носительница идеи человѣчества и міра. Всеобщая мать-природа должна родиться въ Матерь Божію. Для вѣры христіанской непосредственно очевидно, что лишь въ рожденіи Богочеловѣка, міровая душа можетъ получить свое окончательное опредѣленіе. И христіанство чтитъ, точнѣе говоря, любитъ «Владычицу» какъ всеобщую мать, пріявшую во Христѣ свое окончательное, второе рожденіе. Именно въ томъ, что эта душа всего земного избавилась отъ узъ всеобщаго грѣха и смерти, вознеслась на небо — и тамъ преобразилась въ небесной славѣ — вся надежда вѣрующаго на окончательное преображеніе въ ней и черезъ нее нашей земли. Пусть добирается до этой истины философское сознаніе въ медленномъ процессѣ дискурсивнаго мышленія: сознаніе религіозное уже давно поняло, что въ боговоплощеніи переворачивается вся генеалогія міра; генетически послѣднее здѣсь открывается и является какъ метафизически первое и становится началомъ новаго генезиса. По свидѣтельству апостола, явившійся въ «послѣдніе дни» (Евр. I, 2) Сынъ Божій, становится вмѣсто «ветхаго Адама», «вторымъ Адамомъ», новымъ родоначальникомъ человѣчества» и всего живого. Что же удивительнаго, что въ Немъ конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Матерію существъ, родившихся раньше и позже! Что удивительнаго вообще въ томъ, что не въ начальныхъ ступеняхъ своего развитія и совершенствованія, а только въ высшемъ своемъ подъемѣ, завершающемъ міровую лѣствицу, душа міра, отрѣшившись отъ изначальнаго грѣха, должна опредѣлиться окончательно, какъ Богоматерь? Сокрытое отъ мудрыхъ и разумныхъ тутъ, какъ и вездѣ, открыто и понятно дѣтямъ.

Если въ самомъ дѣлѣ есть въ мірѣ душа, рождающая Бога и наполняющая вселенную высшей жизнью, то религіозное значеніе ея дѣйствительно должно быть явнымъ непосредственному, дѣтскому религіозному чувству. И въ этомъ мы найдемъ новое ра-

зительное свидѣтельство, противъ соловьевскаго построенія. Многіе ли вѣрующіе знаютъ «Софію»? Переживается ли она непосредственнымъ дѣтскимъ сознаніемъ всякаго христіанина, какъ такого? Обладаетъ ли она той *общедоступностью* для вѣрующихъ, которая, казалось бы, должна быть присуща душѣ міра и человѣчества, тому, что всѣхъ насъ живитъ и одухотворяетъ въ Богѣ? Самъ Соловьевъ даетъ на это разительный отвѣтъ. Еще въ XIV вѣкѣ одинъ русскій бояринъ спрашивалъ объясненія у новгородскаго архіепископа о значеніи изображенія «Софіи» въ новгородскомъ храмѣ, но отвѣта не получилъ, «тотъ отозвался незнаніемъ». Лучше ли ее знали и понимали за предѣлами Россіи? Повидимому, нѣтъ: на Западѣ, по словамъ Соловьева, Контъ не могъ бы найти изображенія «Великаго Существа» столь точное и полное, какъ въ Новгородѣ. «И не отъ грековъ приняли наши предки эту идею, такъ какъ у грековъ, въ Византіи, по всѣмъ имѣющимся свидѣтельствамъ, Премудрость Божія, ἡ *Σοφία τοῦ Θεοῦ*, разумѣлась или какъ общій отвлеченный аттрибутъ Божества, или же принималась какъ синонимъ вѣчнаго Слова Божія — Логоса. Сама икона Новгородской Софіи никакого греческаго образца не имѣетъ, — это дѣло нашего собственнаго религіознаго творчества. Смыслъ его былъ невѣдомъ архіереямъ XIV вѣка, но мы теперь можемъ его разгадать»[1]). Словомъ, мы имѣемъ здѣсь тайну, доселѣ остававшуюся скрытою отъ всего христіанскаго міра, *почувствованную* немногими русскими, религіозными живописцами XI столѣтія и ясно сознанную русскимъ философомъ въ концѣ XIX вѣка. Еслибы не нѣкоторый остатокъ націоналистическаго пристрастія, Соловьевъ, быть можетъ, могъ бы нѣсколько расширить кругъ сознательныхъ почитателей «Софіи», включивъ въ него рядъ именъ нѣмецкихъ мистиковъ: Парацельса, Бёме, Баадера и другихъ[2]). Но существо дѣла отъ этого не измѣняется; тотъ самый фактъ, что «Софію» дано созерцать лишь немногимъ, на высшихъ ступеняхъ художественнаго творчества и философско-мистическаго

---

[1]) Стр. 240.

[2]) Самъ Соловьевъ называетъ рядъ именъ въ письмѣ къ графинѣ С. А. Толстой въ 1877 году, а именно—Парацельса, Бёма и Сведенборга, Гихтеля, Арнольда и Пордеджа (Письма, II, 200).

умозрѣнія, доказываетъ, что мы здѣсь имѣемъ начало трансцендентное, *запредѣльную* міру Мудрость Божества. Ее схватываетъ только мистическое созерцаніе, отрѣшившееся отъ процесса во времени, поднявшееся надъ генезисомъ въ сверхвременную, неподвижную сферу субстанціальнаго бытія.

Ясное дѣло, что душа міра, какъ *имманентное* ему начало, должна быть, наоборотъ, *явною* въ его генезисѣ, общедоступнымъ для вѣрующихъ фактомъ религіознаго опыта. Какъ начало движенія, роста, самоопредѣленія христіанскаго религіознаго сознанія, она должна содержаться во вселенскомъ исповѣданіи вѣры, обязательнымъ для *всѣхъ*, а не въ мистическомъ только прозрѣніи *нѣкоторыхъ*. Возможно ли допустить молчаніе символа вѣры о томъ, богорождающемъ началѣ, которое единитъ человѣчество и всѣ твари въ ихъ общемъ стремленіи къ Богу? Съ одной стороны о «Софіи», какъ извѣстно, въ христіанскомъ символѣ не говорится ничего; съ другой стороны безъ упоминовенія о «Маріи Дѣвѣ» и «Духѣ святомъ», какъ о двухъ началахъ, отъ которыхъ воплотился Христосъ, — этотъ символъ не былъ бы христіанскимъ. Что же это значитъ? Очевидно, не какъ Божеское начало открывается намъ въ символѣ этотъ отъ земли взятый, снизу выросшій до небесъ образъ Матери. Въ немъ мы находимъ нашу человѣческую, точнѣе говоря всечеловѣческую душу въ ея всеобщемъ *положительномъ* опредѣленіи какъ царицу вселенной. Всѣмъ, что переживаетъ и чувствуетъ о ней вѣрующая душа, — она утверждаетъ Богоматерь, какъ начало имманентное всему богочеловѣческому генезису, присутствующее и участвующее во всемъ процессѣ нашей несовершенной и страждущей жизни. Она — «всѣхъ скорбящихъ радость», «скорая помощница и молитвенница о душахъ нашихъ», mater dolorosa. Въ нѣкоторыхъ католическихъ странахъ, напримѣръ, въ прирейнскихъ областяхъ Германіи, можно найти ея изображеніе въ вѣнцѣ или съ пронзеннымъ мечомъ сердцемъ въ лѣсахъ, и поляхъ, на перекресткахъ дорогъ, въ уединенныхъ среди деревенской природы часовняхъ... Что же это значитъ?

Очевидно, что въ этихъ изображеніяхъ, какъ и въ безчисленныхъ молитвенныхъ обращеніяхъ, Богоматерь воспринимается какъ любящее *сердце* человѣчества и вселенной, которое чув-

ствуетъ и человѣка и природу, участвуетъ во всѣхъ нашихъ скорбяхъ, утоляя «болѣзни и печали». И именно въ качествѣ *сердца вселенной* присутствуетъ она и во храмахъ и въ лѣсахъ и въ поляхъ и въ хижинахъ, всѣмъ помогая, и за всѣхъ *предстательствуя*.

Что же вѣрнѣе и ближе выражаетъ міровую душу, это ли *близкое всѣмъ существо*, въ насъ скорбящее и радующееся, изъ земли ростущее, надъ землею возвышающееся и въ своемъ подъемѣ возносящее въ міръ горній всю землю, или же самый этотъ горній міръ, неизмѣнная цѣль стремленія, — безстрастная Мудрость, запредѣльная нашимъ скорбямъ и слабостямъ, недвижимая подъ «гераклитовымъ токомъ»! Отвѣтъ на это не можетъ быть сомнителенъ. Христіанская религіозная надежда видитъ прославленную, восторжествовавшую надъ зломъ міровую душу не какъ «Софію», а какъ рождающуюся во времени *Богоматерь*. Можно, разумѣется, спорить о значеніи этого воспріятія и ошибаться въ его истолкованіи, но какъ *фактъ* оно всетаки остается фактомъ. Является ли это земное откровеніе о міровой душѣ единственнымъ во *всемъ* становящемся мірѣ или же такое благая вѣсть о Христѣ и Богоматери прозвучала въ иныхъ формахъ на другихъ планетахъ, во всякомъ случаѣ мы можемъ говорить только о томъ, что намъ извѣстно. Иного, высшаго явленія міровой души и ея побѣды у насъ нѣтъ и быть не можетъ.

Какъ разъ въ такомъ пониманіи міровой души въ отличіе отъ соловьевскаго мы находимъ утвержденіе и опору нашей человѣческой свободы. Именно *свобода* этой души выражаетъ собою всеобщее опредѣленіе всѣхъ и каждаго человѣческаго индивида. Душа міра независима *снизу*, поскольку нисшая природа *не есть субстанція*, а только подлежащее опредѣленію и чрезъ свободу окончательно опредѣляющееся существо, въ потенціи своей заразъ *ничто* и нѣчто. Также она независима и сверху, поскольку Божественная субстанція — Мудрость не есть ея изначальное опредѣленіе, а только назначеніе: она должна опредѣлиться *сама отъ себя* [1]).

Этимъ выясняется и положеніе всякой человѣческой души.

---

[1]) Само собою разумѣется, что эта независимость въ *опредѣленномъ отношеніи*, здѣсь указанномъ, не должна быть понимаема какъ та *безотносительная* независимость, которая можетъ быть лишь опредѣленіемъ Абсолютнаго.

Вопреки Л. М. Лопатину моя душа не имѣетъ своей субстанціи въ самой себѣ; вопреки Соловьеву она не имѣетъ ее и *въ душѣ міровой;* стало быть, въ своей свободѣ она *не предопредѣлена* отъ вѣка къ добру или злу ничѣмъ другимъ, никакой непреодолимой силой ни сверху, ни снизу. Она *сама* должна опредѣлиться въ ту или другую сторону. Въ душѣ міра она имѣетъ не непреодолимо дѣйствующую стихію, а свободную Ипостась — Личность: отвѣтъ всеобщей Матери на Божественное призваніе и благовѣстіе не можетъ стать для насъ *помимо насъ* закономъ нашего естества. Каждый человѣкъ *отъ себя* долженъ повторить ея творческое «да будетъ». И только тогда обрѣтетъ онъ для своей души сверхвременную субстанцію въ Богѣ.

Свобода человѣка и всей твари въ Богѣ есть несомнѣнно то *искомое*, которое было цѣлью всѣхъ умственныхъ странствованій Соловьева, въ послѣдній періодъ его творчества. Если жизнь его пресѣклась раньше достиженія цѣли, если свобода у него является лишь въ видѣ зародыша, — то цѣнность этого послѣдняго этимъ не подрывается и не уменьшается. Въ дальнѣйшемъ будущемъ это живоносное сѣмя, брошенное великимъ философомъ, возрастетъ въ большое дерево и дастъ свой плодъ. Его продолжатели и преемники должны дѣлать все отъ нихъ зависящее, чтобы оно не заглохло. И во имя Соловьева надо въ самой мысли Соловьева устранять все то, что задерживаетъ этотъ ростъ.

Трудности, разумѣется, не кончатся и тогда, когда мы выйдемъ за предѣлы соловьевскихъ построеній. Религіозное воспріятіе человѣческой свободы парадоксально, какъ и все глубокое. Что это за «самоопредѣляющееся существо»—ничто и нѣчто въ одно и то же время, что это за загадочная «*ипостась*» сверхвременная, сверхфеноменальная и вмѣстѣ съ тѣмъ — не субстанціальная! Не есть ли этотъ человѣкъ—ипостась просто на просто противорѣчивое и нелѣпое созданіе человѣческой мысли?

Но въ томъ-то и дѣло, что, помимо всякихъ формулъ мысли, мы имѣемъ здѣсь одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ, глубокихъ переживаній религіознаго опыта. И все то, что для разсудка можетъ тутъ казаться противорѣчивымъ и страннымъ — для *этого* опыта естественно и понятно. Въ молитвѣ, въ актѣ вѣры, всякій христіанинъ съ малыхъ лѣтъ привы-

кается чувствовать душу свою, какъ существо, которое есть и не есть въ одно и то же время, которое исходитъ изъ ничтожества, но черезъ добро, совершаемое (а не данное), становится причастникомъ вѣчной жизни. И, если, мы вдумаемся въ эти переживанія, намъ очень нетрудно будетъ сказать, что есть въ душѣ сверхвременнаго, если въ ней нѣтъ субстанціи. *Божественная свобода,* вотъ сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человѣческой!

Пока отношеніе человѣка къ Богу мыслится въ формѣ субстанціальности, — отъ пантеизма, поглощающаго свободу всего въ единствѣ Абсолютнаго, нѣтъ и не можетъ быть спасенія. Ибо въ такомъ случаѣ всякое *другое* существо превращается или въ модусъ Божественной субстанціи, или въ ея эманацію, или въ случайно отпавшую частицу, которая въ качествѣ частицы роковымъ образомъ подлежитъ закону цѣлаго и фатально должна въ него вернуться.

Въ основѣ христіанскаго религіознаго сознанія, утверждающаго человѣческую свободу, лежитъ совершенно иная вѣра. Здѣсь прежде всего самъ Богъ утверждается какъ совершенно *свободный* по отношенію къ человѣку какъ и всему сотворенному. Актъ творенія ни въ чемъ не измѣняетъ и не затрогиваетъ божественной природы, ибо онъ полагаетъ другое внѣ ея, отдѣльно отъ нея. Словомъ, *свобода* творящаго Божества, не связанная никакимъ извнѣ даннымъ матеріаломъ, никакимъ постороннимъ ей закономъ, есть основная мысль всего христіанскаго пониманія творенія. Когда мы говоримъ, что свобода Божества есть умопостигаемый корень всего становящагося міра, что Богъ создаетъ міръ не въ своей природѣ, а въ своей свободѣ, то мы только даемъ философскую формулу тому существенному содержанію христіанской вѣры, которое непосредственно схватывается вѣрой наивной.

Эта же самая формула даетъ точное выраженіе и христіанскому пониманію свободы человѣческой. Человѣкъ можетъ быть свободенъ отъ Бога лишь въ той мѣрѣ, въ какой Богъ утверждаетъ свою свободу отъ человѣка. О свободѣ человѣка можетъ быть рѣчь только въ томъ предположеніи, если его умопостигаемый корень не есть отъ вѣка данная субстанція — часть божественной природы, *не могущая быть иначе,* а только *воз-*

*можность*, полагаемая Богомъ, въ Его свободѣ, какъ *внѣбожественное*.

Необходимо твердо усвоить это разграниченіе, которое въ религіозной философіи должно стать основнымъ. *Божественная природа* по самому своему понятію есть то, что опредѣляется исключительно и всецѣло самимъ Божествомъ, какъ абсолютная сфера Его бытія, а потому не можетъ быть опредѣляема ничѣмъ другимъ: если какое-либо существо составляетъ часть Божественной природы, то его *самоопредѣленіе* тѣмъ самымъ исключено, ибо въ этомъ качествѣ оно — только *опредѣляемое*, а не опредѣляющее. Напротивъ, въ область божественной свободы входитъ все то, что полагается Богомъ, какъ другое, какъ существо, отдѣльное отъ его субстанціи и, слѣдовательно, не опредѣляемое ею исключительно. Если бы это «другое» было субстанціей, абсолютность Божества была бы этимъ самымъ ограничена или уничтожена. Она не ограничивается и не уничтожается лишь поскольку «другое» не есть какое-либо сверхвременное бытіе, а лишь сверхвременная *возможность*, которая всецѣло зависитъ отъ божественной свободы и, слѣдовательно, ничѣмъ не можетъ ее стѣснять.

*Міръ внѣбожественныхъ возможностей*, полагаемыхъ Богомъ въ Его свободѣ, т.-е. внѣ Его субстанціи или природы, — вотъ та сфера нуменовъ, — которая составляетъ сверхвременный умопостигаемый корень становящагося міра. Разумѣется, весь *смыслъ* этихъ внѣбожественныхъ возможностей заключается въ самомъ сущемъ божественномъ мірѣ: каждая внѣбожественная возможность имѣетъ въ этомъ мірѣ свою идею, какъ назначеніе свое и конецъ. И весь смыслъ всего міра внѣбожественныхъ возможностей заключается въ томъ, чтобы осуществить въ свободѣ то, что отъ вѣка дано въ Божественной природѣ. То, что въ Богѣ есть *субстанція*, то для Его *другого* есть *задача*.

Между даннымъ здѣсь пониманіемъ упостигаемаго характера и пониманіемъ субстанціальнымъ есть различіе существенное, а не словесное только. Субстанція есть отъ вѣка въ себѣ законченное, *сверхвременное бытіе;* поэтому, еслибы умопостигаемый характеръ человѣка былъ субстанціей, все его бытіе во времени было бы тѣмъ самымъ предопредѣлено, какъ *необходимое* явленіе этой субстанціи; слѣдовательно, для его самоопредѣ-

ленія не оставалось бы мѣста. Иное дѣло, когда умопостигаемый характеръ мыслится какъ *возможность:* то что можетъ быть, можетъ и не быть. Если въ моемъ умопостигаемомъ характерѣ я — субъектъ опредѣленныхъ *возможностей,* — этимъ моя свобода нисколько не упраздняется, такъ какъ никакая положительная возможность не исключаетъ выбора между нею и противоположной, отрицательной возможностью. Еслибы мой умопостигаемый характеръ заключалъ въ себѣ дѣйствительность добра, онъ исключалъ бы для меня возможность быть злымъ. Но если онъ заключаетъ въ себѣ только *возможность* добра, это значитъ, что никакой *необходимости* добра для меня нѣтъ,— я могу осуществить и противоположную возможность.

Резюмируя въ двухъ словахъ все здѣсь изложенное, мы можемъ сказать, что Богъ даетъ становящемуся міру его субстанціальное опредѣленіе, не въ его началѣ, *а въ его концѣ,* т.-е. въ его завершеніи и цѣли; цѣль становящагося существа не дана въ его природѣ, что сдѣлало бы самый процессъ развитія во времени безсмысленнымъ, а достигается имъ въ Богѣ чрезъ свободу. Вся суть метафизической свободы твари заключается въ томъ, что въ своемъ умопостигаемомъ характерѣ она связана не какой-либо навѣки данною дѣйствительностью, а только *возможностью.* Все христіанское жизнепониманіе проникнуто вѣрою, что *вѣчная,* жизнь не дана человѣку, какъ независящій отъ его самоопредѣленія даръ, что онъ можетъ выбрать между жизнью и смертью; но это вѣдь и значитъ на философскомъ языкѣ, что въ *самомъ себѣ* человѣкъ—не субстанція, а только субъектъ опредѣленной положительной (и соотвѣтствующей ей отрицательной) возможности и опредѣленнаго назначенія, который, въ случаѣ исполненія этого назначенія, можетъ *субстанціироваться* въ Богѣ, т.-е. утвердиться въ немъ навѣки, какъ сочленъ и соучастникъ Божественнаго организма.

Для мысли истинно философской *«перемѣщается центръ бытія».* Такъ опредѣлялъ Соловьевъ предметъ своихъ исканій въ «Теоретической философіи» [1]). Самъ онъ видѣлъ въ своей борьбѣ противъ «мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ сознанія» и т. п. начало такого перемѣщенія и потому —

[1]) 213.

«необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія» [1]). Довести его мысль до конца—значитъ перенести субстанціальность вещей изъ начала въ конецъ, искать для міра исполненія обѣтованія не въ предвѣчномъ прошломъ, а въ безконечномъ его будущемъ.

Истинная философія есть философія конца, того *всеобъемлющаго* конца, который совершается въ свободѣ черезъ безусловно новое, отъ вѣка не бывшее творческое дѣло во времени. Не субстанція и не мудрость Божества возрастаетъ и умножается въ этомъ дѣлѣ. Богъ остается недвижимъ и неизмѣненъ въ своемъ вѣчномъ покоѣ. Растетъ созвучіе свободныхъ голосовъ, вызванныхъ изъ небытія, чтобы въ многообразіи своихъ частныхъ мотивовъ утвердить единство Божественной симфоніи. Въ этомъ и есть альфа и омега нашей свободы, тотъ ея конецъ, въ которомъ долженъ перемѣститься центръ тяжести нашего бытія.

Таково то *искомое*, которое опредѣлило собою развитіе «Теоретической философіи» Соловьева. Къ сожалѣнію, несмотря на все сдѣланное для ея возстановленія, она остается для насъ отрывкомъ. Мы лишены возможности знать ее въ ея цѣломъ. Но самое важное мы всетаки знаемъ. Намъ извѣстенъ *замыселъ* Соловьева — та руководящая мысль, которая составляла душу его предсмертныхъ философскихъ исканій. И, что еще важнѣе, мы можемъ угадывать, въ какомъ направленіи эта мысль должна вести насъ дальше, за предѣлы мысленнаго кругозора самого почившаго философа.

---

[1]) Тамъ же.

# ГЛАВА XXIV.

## Теоретическая философія (продолженіе). Философія конца.

---

### I. Конецъ міра и антихристъ.

Мы достигли высшаго завершенія философскаго ученія Соловьева въ послѣдній его періодъ. —

Въ сущности, во всѣ періоды своего развитія оно было *философіей конца:* ибо оно всегда разсматривало не только весь *міровой* прогрессъ, но и весь *міровой процессъ* въ непосредственномъ отношеніи къ его *концу* или смыслу, причемъ этотъ *конецъ — цѣль* во всей своей полнотѣ долженъ раскрыться *въ концѣ временъ*, за предѣлами земной дѣйствительности. Но только въ концѣ жизни Соловьева и именно въ его «Трехъ разговорахъ» философія конца впервые является передъ нами во всей своей чистотѣ, послѣдовательности и цѣльности. Въ этомъ заключается ближайшій результатъ пережитого философомъ крушенія утопій.

Центральнымъ интересомъ его мысли теперь служитъ то *окончательное* соединеніе новаго неба и новой земли, которое должно совершиться въ концѣ исторіи. И прежде передъ нимъ носилась эта цѣль: даже въ его утопическій періодъ самая теократія мѣстами разсматривалась имъ какъ *промежуточное звено* по отношенію къ этому всеобщему концу. Но во-первыхъ, какъ мы видѣли, мысль Соловьева здѣсь была далеко не вполнѣ ясной и послѣдовательной, вслѣдствіе чего подъ «теократіей» у него

понималось далеко не всегда одно и тоже; во-вторыхъ, здѣсь «промежуточное звено» слишкомъ поглощало вниманіе философа. Предполагаемый *земной конецъ* стремленій христіанскихъ народовъ потому самому нерѣдко заслонялъ для него *запредѣльный*, единственно истинный и подлинный конецъ міра.

Царствіе Христово, какъ окончательная побѣда надъ смертью и упраздненіе лежащаго во злѣ міра, — вотъ та благая вѣсть, которую мы слышимъ въ «Трехъ разговорахъ». То же самое проповѣдовалъ Соловьевъ и раньше; но въ проповѣди его еще не было той кристальной ясности, которая чувствуется въ «геніальномъ» его произведеніи, ибо не было ея въ его настроеніи.— *Въ концѣ міра* — воскресеніе мертвыхъ, но прежде этого конца — національное торжество Россіи, небывалый ростъ величія, могущества и блеска русской державы, вотъ *общій тонъ* его теократическихъ *чаяній* средняго періода. Мы уже говорили о томъ, что это могущество и величіе не есть путь къ христіанскому идеалу. Но, помимо недостатковъ ученія, здѣсь есть несомнѣнный диссонансъ въ религіозномъ настроеніи, который не можетъ не чувствоваться. То, что *сначала во времени* предшествуетъ концу міра, — въ теократической мечтѣ философа, какъ и въ другихъ его утопіяхъ, изображается слишкомъ яркими, радужными красками. Не удивительно, что подлинный конецъ по сравненію кажется блѣднымъ, а иногда и вовсе теряется въ облакахъ. Въ этомъ отношеніи обмолвка Соловьева, что вселенская теократія — «окончательная цѣль» для христіанъ и для іудеевъ — тѣмъ болѣе характерна, что она — обмолвка [1]). Въ «Трехъ разговорахъ» подлинная окончательная цѣль уже ничѣмъ другимъ не заслоняется. Проблема *конца* ставится съ тѣмъ большей ясностью и рѣзкостью, что философъ убѣжденъ въ близкомъ наступленіи послѣднихъ дней мірового процесса: самый ускоренный прогрессъ нашего времени истолковывается имъ какъ «*симптомъ конца*» [2]).

Въ той исключительной ясности зрѣнія, которую Соловьевъ вноситъ въ созерцаніе этого конца — корень того новаго, необычайно яркаго освѣщенія, какое получаетъ въ «Трехъ разго-

[1]) Еврейство и христ. вопросъ, 140.
[2]) VIII, 524.

ворахъ» проблема зла. «Около двухъ лѣтъ тому назадъ», пишетъ онъ въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ» (1900 г.), «особая перемѣна въ душевномъ настроеніи, о которой здѣсь нѣтъ надобности распространяться, вызвала во мнѣ сильное и устойчивое желаніе освѣтить наглядным и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрогивать всякаго» [1]). Понятно, почему въ новой стадіи развитія Соловьева его душевное настроеніе должно было выдвинуть именно эту проблему на первый планъ.

— *Конецъ міра есть послѣдняя борьба и окончательная побѣда надъ зломъ*. Разъ мысль объ этомъ концѣ всецѣло завладѣла вниманіемъ и воображеніемъ философа, разъ онъ переживалъ ее во всемъ, что онъ думалъ и чувствовалъ, она естественно должна была стать центральной темой его философіи исторіи. Понятно, что въ ту пору онъ разсматриваетъ весь міровой прогрессъ сквозь призму этой заключительной борьбы, какъ рядъ подготовительныхъ къ ней стадій.

Положительный смыслъ исторіи въ произведеніяхъ Соловьева всегда олицетворялся образомъ Христа-Богочеловѣка. Теперь, въ геніальной интуиціи «Трехъ разговоровъ» для него олицетворяется и зло. Онъ не мыслитъ только, — въ поэтическомъ и пророческомъ вдохновеніи онъ ясно *видитъ* заключительную борьбу между добромъ и зломъ. На вопросъ о послѣднемъ, *крайнемъ* проявленіи зла въ мірѣ, онъ отвѣчаетъ яркимъ художественнымъ изображеніемъ антихриста.

И это олицетвореніе въ данномъ случаѣ не есть фантазія, капризъ поэтическаго творчества. Въ томъ христіанскомъ міропониманіи, которое здѣсь доводится Соловьевымъ до конца, этотъ образъ обладаетъ внутреннею логическою необходимостью. Гдѣ абсолютное Добро является какъ *Личность*, тамъ должно быть личностью и крайнее проявленіе зла: абсолютное зло есть полная и всесторонняя фальсификація добра. Зло, достигшее крайняго своего напряженія, должно быть кощунственной пародіей на самое дорогое, святое и возвышенное, что есть въ мірѣ. Образъ «самозванца», хищеніемъ добывающаго себѣ достоинство Сына Божія», тутъ безусловно необходимъ.

---

[1]) VIII, 453.

Въ этомъ хищеніи человѣческое превозносится и утверждается *какъ божественное*. Совершенно естественно и понятно, что въ этомъ противопоставленіи себя Богу антихристъ заявляетъ себя *сверхчеловѣкомъ:* онъ хочетъ побѣдить Христа и стяжать себѣ божественное величіе исключительными дарами своего человѣческаго генія. По сравненію съ «Заратустрой» Ницше, этотъ образъ «сверхчеловѣка» является въ значительной степени очищеннымъ и углубленнымъ; въ «Трехъ разговорахъ» онъ освобождается какъ отъ той ходульной театральности, которая дѣлаетъ его смѣшнымъ, такъ и отъ той «жестокости», которая дѣлаетъ его отталкивающимъ. Съ геніальнымъ ясновидѣніемъ Соловьевъ почуялъ, что сверхчеловѣкъ-антихристъ, который хочетъ властвовать надъ міромъ, долженъ не отталкивать, а привлекать. Для этого ему надлежитъ быть не человѣконенавистникомъ, а человѣколюбцемъ — *филантропомъ*, не врагомъ человѣческой толпы, а льстецомъ и *демагогомъ*, который покоряетъ, утверждаетъ и соблазняетъ людей блестящей видимостью всѣхъ добродѣтелей.

Не случайно, разумѣется, и то, что антихристъ въ «Трехъ разговорахъ» становится императоромъ всемірной имперіи, главою могущественнѣйшаго изъ когда-либо бывшихъ государствъ. Антихристъ не былъ бы антитезой Христу, еслибы онъ не пытался присвоить себѣ «въ силу божественнаго права» полноту власти надъ міромъ. Попытка замѣнить Христа-первосвященника и царя можетъ достигнуть совершеннаго олицетворенія только во образѣ *князя вѣка сего* — неограниченнаго властелина, который присвоиваетъ себѣ *всякую власть* надъ міромъ. И, разъ остріе отрицанія направлено здѣсь противъ *«царства не отъ міра сего»*, оно можетъ найти адекватное себѣ выраженіе только въ такой всечеловѣческой организаціи, гдѣ объединяющимъ началомъ служитъ квинтессенція всего мірского — государство.

## II. Антихристъ и Толстой.

Тутъ, однако, мы сталкиваемся съ чертой явно парадоксальной. Между *завершеніемъ* дѣла антихриста въ концѣ вѣковъ и современнымъ намъ его явленіемъ въ изображеніи Соловьева

есть разительное несходство. Съ одной стороны здѣсь крайнее выраженіе «тайны беззаконія» антихристова, мистическое по своему внутреннему содержанію, является *внѣшнимъ образомъ* какъ поклоненіе идолу государственнаго могущества. Съ другой стороны въ роли *современнаго намъ* предтечи антихриста выведенъ раціоналистъ и непротивленецъ-князь, послѣдователь графа Л. Н. Толстого и непримиримый врагъ всякой государственности. Спрашивается, какимъ образомъ этотъ толстовскій раціонализмъ и анархизмъ можетъ служить ступенью къ черной магіи антихриста и къ исключительному утвержденію государственнаго начала?

Въ дѣйствительности мы имѣемъ здѣсь лишь кажущееся противорѣчіе. По Соловьеву существенное въ толстовствѣ и въ явленіи антихриста — не въ томъ, что у нихъ различно, а въ томъ что̀ есть между ними общаго. Существенная черта того и другого явленія заключается въ злонамѣренномъ отрицаніи Христа и фальсификаціи Его дѣла. Формы же фальсификаціи отнюдь не должны быть всегда одинаковы; наоборотъ, онѣ должны быть непремѣнно различны въ зависимости отъ условій времени, въ соотвѣтствіи съ настроеніемъ и уровнемъ развитія той человѣческой среды, которую требуется ввести въ соблазнъ.

Сходство между современной и будущей фальсификаціей заключается въ обманномъ утвержденіи христіанства безъ Христа. О толстовцахъ Соловьевъ говоритъ, между прочимъ. — «Когда люди, думающіе и потихоньку утверждающіе, что Христосъ *устарѣлъ, превзойденъ*, или что его вовсе не было, что это — миѳъ, выдуманный апостоломъ Павломъ, — вмѣстѣ съ тѣмъ упорно продолжаютъ называть себя «истинными христіанами» и проповѣдь своего пустого мѣста прикрывать переиначенными евангельскими словами, тутъ уже равнодушіе и снисходительное пренебреженіе болѣе не у мѣста: въ виду зараженія нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совѣсть громко требуетъ, чтобы дурное дѣло было названо своимъ настоящимъ именемъ. Истинная задача полемики — здѣсь — не *опроверженіе мнимой религіи, а обнаруженіе дѣйствительнаго обмана*».

Толстовское евангеліе есть «*благая вѣсть* безъ того *блага*, о которомъ стоило бы возвѣщать», т.-е. безъ богочеловѣческой

Личности Христа и «безъ дѣйствительнаго воскресенія въ полноту блаженной жизни» [1]). Въ такомъ же отрицаніи Христа и Его дѣла, подъ внѣшней оболочкой христіанства, заключается и руководящая мысль антихриста. Но, при тождествѣ сущности, *личина*, которою она прикрывается, точнѣе говоря, самый способъ поддѣлки, въ обоихъ случаяхъ совершенно различенъ.

Въ наше время тотъ «духъ вѣка», которымъ въ поддѣльномъ евангеліи замѣняется Христосъ, по существу раціоналистиченъ. По Соловьеву, это — новѣйшая трансформація религіи такъ называемыхъ *вертидырниковъ* или *дыромоляевъ*, которая заключается въ слѣдующемъ: «просверливъ въ какомъ-нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: *изба моя, дыра моя, спаси меня!*» И въ новой своей толстовской стадіи эта религія «сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость философскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь названіе «царства Божія на землѣ», а дыра стала называться «новымъ евангеліемъ», и, что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ, различіе совершенно такое же, какъ между просверленною въ бревнѣ дырой и живымъ и цѣлымъ деревомъ, — это существенное различіе новые евангелисты всячески старались замолчать и заговорить» [1]).

Въ дни антихриста эта ступень умственнаго младенчества разъ навсегда превзойдена, а потому людей уже нельзя соблазнять столь простыми средствами. Здѣсь обманъ долженъ явиться въ наиболѣе глубокой и всесторонней, *универсальной* своей формѣ. Говоря словами Соловьева, «это будетъ что-то всеобъемлющее и примиряющее всѣ противорѣчія». Въ книгѣ, гдѣ антихристъ даетъ наиболѣе полное изображеніе своего духовнаго облика, «соединятся благородная почтительность къ древнимъ преданіямъ и символамъ съ широкимъ и смѣлымъ радикализмомъ общественно политическихъ требованій и указаній, неограниченная свобода мысли съ глубочайшимъ пониманіемъ всего

---

[1]) VIII, 454—455.
[2]) VIII, 454.

мистическаго, безусловный индивидуализмъ съ горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализмъ руководящихъ началъ съ полною опредѣленностью и жизненностью практическихъ рѣшеній» [1]).

Уже за много лѣтъ до написанія «Трехъ разговоровъ» Соловьевъ предсказывалъ грядущее передъ концомъ міра возрожденіе мистики и мистицизма въ царствѣ антихриста. Въ бесѣдахъ съ друзьями уже въ началѣ девятидесятыхъ годовъ онъ неоднократно высказывалъ мысль, впослѣдствіи выраженную въ «Трехъ разговорахъ» [2]), что организація антихристова царства будетъ дѣломъ *братства франмасоновъ*, которое уже въ наше время ставитъ себѣ основною цѣлью борьбу противъ Христа и христіанства. Въ отвѣтъ на возраженіе друзей, что современные франмасоны не годятся въ предтечи антихристу вслѣдствіе своего крайняго и поверхностнаго раціонализма, Соловьевъ приводилъ извѣстный текстъ Апокалипсиса, о звѣрѣ, выходящемъ изъ моря. — «И видѣлъ я, что одна изъ головъ его какъ бы смертельно ранена, но сія смертельная рана исцѣлѣла, и дивилась вся земля, слѣдя за звѣремъ, и поклонилась дракону, который далъ власть звѣрю» (XIII, 3). По его толкованію «рана» означаетъ изъянъ въ умственномъ кругозорѣ современныхъ отрицателей Христа, ихъ органическую неспособность понять что-либо таинственное, мистическое. Въ наши дни «тайна беззаконія» не можетъ совершиться, какъ разъ благодаря этому *непониманію тайны:* дѣло антихриста парализовано именно тѣмъ, что міросозерцаніе его послѣдователей — одна сплошная *рана, дыра въ головѣ*. Но въ концѣ вѣковъ эта рана исцѣлится ;обличенный мистической силою антихристъ будетъ магически дѣйствовать на человѣчество, и тогда только поклонится ему вся *земля*, плѣненная и околдованная его сверхъестественными чарами. Въ изображеніи той «пустой дыры», которая въ «Трехъ разговорахъ» олицетворяетъ міросозерцаніе Толстого, чувствуется та же апокалиптическая «рана». И необходимость грядущаго ея исцѣленія становится вполнѣ понятною.

---

[1]) VIII, 564. Нетрудно замѣтить, что это книга антихриста—поразительно схожая пародія на философскія построенія самого Соловьева. Это — планъ философіи Соловьева, но безъ Христа!

[2]) VIII, 565.

Такъ же понятенъ и необходимъ переходъ отъ современной безгосударственности толстовскаго ученія къ послѣдующему *имперіализму* царства антихриста.

Въ различныя времена государство имѣетъ неодинаковое значеніе для дѣла Христова: поэтому, оно не можетъ имѣть одинаковую цѣнность и для антихриста. Въ настоящее время, какъ мы видѣли, существованіе смѣшанной государственной среды въ глазахъ Соловьева оправдывается незрѣлостью человѣчества, *неготовностью* его къ Царствію Божію: оно должно существовать до дня жатвы Господней, когда наступитъ время для окончательнаго отдѣленія пшеницы отъ плевелъ. Сдерживая внѣшнія проявленія зла, препятствуя аду овладѣть вселенной, государство тѣмъ самымъ въ настоящій *переходный* моментъ такъ или иначе служитъ дѣлу Христову: при этихъ условіяхъ естественно, что современное явленіе царства антихриста должно характеризоваться направленіемъ антигосударственнымъ, анархическимъ. Въ наши дни самымъ дѣйствительнымъ оружіемъ въ рукахъ враговъ Христовыхъ является та проповѣдь «непротивленія», которая возстаетъ противъ принудительнаго порядка государства, противъ войны и всякихъ вообще внѣшнихъ мѣръ насильственнаго обузданія «единственно для того, чтобы какъ-нибудь зла пальцемъ не тронуть» [1]).

Въ «повѣсти объ антихристѣ» изображается иная эпоха, когда человѣчество уже вполнѣ созрѣетъ для *окончательнаго* выбора между добромъ и зломъ. Въ этой заключительной борьбѣ какъ добро, такъ и зло должны явиться въ заключительной и совершенной своей формѣ. Но при этихъ условіяхъ должны отпасть, какъ ненужные, всякіе насильственные способы обузданія, всѣ тѣ сдержки, которыя *извнѣ ограничиваютъ* зло, препятствуя его полному обнаруженію. Въ концѣ вѣковъ Добро должно противопоставить злу не внѣшнюю границу, а ту благодатную, сверхестественную силу, которая преодолѣваетъ его *извнутри, въ самомъ корнѣ*. Такая полная побѣда надъ зломъ означаетъ не только совершенное торжество правды, но и окончательное упраздненіе смерти. Ясно, что государство, которое само борется противъ зла смертоноснымъ оружіемъ, для этой цѣли

[1]) VIII, 484.

непригодно. Поэтому въ заключительной стадіи мірового процесса оно становится ненужнымъ для добра. Тутъ борьбу со зломъ ведетъ уже непосредственно та духовная сила, которая воскрешаетъ мертвыхъ.

Но тѣмъ самымъ государство отходитъ ко злу и превращается всецѣло въ его орудіе: ибо въ области нравственныхъ отношеній не можетъ быть ничего *просто излишняго* или ненужнаго. — Здѣсь дѣйствуетъ неумолимый законъ: «кто не за насъ, тотъ противъ насъ». Въ эпоху окончательнаго раздѣленія добраго и злого, добро должно ясно выступить какъ Царство не отъ міра сего: ему предстоитъ побѣдить не мірскими силами, а *вопреки* имъ: но именно поэтому зло, какъ совершенная антитеза добра, должно завладѣть всѣми средствами мірского принужденія. Путь къ воскресенью лежитъ черезъ крестъ Христовъ; поэтому и въ заключительной борьбѣ со зломъ сила, преображающая міръ, должна восторжествовать черезъ крестъ, черезъ мученическій подвигъ. Понятно, что въ борьбѣ съ этой благодатной силой князь вѣка сего долженъ явиться во всеоружіи мірского величія. Всѣ силы всемірной имперіи должны быть напряжены, чтобы вступить въ борьбу съ той силой безусловнаго Добра, которая — не отъ міра сего.

Такимъ образомъ, въ томъ заключительномъ превращеніи «царства антихриста», которое изображается въ «Трехъ разговорахъ», нѣтъ противорѣчія. Переходъ отъ толстовства къ имперіализму въ схемѣ Соловьева является естественнымъ результатомъ той переоцѣнки цѣнностей, которая имѣетъ произойти передъ концомъ міра. «Антихристъ» отрицаетъ государство до тѣхъ поръ и постольку, поскольку оно цѣнно для добра, и боготворитъ его съ того момента, когда оно утрачиваетъ эту цѣнность.

Къ сожалѣнію, къ вѣрнымъ и глубокимъ мыслямъ въ «Трехъ разговорахъ» примѣшивается нѣкоторая доля полемическаго преувеличенія. На вопросъ о томъ, есть ли толстовецъ — «князь» — антихристъ, Соловьевъ устами генерала отвѣчаетъ: «ну, не лично, не онъ лично: далеко кулику до Петрова дня! А всетаки на той линіи. Какъ еще у Іоанна Богослова въ писаніи сказано: вы слышали, дѣтушки, что придетъ антихристъ, а теперь много антихристовъ. Такъ вотъ изъ этихъ многихъ, изъ многихъ то»...

Хотя Толстой—всего только «одинъ изъ многихъ»,—въ «Трехъ разговорахъ» онъ одинъ изъ современныхъ религіозныхъ учителей сопоставляется съ грядущимъ подлиннымъ антихристомъ. Въ отличіе отъ другихъ, искренно заблуждающихся, ему одному здѣсь дѣлается упрекъ въ религіозномъ самозванствѣ и въ сознательной, злонамѣренной фальсификаціи. Тѣмъ самымъ Толстой превращается въ современнаго *антихриста по преимуществу*, что явно несправедливо. Изъ собственнаго изложенія Соловьева, какъ мы видѣли, обнаруживается, что каждое христіанское исповѣданіе таитъ въ себѣ своего антихриста. Подмѣнъ и фальсификацію, а, стало быть, и *самозванство* можно найти во всякомъ одностороннемъ ученіи, которое выдаетъ себя за цѣлое и подлинное христіанство! Развѣ не фальсифицируютъ христіанство тѣ, кто утверждаютъ, что дороже всего въ немъ—духовный авторитетъ, или священное преданіе, или же, наконецъ, свободное изслѣдованіе? Самозванствомъ грѣшатъ едва ли не всѣ, кто считаютъ себя преимущественно передъ прочими *подлинными* носителями духа Христова. Чтобы отличить Толстого отъ прочихъ, Соловьевъ обвиняетъ его въ фальсификаціи сознательной и злостной; но именно тутъ аргументація «Трехъ разговоровъ» лишена убѣдительной силы. «Свободное» обращеніе съ текстами св. Писанія дѣйствительно свойственно Толстому, но среди толкователей Евангелія всѣхъ временъ это — недостатокъ настолько распространенный, что на основаніи его одного можно было бы найти не одного, а легіоны антихристовъ. Разумѣется, та попытка отдѣленія подлиннаго отъ легендарнаго, которую мы находимъ въ «Евангеліи Толстого», есть сплошной произволъ; но наиболѣе произвольное въ ней не есть чья-либо индивидуальная особенность, а общее мѣсто того плоскаго раціонализма, который признаетъ вымысломъ воскресенье мертвыхъ, и все вообще чудесное. Далѣе, Соловьевъ совершенно справедливо указываетъ, что ученіе Толстого гораздо болѣе похоже на буддизмъ, чѣмъ на христіанство; но заключать отсюда, что Толстой недобросовѣстно и неискренно старается опереть свои убѣжденія на авторитетъ Евангелія, мы всетаки не имѣемъ права. Этотъ авторитетъ могъ уцѣлѣть въ его ученіи просто въ качествѣ традиціоннаго остатка отъ старыхъ, дѣтскихъ вѣрованій. Противорѣчіе это, разумѣется, вноситъ фальшивую ноту во всѣ религіозно-

философскія построенія великаго писателя; но предположеніе, что это — фальшь сознательная и злонамѣренная — рѣшительно ни на чемъ не основано и носитъ на себѣ печать несомнѣннаго полемическаго увлеченія.

Наконецъ, рѣшающее значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ слѣдующее соображеніе. Объ *особой* близости къ антихристу толстовства въ отличіе отъ многихъ другихъ вѣроученій можно было бы говорить въ томъ случаѣ, еслибы оно не заключало въ себѣ никакой даже *относительной* правды, или еслибы истина была въ немъ только личиной. Въ дѣйствительности, однако, въ религіозной проповѣди Толстого есть черты положительныя и цѣнныя. Есть зерно истины даже въ томъ его анархизмѣ, противъ котораго всего больше возстаетъ Соловьевъ. Толстой совершенно правъ въ томъ, что государственная жизнь несовмѣстима съ евангельскимъ совершенствомъ и что, слѣдовательно, *конечный идеалъ христіанства анархиченъ*. И это должно быть вмѣнено ему въ заслугу, несмотря на тѣ ошибки, которыми у него извращается эта мысль [1]). Но главная религіозная цѣнность заключается, конечно, не въ тѣхъ, почти всегда слабыхъ формулахъ, которыя выковываетъ Толстой-мыслитель, а въ тѣхъ геніальныхъ образахъ, въ которыхъ Толстой-художникъ увѣковѣчиваетъ свои религіозныя переживанія. Въ «Войнѣ и мирѣ», въ «Аннѣ Карениной» и, наконецъ, въ собственной «Исповѣди» онъ даетъ захватывающее изображеніе религіознаго исканія. То обладаніе Богомъ, котораго съ тревогой и мукой ищутъ Пьеръ, Левинъ, князь Неклюдовъ и другіе, конечно не укладываются въ ту разсудочную схему, которая утверждаетъ, что неразрывнаго, *вѣчнаго* соединенія между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ и быть не можетъ. И то небо, которое на Аустерлицкомъ полѣ наполняетъ блаженствомъ душу раненаго князя Андрея, очевидно, не есть та «пустая дыра», которая составляетъ содержаніе толстовскаго Евангелія. Раціоналистическое ученіе, которое находитъ въ Богѣ только смерть, ниспровергается всѣмъ художественнымъ творчествомъ Толстого, которое ищетъ и утвер-

---

[1]) Объ этомъ подробнѣе въ моей статьѣ «Споръ Толстого и Соловьева о государствѣ» въ сборникѣ о Толстомъ. (Москва, 1911, изд. книгоизд. «Путь»).

~~ждаетъ въ Немъ *жизнь*. И, если такимъ образомъ въ Толстомъ~~ ждаетъ въ Немъ *жизнь*. И если такимъ образомъ въ Толстомъ борются два человѣка, двѣ діаметрально противоположныя стихіи, то несправедливо думать, что въ немъ есть только одна. Въ ученіи Толстого дѣйствительно живетъ антихристъ, изображенный Соловьевымъ, но онъ не исчерпываетъ собою религіозной сущности великаго писателя: ибо самъ Толстой выше и больше своего ученія и своего антихриста. Отъ Соловьева это ускользнуло, повидимому, потому, что ему, какъ уже было выше сказано, вообще было мало доступно то самое, чѣмъ дѣйствительно великъ Толстой — его художественное творчество.

## III. Новое пониманіе прогресса. Задача великаго синтеза.

Въ самыхъ преувеличеніяхъ полемики противъ Толстого необыкновенно ярко обрисовывается точка зрѣнія міросозерцанія Соловьева. Сущность этой *философіи конца* всего нагляднѣе и рельефнѣе освѣщается по контрасту съ попыткой великаго писателя уложить царствіе Божіе всецѣло и безъ остатка въ рамки земного, *здѣшняго* существованія. Неудивительно, что Соловьевъ преувеличилъ значеніе этой антихристіанской концепціи и что она заслонила въ его глазахъ *всего* Толстого.

Центръ тяжести для него заключается, впрочемъ, не въ борьбѣ противъ этой поверхностной, раціоналистической утопіи, *а въ полномъ отрѣшеніи отъ всякихъ земныхъ утопій*, и прежде всего—отъ *утопіи прогресса*. «Три разговора» суть произведеніе человѣка, который всѣми силами души своей почувствовалъ, что міру вообще со всей его красою и очарованіемъ насталъ дѣйствительный конецъ, что вообще разрушеніе и имѣющее наступить непосредственно вслѣдъ за нимъ соединеніе живыхъ и мертвыхъ во Христѣ, есть вопросъ близкаго будущаго, быть можетъ, даже завтрашняго дня. Предчувствія нависшей надъ человѣчествомъ катастрофы, всегда сильныя у Соловьева, теперь сгустились и кристаллизовались въ одно цѣльное и яркое впечатлѣніе. Передъ нимъ во весь ростъ всталъ образъ смерти, предстоящей въ недалекомъ будущемъ всему человѣчеству. Земной путь послѣдняго представляется философу уже оконченнымъ.

Въ послѣдней своей статьѣ, написанной незадолго до кончины,

онъ заводитъ рѣчь о ходячихъ теоріяхъ прогресса, — въ смыслѣ возрастанія всеобщаго благополучія. — «Со стороны идеала», читаемъ мы здѣсь, «это есть пошлость или надоѣдливая сказка про бѣлаго быка»; а со стороны предполагаемыхъ историческихъ факторовъ — это безсмыслица, прямая невозможность. Говорите усталому, разочарованному и разбитому параличомъ старику, что ему еще предстоитъ безконечный прогрессъ его теперешней жизни и земного благополучія... «Ужъ какое тутъ, батюшка, благополучіе, какая жизнь! Лишь бы прочее время живота непостыдно, да безъ лишнихъ страданій дотянуть до «близкаго конца» [1]). То же самое говорилъ онъ на смертномъ одрѣ, въ бесѣдѣ съ покойнымъ кн. С. Н. Трубецкимъ. На вопросъ о его отношеніи къ послѣднимъ китайскимъ событіямъ, Соловьевъ отвѣчалъ: «Мое отношеніе такое, что все кончено; та магистраль всеобщей исторіи, которая дѣлилась на древнюю, среднюю и новую, пришла къ концу... Профессора всеобщей исторіи упраздняются... ихъ предметъ теряетъ свое жизненное значеніе для настоящаго; о войнѣ Алой и Бѣлой Розы больше говорить нельзя будетъ. Кончено все!... И съ какимъ нравственнымъ багажомъ идутъ европейскіе народы на борьбу съ Китаемъ... христіанства нѣтъ, идей не больше, чѣмъ въ эпоху троянской войны; только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идутъ!» [2])

Характерно, что это отчаяніе въ будущемъ всемірнаго прогресса связывается у Соловьева съ предчувствіемъ грозы, идущей съ Дальняго Востока. Уже въ 1890 году философъ предвидѣлъ желтую опасность и указывалъ, что она страшна не сама по себѣ, а вслѣдствіе того *внутренняго процесса* разложенія, который совершается въ христіанскомъ мірѣ. «Противоположность двухъ культуръ — китайской и европейской — сводится въ сущности къ противоположенію двухъ общихъ идей: *порядка* съ одной стороны и *прогресса* съ другой». Въ историческомъ столкновеніи этихъ противоположностей Европа можетъ побѣдить только при томъ условіи, если она останется вѣрною той идеѣ, которая составляетъ смыслъ ея существованія. Но именно этого

[1]) По поводу послѣднихъ событій VIII, 585—586. Объ этой своей статьѣ самъ Соловьевъ говорилъ: «Это крикъ моего сердца». См. соч. кн. С. Трубецкого, I, 346.

[2]) Кн. С. Трубецкой, Смерть Соловьева, соч. т. I, 346.

условія въ современной намъ умственной жизни европейскихъ народовъ нѣтъ на лицо. Въ господствующемъ въ наши дни пониманіи «прогрессъ» превращенъ въ безпорядочную и безсмысленную смѣну историческихъ моментовъ, не связанныхъ между собою какимъ-либо объединяющимъ началомъ. Въ ходячемъ пониманіи прогресса *нѣтъ того, что прогрессируетъ*, ибо нѣтъ единаго человѣчества, а есть только раздробленныя поколѣнія: здѣсь настоящее отрицаетъ прошедшее и само станетъ предметомъ такого же отрицательнаго отношенія въ будущемъ. Современный европейскій прогрессъ утратилъ свой идеалъ, ибо онъ не вѣритъ въ безусловный смыслъ міра и, слѣдовательно, въ безусловную цѣль совершенствованія. Эта внутренняя пустота ходячаго пониманія идеи прогресса вызвала въ Европѣ разочарованіе въ самой идеѣ. Безпринципная реакція нашихъ дней, вмѣсто того, чтобы исправить ошибку мнимыхъ прогрессистовъ, сама ищетъ спасенія для Европы «въ принципахъ китаизма, въ безусловномъ культѣ прошедшаго, въ исключительныхъ заботахъ о поддержаніи подкопаннаго со всѣхъ сторонъ традиціоннаго порядка съ его случайными формами, утратившими всякую внутреннюю силу».

Эта «китаизація Европы» служитъ въ глазахъ Соловьева наиболѣе грознымъ симптомомъ надвигающейся опасности.—«Китайскій идеалъ для китайцевъ есть принципъ силы, для европейцевъ онъ былъ началомъ слабости и разрушенія. Усвоеніе этого идеала было бы для насъ самоотрицаніемъ въ дурномъ смыслѣ этого слова, т.-е. отреченіемъ отъ *своего хорошаго*, — отреченіемъ отъ христіанства. Но такое отреченіе равносильно полной утратѣ самой причины нашего историческаго существованія» [1]).

Въ девятидесятыхъ годахъ, когда эти строки были написаны, онѣ выражали собою не окончательно установившуюся точку зрѣнія Соловьева на будущее, а только опасеніе, сомнѣніе, высказанное въ условной формѣ. Въ то время Соловьевъ все еще надѣялся, что христіанскій міръ, и въ особенности Россія, найдетъ въ себѣ силы, чтобы противопоставить крайнему востоку идею истиннаго прогресса, который обладаетъ «и глубокими реальными корнями въ исторической почвѣ и идеальной вершиной, до-

[1]) Китай и Европа, VI, 136.

стигающей неба». Соотвѣтственно съ этимъ, тогда философъ предусматривалъ возможность двоякаго исхода всемірной исторіи. — Китайцы «вѣрны себѣ. Если мы, европейскій христіанскій міръ, будемъ также вѣрны себѣ, т.-е. *вѣрны вселенскому христіанству*, то Китай не будетъ намъ страшенъ, мы же завоюемъ и Дальній Востокъ не силой оружія, а той силой духовнаго притяженія, которая присуща исповѣданію *полной истины*, и которая дѣйствуетъ на души человѣческія, къ какому бы племени онѣ ни принадлежали»[1]).

То, что въ 1890 году было лишь тревожнымъ опасеніемъ, превращается десятью годами позже въ окончательный приговоръ. Разъ самаго «христіанства нѣтъ» въ европейской культурѣ,—отъ нея отлетѣла душа и ей уже нечѣмъ предолѣть свою «внутреннюю китайщину». Поэтому уже въ «Трехъ разговорахъ» торжество панмонголизма представляется Соловьеву «вѣроятностью, близкой къ достовѣрности»[2]). А въ 1900 году, подъ впечатлѣніемъ событій китайской войны, онъ говоритъ о концѣ всякаго прогресса, не только ложнаго, но и истиннаго, какъ о совершившемся фактѣ. «Историческая драма сыграна, и остался одинъ лишь эпилогъ, который, впрочемъ, какъ у Ибсена, можетъ самъ растянуться на пять актовъ. Но содержаніе ихъ въ существѣ дѣла заранѣе извѣстно»[3]).

Всѣмъ этимъ вносится существенное измѣненіе въ философію исторіи Соловьева. *Въ новомъ ея пониманіи недостаетъ того земного завершенія прогресса, которое раньше представлялось философу необходимымъ*. Соловьевъ всегда вѣрилъ въ ту «идеальную вершину прогресса, достигающую неба», о которой онъ говоритъ въ статьѣ «Китай и Европа»[4]). Но въ молодости и въ серединный періодъ своего творчества онъ надѣялся на возможность *здѣшняго*, хотя бы и предварительнаго завершенія, богочеловѣческаго дѣла на землѣ. Напротивъ, въ «Трехъ разговорахъ» онъ видитъ и утверждаетъ эту вершину въ мірѣ запредѣльномъ. Теперь всемірная исторія завершается для него не

---

[1]) Китай и Европа, VI, 134—137.
[2]) VIII, 459.
[3]) По поводу послѣднихъ событій, VIII, 586.
[4]) VI, 135.

во вселенской теократіи, а *непосредственно во второмъ пришествіи Христовомъ*.

Мы уже имѣли случай отмѣтить, что въ срединный періодъ творчества Соловьева соединеніе церквей для него означаетъ начало новой исторической эры; между тѣмъ въ «Трехъ разговорахъ» оно знаменуетъ конецъ исторіи. Въ этой новой чертѣ, касающейся съ перваго взгляда одного лишь церковнаго вопроса, выражается коренное измѣненіе всей соловьевской схемы всемірнаго прогресса.

Мы помнимъ, что онъ вступилъ на литературное поприще съ программой *великаго синтеза*, объемлющаго знаніе, художественное творчество и практическую дѣятельность, словомъ всѣ сферы человѣческаго существованія [1]) и что въ этомъ синтезѣ онъ видѣлъ очередную историческую задачу объединеннаго человѣчества съ Россіей во главѣ.

Теперь спрашивается, что же остается отъ этой всемірно исторической задачи въ «Трехъ разговорахъ»? Мечта о религіозномъ первенствѣ русскаго народа передъ другими здѣсь отвергнута. Попытка осуществить на землѣ «великій синтезъ» терпитъ крушеніе въ практической, т.-е. въ собственно *жизненной* сферѣ. *Цѣлостная жизнь* оказывается не только запредѣльной государству и хозяйству, но, *въ полнотѣ* своей *запредѣльной міру:* ибо только въ отверженіи міра, въ отдѣленіи отъ него и въ борьбѣ съ нимъ можетъ собраться въ одно цѣлое тѣло Христово — земная церковь. Жизнь воистину цѣлостная достигается по ту сторону здѣшняго, въ непосредственномъ, *личномъ* общеніи со Христомъ, во всеобщемъ свѣтломъ воскресеніи. Собрать во едино весь родъ человѣческій — для Христа значитъ воскресить его и воскреснуть въ немъ. *Этотъ синтезъ* есть конецъ міра. Пока онъ не наступитъ, можно говорить лишь о неполномъ исцѣленіи человѣчества и, слѣдовательно, о синтезѣ лишь частичномъ.

Всѣ тѣ утопіи, которыя мы находимъ въ начальномъ и серединномъ періодѣ творчества Соловьева, сводятся къ переоцѣнкѣ здѣшнихъ земныхъ предвареній цѣльной жизни. Въ концѣ жизни философа эта утопія отпала, какъ историческая скорлупа; она

[1]) См. выше, т I, 106—107.

отлетѣла отъ ученія Соловьева не вслѣдствіе какого-либо посторонняго и внѣшняго ему вліянія, а вслѣдствіе собственнаго его внутренняго роста. Скорлупу разбило само живоносное сѣмя христіанской истины, составлявшее содержаніе этого ученія. Не во имя чего-либо другого, а во имя Христа и христіанства разстался Соловьевъ съ своей излюбленной *земной* мечтой. Сильнѣе, ярче прежняго онъ почувствовалъ, что людямъ недостаточно собраться во Христѣ, чтобы осуществить идеалъ цѣльной жизни. Надо еще и *обладать Имъ*, т.-е. соединиться съ Нимъ въ непосредственномъ, живомъ и личномъ общеніи, — видѣть Его уже не зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу. Чтобы это сбылось, долженъ кончиться тотъ міръ, который распялъ Христа, потому что онъ Его не вмѣщаетъ.

## V. Философія конца и предстоящія историческія задачи человѣчества.

Пока не совершился этотъ конецъ, на землѣ возможны лишь тѣ или другія приближенія къ цѣльной жизни: здѣсь синтезъ осуществляется лишь въ несовершенномъ предвареніи...

Тутъ естественно возникаетъ вопросъ, *возможенъ ли* и *нуженъ ли* этотъ предварительный синтезъ? Если міровой прогрессъ *оконченъ*, то можно ли говорить о какихъ-либо относительныхъ, *здѣшнихъ* задачахъ, которыя вѣдь непремѣнно предполагаютъ дальнѣйшее продолженіе прогресса въ будущемъ.

По весьма понятнымъ причинамъ самъ Соловьевъ не далъ, да и не могъ дать отвѣта на этотъ вопросъ. И это—не только потому, что жизнь его оборвалась вскорѣ послѣ напечатанія «Трехъ разговоровъ». Вопросъ этотъ просто на просто выходитъ за предѣлы того настроенія, въ которомъ онъ находился, и тѣхъ интересовъ, которыми онъ въ то время жилъ. Вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь, не можетъ интересовать человѣка, которому, какъ мы уже знаемъ, самое человѣчество представляется въ видѣ больного, умирающаго старика. Тутъ, повидимому, не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ *смерти*. Мы знаемъ, что уже «Три разговора» были написаны въ предвидѣніи «не такъ уже да-

лекой» смерти самого ихъ автора [1]). Это предчувствіе близости собственнаго конца въ связи съ изданіемъ книги, повѣствующей о непосредственно предстоящемъ *всеобщемъ* концѣ, не есть результатъ простой случайности. Что-то оборвалось въ Соловьевѣ, когда онъ задумалъ эту книгу: ее могъ написать только человѣкъ, всѣмъ существомъ своимъ предварившій какъ свой, такъ и всеобщій конецъ.

Въ такомъ настроеніи едва ли возможно интересоваться ближайшими, промежуточными и вообще какими бы то ни было историческими задачами. Неудивительно, что исторія нашихъ дней представляется Соловьеву «какой-то игрой маріонетокъ на исторической сценѣ, которая продолжается «въ силу косности» [2])

На этомъ философъ умеръ; но намъ, оставшимся въ живыхъ, совершенно невозможно удовлетвориться тѣмъ убійственнымъ выводомъ, который вытекаетъ изъ только-что приведенныхъ его словъ. Прежде всего этотъ выводъ противорѣчитъ той истинѣ, которая составляетъ основу міросозерцанія самого Соловьева. Если историческій процессъ вообще имѣетъ смыслъ въ Безусловномъ, то въ немъ не можетъ быть ни одного отдѣла безсмысленнаго, продолжающагося по силѣ косности или напоминающаго игру маріонетокъ. Если эпилогъ исторической драмы еще можетъ затянуться на пять актовъ, то съ точки зрѣнія «разумнаго смысла вселенной», это невозможно безъ какихъ-либо разумныхъ основаній. — Эпилогъ, очевидно, не можетъ считаться *лишнимъ* придаткомъ даже къ драмѣ, составленной какимъ-либо человѣческимъ драматургомъ, а тѣмъ болѣе — къ драмѣ міровой. — Онъ долженъ имѣть въ ней опредѣленное мѣсто и смыслъ. А если такъ, то актеры должны знать, для чего имъ нужно оставаться на исторической сценѣ и что они должны тамъ дѣлать.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія новое ученіе Соловьева, мы откроемъ въ немъ рядъ пробѣловъ, наткнемся на рядъ вопросовъ, которые остаются нерѣшенными. Но къ счастью, рѣшенье подсказывается намъ той непреходящей истиной, которая составляетъ основу собственнаго его міросозерцанія. Продол-

[1]) VIII, 461.

[2]) По поводу послѣднихъ событій, 585.

жая въ его духѣ, нетрудно найти въ его же собственныхъ началахъ руководящія указанія относительно тѣхъ предѣловъ, въ какихъ задача великаго синтеза должна быть поставлена и можетъ быть рѣшена въ дальнѣйшемъ *земномъ* будущемъ исторіи

Прежде всего, философія конца не только не упраздняетъ задачу *цѣльнаго знанія*, но представляетъ сама попытку подвинуть ея рѣшеніе. Грандіозный планъ философскаго синтеза, задуманный Соловьевымъ еще въ молодости[1]), какъ мы видѣли, возрождается въ послѣднихъ его трудахъ — въ «Оправданіи Добра», въ недоконченной «Теоретической философіи», и, наконецъ, въ невыполненной, но задуманной «Эстетикѣ».

Мы уже говорили, что именно для послѣдняго періода Соловьева, характерно это возвращеніе къ философіи[2]). Оно находится въ тѣсной связи съ его новой точкой зрѣнія. Если цѣлостная жизнь, т.-е. совершенное соединеніе твари съ Богомъ, не можетъ осуществиться во всей полнотѣ своей въ предѣлахъ здѣшняго,—то тѣмъ сильнѣе побужденіе,—*предвосхитить ее въ умозрѣніи*, дать въ немъ ясное выраженіе тѣхъ упованій, которыя составляютъ смыслъ жизни. Назначеніе мысли — именно въ томъ, чтобы *предварять дѣйствительность* по пути къ идеалу: Ея формальная безпредѣльность даетъ ей возможность отъ относительнаго и несовершеннаго разомъ перелетать къ Безусловному и Всецѣлому, не задерживаясь на тѣхъ промежуточныхъ стадіяхъ, черезъ которыя должна еще пройти жизнь въ медленномъ процессѣ совершенствованія. Вѣстникъ грядущаго, мысль въ своемъ свободномъ полетѣ не прикована къ настоящему и можетъ отдѣляться отъ его немощей. Во вдохновенномъ предвидѣніи она—не только можетъ, но и должна созерцать то дѣйствительное и полное *исцѣленіе*, жизни, которое составляетъ конецъ всего существующаго. И, чѣмъ больше въ жизни мы отдалены отъ этого конца, тѣмъ большую цѣнность пріобрѣтаетъ это созерцаніе, которое даетъ намъ возможность видѣть *хоть издали* землю обѣтованную.

Конечно, самое выраженіе «цѣльное знаніе» должно быть по-

---

[1]) См выше, т I, 106—107.

[2]) Объ этомъ подробнѣе въ моей статьѣ: «Возвращеніе къ философіи» въ юбилейномъ сборникѣ въ честь Л. М Лопатина, Москва, 1911.

нимаемо здѣсь въ условномъ значеніи, т.-е. не въ смыслѣ полнаго осуществленія идеала, а въ смыслѣ большаго или меньшаго къ нему *приближенія*. *Совершенная цѣлость* въ знаніи можетъ быть достигнута только тогда, когда цѣлость станетъ совершившимся фактомъ и въ жизни: ибо она предполагаетъ совершенное и окончательное упраздненіе того разрыва между мыслью и бытіемъ, которое составляетъ признакъ нашего болѣзненнаго и грѣховнаго состоянія. Идеалъ цѣльнаго знанія достигается лишь тамъ, гдѣ реальность совершенно адекватна безусловной мысли, и мысль объемлетъ въ себѣ полноту реальности, такъ что уже нѣтъ ни *отвлеченной* мысли, ни безъидейной, *безсмысленной дѣйствительности*. Это — то состояніе, гдѣ мистическое, раціональное и эмпирическое становятся совершенно равными другъ другу, такъ что мистическая глубина Абсолютнаго становится совершенно явной въ опытѣ и совершенно прозрачной для мысли. Говоря религіознымъ языкомъ, «цѣльное знаніе» въ его полнотѣ возможно для человѣка лишь въ той стадіи существованія, когда онъ видитъ Истину, уже «не зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу». Это уже не дискурсивное знаніе, а непосредственное усмотрѣніе или *интуиція*, которая въ своемъ совершенствѣ возможна лишь для существа, уже сочетавшагося съ Абсолютнымъ вѣчной, неразрывной связью [1]).

Въ *этой* жизни «цѣльное знаніе» возможно лишь въ смыслѣ нѣкотораго предвосхищенія этой заключительной интуиціи, лишь въ смыслѣ *предварительнаго* объединенія или синтеза мистическаго, раціональнаго и эмпирическаго элемента. Разрозненные въ дѣйствительности, эти элементы объединяются *въ идеѣ*. То что называется здѣсь «цѣльнымъ познаніемъ», есть на самомъ дѣлѣ лишь мысленное предвареніе будущей органической всецѣлости; какъ безконечно разстояніе, отдѣляющее насъ отъ совершенства, такъ же безконечна и задача приближенія къ нему — въ мысли,

---

[1]) Этимъ изобличается ошибочность сужденія, которое иногда приходится слышать среди послѣдователей Соловьева, будто въ «Трехъ разговорахъ» онъ «преодолѣлъ» философское умозрѣніе. Пока мы не увидимъ Истину *лицомъ къ лицу*, что случится, какъ извѣстно, не въ этой, а въ той жизни, мечта о «преодолѣніи умозрѣнія» остается, увы, опаснымъ самообольщеніемъ. *Въ этой* жизни умозрѣніе навсегда останется великой цѣнностью, которою слѣдуетъ дорожить.

какъ и жизни. Съ этой точки зрѣнія *цѣльное знаніе*» есть задача, которая должна преемственно передаваться отъ поколѣнія къ поколѣнію а, слѣдовательно, можетъ имѣть и *исторію* въ будущемъ.

Также не устраняется, а утверждается съ точки зрѣнія правильно понятой философіи конца и задача *цѣльнаго* творчества или *теургіи*. Взглядъ на искусство, какъ на *дѣло Божіе* или теургію явился на свѣтъ значительно раньше Соловьева, и не долженъ исчезнуть вмѣстѣ съ нимъ, ибо онъ коренится въ самомъ существѣ религіознаго пониманія мірового процесса. Съ точки зрѣнія философіи всеединаго онъ безусловно необходимъ. Вотъ почему уже Шеллингъ, понимавшій міровой процессъ какъ откровеніе Абсолютнаго или Всеединаго, видѣлъ задачу искусства въ томъ, чтобы воспроизводить тотъ сверхвременный творческій актъ, гдѣ это откровеніе выражается наисовершеннѣйшимъ образомъ. Иными словами выражалъ то же самое и Достоевскій, когда онъ утверждалъ, что «красота спасетъ міръ». Это значитъ, что задача искусства — не воспроизводить несовершенную здѣшнюю жизнь, а создавать ее въ красотѣ—являть въ мірѣ ту нетлѣнную, вѣчную красоту, которая составляетъ его первообразъ или идею. Пока не завершился міровой процессъ, міръ еще не равенъ своему первообразу; а это должно служить непреходящимъ, неумирающимъ стимуломъ для искусства. Искусство должно предварять *грядущее преображеніе вселенной*. Воплощеніе небеснаго въ земномъ должно предвосхищаться не однимъ только умозрѣніемъ. Чтобы наполнить собою душу человѣка, Абсолютное должно завладѣть его воображеніемъ и чувствомъ, стать пѣснью, и симфоніей, воплотиться въ звукахъ, формахъ и краскахъ. Въ этомъ заключается теургическая задача искусства. И задача эта пребудетъ, *доколѣ всеобщее преображеніе не станетъ совершившимся фактомъ*.

Само собою разумѣется, что и здѣсь «*цѣльное*» творчество должно быть понимаемо съ ограниченіемъ. Совершенная и безусловная цѣльность недостижима въ предѣлахъ міра совершающагося: здѣсь, въ рамкахъ человѣческаго искусства, какъ и человѣческой мудрости, возможны лишь неполныя и несовершенныя теофаніи, *частичныя* откровенія всецѣлаго. *Цѣльное* творчество есть руководящая норма для искусства, идеалъ, къ кото-

рому оно должно въ большей или меньшей степени приближаться. Но окончательное *совершеніе* этого идеала, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *совершеніе красоты* откроется лишь въ *Божественномъ* творчествѣ, въ той заключительной *симфоніи,* которая завершитъ міръ, объединивъ небесное и земное: тамъ, во вселенскомъ многозвучіи, раздастся объединяющій всѣхъ гимнъ воскресенья. Задача же нашего искусства — въ томъ, чтобы прислушиваться къ этой пѣснѣ небесъ, *доводить* ее до человѣческаго слуха, и, пропуская дѣйствительность черезъ творческое воображеніе, готовить ея грядущее пресуществленіе. Истинно теургическое искусство есть то, которое въ безпредѣльномъ многообразіи частныхъ мотивовъ и индивидуальныхъ формъ существованія улавливаетъ руководящій, вселенскій, все объединяющій мотивъ. Это идеальное объединеніе и есть доступное искусству предвареніе истинной *цѣлости жизни.*

Пока идетъ рѣчь объ *идеальномъ* воспроизведеніи цѣльной жизни, — въ философскомъ познаніи и художественномъ творчествѣ, — первоначальный Соловьевскій планъ «великаго синтеза» оказывается въ общемъ вѣрнымъ и можетъ быть принятъ при условіи болѣе точнаго отграниченія синтеза *предварительнаго,* осуществимаго въ предѣлахъ исторіи отъ синтеза *запредѣльнаго и окончательнаго.* Когда же Соловьевъ перешелъ отъ этихъ идеальныхъ предвареній къ реальной дѣйствительности и возмечталъ объ осуществленіи великаго синтеза въ человѣческой земной общественности, не только духовной но и мірской, онъ неизбѣжно долженъ былъ потерпѣть крушеніе: ибо здѣсь ошибка заключалась не въ исполненіи намѣренія, а въ самомъ намѣреніи. Невѣрными оказались не тѣ или другія подробности, а весь планъ *«свободной теократіи или цѣльнаго общества»,* и Соловьевъ долженъ былъ отъ него отказаться.

Выше уже было достаточно сказано о внутреннихъ противорѣчіяхъ этой мечты. Здѣсь достаточно будетъ указать, что противорѣчія въ соціальномъ построеніи Соловьева сводятся къ болѣе общему религіозно-метафизическому противорѣчію. *Противорѣчива не только «теократія», но и всякая вообще попытка осуществить цѣлостную жизнь иначе, какъ черезъ упраздненіе смерти.* «Цѣлость» жизни означаетъ во-первыхъ

возстановленіе полной и нерасторжимой связи между всякой живой душой и безусловнымъ Источникомъ жизни, а во-вторыхъ и тѣмъ самымъ установленіе такой же нерасторжимой, *вѣчной* связи между духомъ и тѣломъ: смерть тѣмъ самымъ исключается, но поэтому исключается изъ «цѣлостной жизни» и всякая человѣческая организація, которая *въ силу необходимости* должна пользоваться смертью какъ своимъ орудіемъ. Мы уже видѣли, что какъ въ государствѣ, такъ и въ организаціи хозяйственной жизнь по необходимости не цѣлостна, а раздвоена прежде всего потому, что обѣ эти организаціи самыми условіями своего существованія вынуждены орудовать смертью, т.-е. — частью умерщвлять, частью же грозить смертоноснымъ оружіемъ.

Въ концѣ жизни Соловьева рухнула эта противоестественная попытка сочетать несоединимое. Значитъ ли это, что «великій синтезъ» въ нашей дѣйствительности можетъ быть только предвосхищенъ умомъ и художественнымъ творчествомъ и *ни въ какой мѣрѣ* не можетъ быть осуществленъ въ жизни? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ бы равнозначителенъ отреченію отъ Христа и христіанства. Ибо онъ противорѣчитъ той самой вѣрѣ, которая для христіанина всего дороже — вѣрѣ во Христа, пришедшаго во плоти. Если на землѣ совершилось Боговоплощеніе, преображеніе и воскресеніе Христово, если уже въ этой жизни ангелы и пастыри соединили свои голоса въ общемъ славословіи, это значитъ, что уже здѣсь прозвучали первые аккорды той Божественной симфоніи, которая должна одухотворить и завершить міръ. Это значитъ, что на землѣ положено прочное *жизненное* основаніе великаго синтеза.

Есть, наконецъ, на землѣ и организація, коей задача до совершенія временъ въ томъ и заключается, чтобы являть въ здѣшней дѣйствительности цѣлостную жизнь. Соловьевъ былъ совершенно правъ въ томъ, что именно въ этомъ — призваніе церкви; ошибка его заключается лишь въ суетномъ желаніи включить въ составъ церкви два инородныя тѣла — государство и хозяйство. Свободная отъ всякаго *смѣшенія* съ міромъ, церковь осуществляетъ на землѣ цѣлость жизни тѣмъ единственнымъ путемъ, и способомъ, который ведетъ къ дѣйствительному исцѣленію — *черезъ преодолѣніе смерти*. Къ этому

сводятся всѣ таинства, коими утверждается на землѣ Боговоплощеніе, жизнь, смерть и воскресеніе Христово; въ нихъ преподается людямъ залогъ вѣчной, истинной и, стало быть, *цѣльной* жизни. И, возстановляя черезъ таинства внутреннюю цѣлость въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, церковь собираетъ въ одно цѣлое и человѣчество, объединяя людей во Христѣ.

Въ мѣру этой вѣры во Христа и въ Церковь остался до конца вѣренъ своему идеалу цѣлостной жизни и Соловьевъ. Побѣда надъ смертью черезъ воскресенье двухъ свидѣтелей Христовыхъ и соединеніе церквей вокругъ воскресшихъ, — вотъ и все, что остается въ «Трехъ разговорахъ» отъ прежней широковѣщательной программы «цѣльнаго общества» [1]). Но сведеніе идеала къ этому истинному и неумирающему остатку, очевидно, не есть для него ущербъ или умаленіе: ибо какъ не можетъ царствіе Христово возвеличиться или разбогатѣть черезъ государство и хозяйство, такъ же не можетъ оно умалиться или оскудѣть черезъ утрату того и другого. Христіанскій путь къ Божественной славѣ ведетъ черезъ уничиженіе и обнищаніе. .

*Здѣсь на землѣ цѣлостная жизнь раскрывается въ ограниченномъ явленіи.* Въ этомъ и заключается та антиномія, которая первоначально привела въ смущеніе Соловьева и была источникомъ нѣкоторыхъ заблужденій его молодости и средняго періода. Какъ можно говорить объ *ограниченномъ явленіи цѣлости?* Если церковь есть воплощеніе всеединаго и всецѣлаго на землѣ, то не значитъ ли это, что она уже здѣсь на землѣ должна быть всѣмъ во всемъ? О какой всецѣлости можетъ быть рѣчь, если изъ церкви сознательно и принципіально исключается огромная область мірской жизни и въ томъ числѣ такія общественныя организаціи, существованіе которыхъ съ христіанской точки зрѣнія оправдывается? Если Церковь въ идеѣ есть все во всемъ, то подобаетъ ли ей здѣсь на землѣ быть *особымъ домомъ Божіимъ* среди другихъ не божьихъ строеній?

Въ дѣйствительности мы имѣемъ здѣсь лишь кажущееся противорѣчіе, которое перестанетъ насъ смущать, если мы вдумаемся въ сущность историческаго явленія Христа на землѣ. Если здѣсь самъ Царь Небесный принялъ «зракъ раба», то

---

[1]) См VIII, 580.

мірское величіе не можетъ быть свойственно и Его Царству. Въ земномъ явленіи Христа выразилось то изначальное *самоограниченіе* Божественной любви, въ силу котораго Богъ, обладающій въ Самомъ Себѣ неограниченной полнотой бытія, допускаетъ и утверждаетъ въ отвлеченіи отъ Себя міръ внѣбожественной дѣйствительности. Будучи *всѣмъ* въ Самомъ Себѣ, т.-е. въ дѣйствительности *безусловной*, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ нашемъ царствѣ относительнаго противополагаетъ Себѣ міръ, какъ *другое*, какъ совокупность *свободныхъ* отъ Него существъ.

Въ ограниченномъ, земномъ явленіи *церкви* выражается именно это самоограниченіе Царствія Божія, которое хочетъ воссоединить съ собою міръ *въ свободѣ*, а не подавить его своимъ всемогуществомъ. Самоограниченіе церкви *въ настоящемъ*, признаніе ею свободнаго отъ нея міра, нужно именно для того, чтобы въ будущемъ осуществленіе всеединства и пресуществленіе міра въ Бога *совершилось въ свободѣ*. Великій синтезъ не перестаетъ быть дѣйствительнымъ на землѣ отъ того, что онъ осуществляется здѣсь только *отчасти*. «То, что отчасти», прекратится лишь по совершеніи временъ и по завершеніи мірового процесса.

## V. Великій синтезъ и государство.

Всѣмъ этимъ еще не исчерпываются тѣ трудности, какія заключаются въ вопросѣ объ отношеніи Церкви къ міру. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, она осуществляетъ царствіе Божіе на землѣ *чрезъ отрѣшеніе* и *освобожденіе* отъ міра; съ другой стороны, однако, мы знаемъ, что съ христіанской точки зрѣнія оправдывается и государство. Но оправдать государство съ религіозной точки зрѣнія — значитъ признать за нимъ положительный религіозный смыслъ и религіозную задачу; а это возможно лишь въ томъ предположеніи, что государство можетъ и должно служить религіи въ качествѣ орудія, средства. Спрашивается, какъ же возможно согласовать эти два противоположныя требованія—обоюдной *свободы* церкви и государства и *подчиненія* государства религіозной цѣли?

Тутъ въ мысли Соловьева есть крупный пробѣлъ, который легко объясняется особенностями его настроенія въ послѣдніе

года его жизни. Утративъ вѣру въ явно несостоятельное теократическое рѣшеніе, философъ не замѣнилъ его никакимъ другимъ, — не только потому что не успѣлъ, но также и потому, что онъ считалъ исторію конченною, вслѣдствіе чего и самый разговоръ объ историческихъ задачахъ будущаго долженъ былъ отпасть какъ праздный. Стоитъ ли говорить о *нормальныхъ, должныхъ* отношеніяхъ между государствомъ и церковью, когда заранѣе извѣстно, что, начиная съ монгольскаго нашествія, имѣющаго произойти въ XX-мъ вѣкѣ, государство будущаго станетъ или чуждымъ христіанству или даже прямо ему враждебнымъ!

Для насъ предсказанія Соловьева относительно будущаго всемірной исторіи не могутъ имѣть характера безусловной достовѣрности. Но даже если мы признаемъ, что они обладаютъ высокой степенью вѣроятности, поставленный только что вопросъ этимъ всетаки не снимается съ очереди: какъ бы ни мала была вѣроятность успѣха въ борьбѣ съ враждебными христіанству силами, всетаки отдавать имъ *безъ борьбы* государство въ полное обладаніе было бы съ христіанской точки зрѣнія преступнымъ. Если такъ, то намъ необходимо знать, каковы тѣ *нормальныя* отношенія, ради которыхъ мы должны бороться. Если существованіе государства вообще оправдывается съ христіанской точки зрѣнія, то, значитъ, есть и христіанскій идеалъ государства, есть обязательная для государства религіозная и *нравственная норма*. Намъ остается только выяснить, въ чемъ она заключается.

Чтобы найти правильный отвѣтъ на поставленный вопросъ, необходимо продумать до конца то оправданіе государства, которое *мы находимъ* въ «Трехъ разговорахъ». По Соловьеву оно заключается въ томъ, что государство есть *необходимое предварительное условіе проявленія высшей безусловной истины*[1]). Но изо всѣхъ этихъ предварительныхъ условій первое есть *свобода исповѣданія*, т.-е. совершенно ничѣмъ не стѣсненная возможность *по совѣсти* выбрать между истиной и ложью. *Религіозная свобода*, т.-е. отсутствіе всякаго принужденія или внѣшняго давленія въ дѣлахъ вѣры и есть то первое требованіе,

[1]) VIII, 457.

которое должно предъявлять къ государству съ религіозной точки зрѣнія. Христосъ хочетъ видѣть въ вѣрующихъ друзей, свободныхъ сотрудниковъ; поэтому именно съ религіозной, *христіанской* точки зрѣнія надлежитъ требовать, чтобы государство не принуждало къ вѣрѣ насиліемъ и страхомъ. Только съ религіозной точки зрѣнія это требованіе имѣетъ смыслъ. Съ точки зрѣнія религіознаго индифферентизма или атеизма ничего нельзя возразить противъ того утилитарнаго отношенія къ религіи, которое подчиняетъ ее соображеніямъ государственной пользы; во имя этихъ утилитарныхъ соображеній можно оправдать не только покровительство тѣмъ или другимъ религіознымъ мнѣніямъ, но даже и гоненіе и преслѣдованіе Если нѣтъ ничего высшаго надъ государствомъ, то почему ему не господствовать и надъ вѣрованіями? Требованіе безусловнаго уваженія къ свободѣ вѣры имѣетъ смыслъ только въ устахъ человѣка, для котораго область вѣры — святыня.

Этотъ принципъ долженъ быть доведенъ до конца. Разумѣется, нельзя требовать отъ государства, чтобы оно не было государствомъ. За нимъ должно быть признано право принимать тѣ или другія мѣры противъ такихъ религіозныхъ обществъ, коихъ дѣятельность или направленіе несовмѣстимы съ его собственнымъ существованіемъ; но, ограждая свою самостоятельность, государство не должно въ свою очередь посягать на самостоятельность вѣры. Въ особенности же оно не должно брать на себя рѣшенія вопроса объ истинности или неистинности вѣроисповѣданій и полагать тѣмъ или другимъ изъ нихъ препоны по соображеніямъ *вѣроисповѣднаго* свойства.

Но этого мало. Чтобы государство могло осуществить предварительныя условія явленія безусловной истины, недостаточно отнять у него карательныя функціи и суда въ дѣлахъ вѣры. Чтобы осуществилось на землѣ совершенно *свободное* религіозное отношеніе человѣка къ Богу, нужно кромѣ того, чтобы государственная власть была лишена возможности привлекать людей къ той или другой церкви *корыстными побужденіями*. Исповѣданіе той или другой вѣры не должно связываться съ какими-либо преимуществами человѣка въ государствѣ, съ тѣми или другими мірскими выгодами.

Изъ этого слѣдуетъ, что юридически *государство должно быть*

*внѣвѣроисповѣднымъ*. Въ немъ не должно быть *господствующей религіи или Церкви*. Это въ особенности необходимо для блага тѣхъ религій, которыя до сихъ поръ были господствующими. Вѣковой опытъ свидѣтельствуетъ, что ничего кромѣ вреда свѣтское господство религіи ей самой не приносило: послѣдствіемъ его всегда бывало ханженство, лицемѣріе и угасаніе духа жизни: ибо нѣтъ болѣе отвратительной фальсификаціи религіознаго чувства, чѣмъ благочестіе заинтересованное. Покровительство государства тому или другому вѣроисповѣданію для него самого служитъ только источникомъ деморализаціи и школой невѣрія. Церковь, которая имъ пользуется и утверждаетъ свое господство надъ другими вѣроисповѣданіями внѣшними, принудительными средствами государства, тѣмъ самымъ показываетъ, что въ ней поколеблена вѣра во всепобѣждающую силу благодати.

Разъ государство не есть общество вѣрующихъ, — оно должно быть мірской средой, гдѣ могутъ мирно сожительствовать и свободно выражать свои мнѣнія не только вѣрующіе различныхъ исповѣданій, но и невѣрующіе. И исповѣданіе вѣры или безвѣріе не должно вліять на правовое положеніе гражданъ.

Государству должно быть возвращено его значеніе чисто свѣтскаго *и чисто человѣческаго* учрежденія. И не только нѣтъ опасности, чтобы *вслѣдствіе этого* государственная жизнь уклонилась въ язычество, но какъ разъ наоборотъ, только въ качествѣ такого учрежденія государство можетъ дѣйствительно соотвѣтствовать кореннымъ религіознымъ требованіямъ христіанства. Съ точки зрѣнія языческаго абсолютизма государство есть все во всемъ: нѣтъ той области человѣческой мысли и жизни, которая бы не была ему подчинена. Именно языческое воззрѣніе на государство, попирая свободу совѣсти, приписываетъ ему власть пастырскую. Наоборотъ, христіанскому ученію по существу противенъ этотъ идолъ государственнаго абсолютизма. Съ христіанской точки зрѣнія «кесарю» принадлежитъ только кесарево, а не Божіе; тѣмъ самымъ государство вводится въ свои естественныя, *мірскія* границы.

Христіанской вѣрѣ всего болѣе противно *смѣшеніе* церкви съ мірскими стихіями. Поэтому она требуетъ ревниваго огражденія самостоятельности какъ церкви, такъ и мірского общества. Именно съ христіанской точки зрѣнія слѣдуетъ всего болѣе на-

стаивать на томъ, чтобы дѣятельность государства ограничивалась областью чисто свѣтской культуры. Этимъ ограждается *свобода церкви;* но, чтобы быть дѣйствительной, эта свобода должна быть взаимной. Въ *своей* сферѣ свѣтской культуры государство также должно быть совершенно независимо отъ какой бы то ни было духовной власти или церковной организаціи: ибо только при такомъ разграниченіи сферъ государство не превращается въ общество вѣрующихъ и церковь не претворяется въ мірской союзъ.

Утверждая такимъ образомъ свободу и независимость во взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства, мы не только не отрицаемъ, но, наоборотъ, утверждаемъ необходимость *жизненной связи* между ними. Здѣсь, какъ и вездѣ, объединеніе въ Безусловномъ и Истинномъ должно совершаться черезъ раздѣленіе. *Сферы властвованія* церкви и государства должны быть раздѣлены именно для того, чтобы объединеніе между ними могло быть жизненнымъ и свободнымъ. Чтобы *привлечь* государство къ служенію религіозному идеалу, церковь должна *вознестись надъ нимъ*, вознестись вообще надъ областью мірского. Чтобы связь между церковью и государствомъ не была внѣшнею, механическою, первая въ своихъ отношеніяхъ ко второму должна выступать *не какъ внѣшняя власть, а какъ жизненное начало, — не какъ внѣшній законъ, а какъ царство благодати.* Практически это значитъ, что *государство должно получать руководящую норму не отъ внѣшняго приказа духовной власти, а отъ религіознаго убѣжденія.*

Съ этой точки зрѣнія нетрудно разрѣшить кажущееся противорѣчіе между двумя высказанными только что утвержденіями. Съ одной стороны государство должно быть внѣконфессіональнымъ; съ другой стороны, оно должно служить религіозной цѣли. Въ дѣйствительности тутъ есть не противорѣчіе, а неразрывная логическая и органическая связь. *Государство должно быть внѣвѣроисповѣднымъ:* это значитъ, что всѣ вѣроисповѣданія въ немъ должны быть *юридически* равноправными, т.-е. равными передъ закономъ: ни одному изъ нихъ не должно принадлежать юридическаго господства или властвованія. Короче говоря, государство не должно быть связано съ религіей какими-либо внѣшними узами закона. Но это нужно исключительно во

имя религіозной цѣли, а не ради чего-либо другого; законъ долженъ быть замѣненъ благодатью; между вѣрою и жизнью государственною должна утвердиться та *внутренняя, существенная* связь, для которой свобода является необходимымъ условіемъ.

Несоотвѣтствіе между конфессіональнымъ государствомъ и элементарными требованіями христіанскаго идеала становится особенно очевиднымъ при свѣтѣ того возвышеннаго пониманія христіанства, которое получило наиболѣе совершенное выраженіе въ «Трехъ разговорахъ». Тутъ мы ясно видимъ, что безусловная истина заключается не въ томъ, что раздѣляетъ отдѣльныя исповѣданія, а въ томъ, что ихъ объединяетъ. Источникомъ раздѣленія служитъ грѣхъ, исключительное утвержденіе какой-либо вѣроисповѣдной особенности, которой съ христіанской точки зрѣнія должно принадлежать значеніе подчиненное. Вѣроисповѣданія враждуютъ между собою, когда они отдаляются отъ Христа; напротивъ, когда они возвращаются ко Христу, тѣмъ самымъ упраздняется ихъ рознь, и единство церкви вселенской возстановляется само собою!

Отсюда можно извлечь чрезвычайно цѣнный урокъ и для церковно-государственныхъ отношеній. Объединеніе между церковью и государствомъ, очевидно, должно произойти въ истинѣ, а не во лжи. Если сама Истина сверхконфессіональна, если она пребываетъ внѣ и выше вѣроисповѣдной розни, то, очевидно, и государство не должно становиться на конфессіональную точку зрѣнія. Оно должно служить дѣлу Христову на землѣ. Но прежде всего самое обладаніе Христомъ не есть исключительное достояніе, монополія, того или другого вѣроисповѣданія. Было бы одинаково кощунственно считать Его православнымъ или католикомъ, или протестантомъ, ибо Онъ обладаетъ всѣми вѣрующими различныхъ вѣроисповѣданій и одинаково возвышается надъ ними. Поэтому и государство, очевидно, не должно быть *стороною* въ вѣроисповѣдномъ спорѣ. Если оно признаетъ то или другое вѣроисповѣданіе господствующимъ, оно тѣмъ самымъ утверждаетъ вѣроисповѣдную рознь вмѣсто единства и, стало быть, служитъ уже не Христу, а антихристу.

Государство всего лучше содѣйствуетъ дѣйствительному объединенію людей въ Богѣ, устраняясь само отъ ихъ религіозныхъ

раздоровъ и созидая мірскую среду, гдѣ могутъ мирно сотрудничать въ дѣлѣ Христовомъ не только люди различной вѣры, но и невѣрующіе рядомъ съ вѣрующими. Краснорѣчивое свидѣтельство въ пользу такого внѣконфессіональнаго характера государства мы находимъ опять-таки у Соловьева. Въ данномъ случаѣ оно имѣетъ тѣмъ большій вѣсъ, что оно относится къ началу девятидесятыхъ годовъ, когда философъ еще стоялъ на теократической и, слѣдовательно, на конфессіональной точкѣ зрѣнія.

«Въ то время», говоритъ онъ, «когда мнимые христіане отрекались и отрекаются отъ Духа Христова въ своемъ исключительномъ догматизмѣ, одностороннемъ индивидуализмѣ и ложномъ спиритуализмѣ, въ то время, какъ они теряли и теряютъ его въ своей жизни и дѣятельности, — куда же скрылся самъ этотъ Духъ? — Я не говорю про его мистическое присутствіе въ таинствахъ церкви, ни про его индивидуальное дѣйствіе на избранныя души. Неужели человѣчество *въ цѣломъ* и его исторія покинуты Духомъ Христовымъ? Откуда же тогда весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ?

«Большинство людей, производящихъ и производившихъ этотъ прогрессъ, не признаютъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, еслибы только оно могло погибнуть, то отчего же *не-христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ Евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду — и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христосъ, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т.-е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостного рабства — если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ.

«Тѣ, которые ужаснутся этой мысли, что духъ Христовъ дѣйствуетъ черезъ невѣрующихъ въ Него, будутъ неправы даже съ своей догматической точки зрѣнія. Когда невѣрующій свя-

щенникъ правильно совершаетъ обѣдню, то Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ ради людей, въ немъ нуждающихся, несмотря на невѣріе и недостоинства совершителя. Если Духъ Христовъ можетъ дѣйствовать чрезъ новѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ, то почему же Онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля, особенно когда вѣрующіе изгоняютъ его. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Пусть даже враги служатъ ему. Христосъ, намъ заповѣдовавшій любить враговъ, конечно, самъ не только можетъ любить ихъ, но и умѣетъ пользоваться ими для своего дѣла. А номинальнымъ христіанамъ, гордящимся своею бѣсовскою вѣрою, слѣдовало бы вспомнить еще кое-что изъ Евангелія — исторію двухъ апостоловъ. Іуды Искаріота и Ѳомы. Іуда словомъ и лобзаніемъ привѣтствовалъ Христа. Ѳома въ лицо заявилъ Ему свое невѣріе. Но Іуда предалъ Христа и «шедъ удавися», а Ѳома остался апостоломъ и умеръ за Христа» [1]).

Помнится, въ 1892 году, по поводу одной моей рѣчи, Соловьевъ сказалъ мнѣ: «ты призывалъ христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій соединиться въ общей борьбѣ противъ невѣрія; а я желалъ бы, наоборотъ, соединиться съ современными невѣрующими въ борьбѣ противъ современныхъ христіанъ». Противъ представителей «бѣсовской вѣры» такое соединеніе вполнѣ естественно и даже желательно; но оно возможно только въ государствѣ внѣвѣроисповѣдномъ. Тѣмъ самымъ послѣднее оправдано: его великое преимущество передъ государствомъ теократическимъ — именно въ томъ, что оно спасаетъ отъ «лобзаній Іуды» и даетъ возможность вѣрнымъ Христу христіанамъ сотрудничать съ Ѳомой.

Сотрудничество это возможно только на почвѣ чисто свѣтской культуры. Но мы уже видѣли, что съ точки зрѣнія христіанскаго идеала дѣйствительность государства вообще не должна выходить за предѣлы этой области. Намъ остается только дополнить нѣсколькими штрихами сказанное о тѣхъ руководящихъ указаніяхъ, которыя должно получать здѣсь христіанское государство отъ религіознаго сознанія.

Вообще говоря, христіанство можетъ тѣмъ больше убѣждать,

---

[1]) Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія, VI, 357—358.

чѣмъ меньше юридически оно властвуетъ въ государствѣ. Многовѣковой опытъ доказалъ, что всякія юридическія преимущества христіанъ сопряжены съ соблазномъ и, слѣдовательно, съ явнымъ ущербомъ для *жизненнаго вліянія* христіанства.

Въ области свѣтской культуры для этого вліянія открывается широкая и сложная задача: здѣсь христіанство должно двигать людей въ направленіи дѣятельнаго человѣколюбія. —

Идея человѣка и человѣчества какъ безусловной цѣнности составляетъ основное содержаніе всякой свѣтской культуры, а, слѣдовательно, — и государственной жизни. Но съ христіанской точки зрѣнія это — идея истинная: она получаетъ полное признаніе и освященіе въ идеѣ Богочеловѣчества. Если Богъ сочетается съ человѣкомъ въ нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ, и въ этомъ — конечная цѣль всемірной исторіи, то это значитъ, что для человѣка Богъ — безусловная цѣль, а въ Богѣ человѣкъ — безусловная цѣнность. Въ этомъ — религіозное оправданіе и религіозный смыслъ государства, учрежденія, которое посвящаетъ всѣ свои силы человѣческой культурѣ, — т.-е. развитію и усовершенствованію человѣка. Не будучи само составною частью царствія Божія, государство должно доводить человѣка до его преддверія, *готовить сосуды*, способные принять въ себя Божественное содержаніе.

Съ этой точки зрѣнія освящается рядъ гуманитарныхъ требованій къ государству, которыя съ полнымъ основаніемъ могутъ быть названы требованіями христіанской политики.

Съ христіанской точки зрѣнія, человѣку принадлежитъ царственная роль на землѣ. Государство безъ сомнѣнія дѣлаетъ благое съ религіозной точки зрѣнія дѣло, когда оно защищаетъ и устрояетъ ту кооперацію, которая покоряетъ человѣку природу, когда оно путемъ законодательныхъ и административныхъ мѣръ увеличиваетъ производительныя силы и обезпечиваетъ справедливое распредѣленіе матеріальныхъ благъ. Если человѣкъ есть носитель безусловнаго достоинства, онъ не долженъ быть рабомъ матеріи. Источники этого рабства должны быть пресѣкаемы, все равно выражаются ли они въ *общей* скудости цѣлаго общества, или же въ чрезмѣрной бѣдности однихъ, чрезмѣрномъ богатствѣ другихъ.

Далѣе, человѣкъ — образъ Божій — не долженъ быть рабомъ

человѣка: отсюда — другая также свѣтская и вмѣстѣ съ тѣмъ христіанская по своему окончательному внутреннему смыслу задача государства — искоренять рабство во всѣхъ его видахъ и формахъ, какъ личное, такъ и классовое. Изъ того же принципа — *уваженія къ образу Божію* въ человѣкѣ вытекаетъ и уваженіе къ сверхъиндивидуальнымъ, собирательнымъ человѣческимъ организмамъ и націямъ: отсюда — признаніе за каждой націей права на культурное самоопредѣленіе и на достойное существованіе.

«Дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого человѣка было для тебя всегда цѣлью и никогда только средствомъ»; въ этой кантовской и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно христіанской формулѣ заключается совокупность тѣхъ *положительныхъ* требованій, которыя съ точки зрѣнія религіозной, христіанской должны предъявляться государству. Къ этому присоединяется лишь одно *отрицательное* требованіе, чтобы государство не выходило за предѣлы этой, чисто человѣческой области и не пыталось придать своей относительной и подчиненной задачѣ значенія верховнаго и безотносительнаго. Всѣ вопросы жизни религіозной и церковной должны быть предоставлены всецѣло *автономіи* религіозныхъ союзовъ. Задача государства — только въ томъ, чтобы обезпечивать имъ возможность свободнаго развитія и самодѣятельности.

Тутъ именно проходитъ тонкая грань между христіанскимъ и антихристіанскимъ государствомъ. Поверхностный взглядъ можетъ соблазниться тѣмъ кажущимся сходствомъ, какое существуетъ между гуманитарнымъ идеаломъ христіанскаго государства, начертаннымъ здѣсь, и государствомъ антихриста, изображеннымъ въ «Трехъ разговорахъ». Повидимому, то и другое сходятся въ общихъ началахъ дѣятельнаго человѣколюбія и даже въ способахъ ихъ осуществленія. На самомъ дѣлѣ, однако, это — *сходство между оригиналомъ и пародіей*, которое вводитъ въ обманъ, прикрывая глубочайшее принципіальное различіе. Для христіанскаго государства осуществленіе *царства человѣка* на землѣ есть подчиненная задача, потому что человѣкъ — образъ Божій — лишь въ качествѣ такового *свыше* помазуется на царство. Наоборотъ, въ государствѣ антихриста человѣкъ

царствуетъ *отъ себя, во имя свое.* Этимъ обусловливается діаметрально противоположное отношеніе обоихъ государствъ къ религіи. Христіанское государство ей *служитъ* въ своей подчиненной области; наоборотъ, государство антихристово стремится *надъ ней господствовать.* Его особенность и отличіе заключается въ его *религіозномъ абсолютизмѣ:* ибо въ немъ царство человѣка на землѣ утверждается какъ *безусловное,* которое должно стать центромъ не только свѣтской культуры, но и религіозной жизни.

Тутъ нетрудно отвѣтить на одно возможное возраженіе противъ изложенной только-что точки зрѣнія. Точное разграниченіе между свѣтской культурой и религіозной жизнью, повидимому, всего труднѣе именно для того воззрѣнія, которое утверждаетъ ихъ жизненную, органическую связь. На этомъ основаніи намъ могутъ возразить, что государство не можетъ совершенно воздержаться отъ вмѣшательства въ область религіозныхъ интересовъ. Въ частности оно неизбѣжно должно такъ или иначе рѣшить вопросъ о роли религіознаго элемента въ воспитаніи юношества.

Легко замѣтить, что это возраженіе основано на недоразумѣніи. Государство, очевидно, перестало бы быть чисто свѣтскимъ и внѣконфессіональнымъ учрежденіемъ, еслибы оно посредствомъ воспитанія навязывало дѣтямъ ту или другую конфессіональную точку зрѣнія. Оно вышло бы изъ намѣченныхъ выше границъ, еслибы въ школьномъ воспитаніи оно нарушало принципъ равноправія вѣроисповѣданій, напримѣръ, еслибы оно, не считаясь съ вѣроисповѣдными различіями, предъявляло ко всѣмъ учащимся одни и тѣ же требованія по закону Божію. Но въ дѣйствительности есть множество способовъ избѣжать этой крайности. Можно, напримѣръ, признавать обученіе закону Божію *факультативнымъ,* что не будетъ противнымъ религіи, для которой ничего не можетъ быть хуже религіознаго насилія. Впрочемъ, насилія не будетъ и въ томъ случаѣ, если для каждаго учащагося будетъ признано обязательнымъ знаніе какого-либо одного религіознаго ученія *по выбору его родителей.* Принуждая людей къ вѣрѣ, государство, разумѣется, тѣмъ самымъ присвоиваетъ себѣ пастырскія полномочія. Но требовать, чтобы каждый окончившій курсъ государственной школы обладалъ развитіемъ и познаніями, нужными для *созна-*

*тельнаго выбора* между вѣроисповѣданіями или вѣрой и безвѣріемъ, — государство можетъ въ качествѣ свѣтскаго учрежденія. Важно только то, чтобы оно *не рѣшало* за своихъ читомцевъ религіозные вопросы; но оно хорошо сдѣлаетъ, если дастъ имъ въ руки необходимыя *средства* для ихъ рѣшенія.

Резюмируя все вышесказанное, мы приходимъ къ заключенію, что назначеніе государства—не въ томъ, чтобы самому осуществлять «цѣлостную жизнь», а только въ томъ, чтобы послужить для нея подготовительною школою. Разумѣется, конечная цѣль существованія не въ этомъ раздвоеніи между высшею областью *собственно* религіозной жизни и нисшей подготовительной сферой свѣтской культуры. Съ точки зрѣнія христіанскаго совершенства отдѣльное существованіе мірской культуры, а, слѣдовательно, и мірского общества, — должно прекратиться; но съ этой *окончательной* точки зрѣнія представляется аномаліей и самое существованіе веселенной, отдѣльной отъ Бога. Великій синтезъ всего небеснаго и земного, имѣющій совершиться въ Богочеловѣчествѣ, неосуществимъ не только въ предѣлахъ государства, но въ полнотѣ своей, и въ предѣлахъ земного. До тѣхъ поръ, пока не кончился этотъ міръ, будетъ продолжаться и отдѣльное существованіе государства.

Двумя встрѣчными движеніями приближается міръ къ заключительной стадіи совершенства — нисходящимъ движеніемъ сверху и восходящимъ движеніемъ снизу. Въ Божественномъ *снисхожденіи* къ человѣческому несовершенству и немощи заключается оправданіе и смыслъ государства. Чтобы стать достойнымъ этого снисхожденія, человѣкъ долженъ пойти ему навстрѣчу: онъ долженъ не бѣжать отъ государства, а пользоваться имъ какъ *орудіемъ совершенствованія и восхожденія*. Допустимъ даже, что этой попыткѣ въ будущемъ не суждено успѣха и что государство перейдетъ въ руки силъ, враждебныхъ религіи. Это всетаки не освобождаетъ христіанина отъ его *положительной* обязанности по отношенію къ государству. Съ христіанской точки зрѣнія имѣетъ второстепенное значеніе внѣшній *мірской* результатъ человѣческихъ усилій. Важно *само усиліе* вѣрующей души, направленной кверху: оно никогда не пропадаетъ даромъ, и такъ или иначе всегда достигаетъ своей *окончательной* цѣли: ибо, что важнѣе всякаго внѣшняго ре-

зультата, оно готовитъ въ людяхъ сосуды для будущей, *вѣчной* жизни.

И, какъ бы близокъ не казался намъ конецъ всемірной исторіи, человѣкъ не имѣетъ права за себя и за другихъ рѣшать, что она кончена. Съ тѣхъ поръ какъ появилось на свѣтъ христіанство, не умолкаютъ пророчества о томъ, что день Господень наступитъ *завтра*. Съ точки зрѣнія безусловной, Божественной, тутъ, разумѣется, и Соловьевъ и всѣ безчисленные его предшественники совершенно правы. Но съ точки зрѣнія человѣческой намъ не дано знать, что означаетъ этотъ *одинъ день* у Бога — одни сутки или тысячи лѣтъ. И съ этой точки зрѣнія становится яснымъ, что практическій выводъ изъ «философіи конца» не есть покой, а творческая дѣятельность. Пока міръ не совершился, человѣкъ долженъ всѣмъ своимъ существомъ *содѣйствовать* его совершенію. Чтобы осуществилась въ насъ цѣлостная жизнь, мы должны *предвосхищать* ее въ мысли, *вдохновляться* ею въ подъемѣ творческаго воображенія и чувства, и, наконецъ, *готовить* для нея себя самихъ и окружающій міръ подвигомъ нашей воли. Ибо царствіе Божіе совершается не въ косной неподвижности, а въ *обоюдномъ* подвигѣ *свободы* Бога и человѣка.

## VI. Исходъ славянофильства въ „Трехъ разговорахъ".

Идеалъ «великаго синтеза» въ первые два періода творчества Соловьева связывался съ вѣрой въ русское національное мессіанство. Онъ думалъ, что носителемъ «цѣльной жизни», въ человѣчествѣ «можетъ быть *сначала*... только народъ русскій»[1]). Что осталось отъ этой вѣры, послѣ крушенія утопіи третьяго Рима?

Тутъ, какъ во всемъ міровоззрѣніи нашего мыслителя, произошелъ процессъ очищенія. Въ его «Трехъ разговорахъ» нашла себѣ исходъ и конецъ старая націоналистическая и славянофильская традиція. Ложь ея отлетѣла, а правда ея осталась, дабы перейти въ потомство и оплодотворить послѣдующее движеніе мысли.

Рухнула утопія мессіаническаго русскаго царства и антихри-

[1]) Философск. начала цѣльн. знанія, 262.

стіанская мечта о *первенствѣ* русскаго народа во Христѣ. Но для русской національной идеи, для вѣры въ русское національное призваніе это отрѣшеніе ея отъ лжи, очевидно, не было и не могло быть ущербомъ.

Вѣра въ теургическую задачу и теургическое призваніе русскаго народа осталась; но она освободилась отъ того рокового смѣшенія мистическаго и естественнаго, отъ той попытки сочетать теургическое съ житейскимъ, которая уже до Соловьева составляла основное заблужденіе цѣлаго ряда великихъ умовъ. Ту же мечту объ осуществленіи царствія Божія, въ формахъ житейскаго, *мірского* существованія, мы находимъ у Гоголя, Достоевскаго и Толстого. Гоголь, мастерски изобразившій ужасающее зло русской общественной жизни, тѣмъ не менѣе вѣрилъ въ осуществленіе царства правды черезъ добродѣтельность помѣщиковъ, чиновниковъ и въ особенности, генералъ-губернаторовъ. Достоевскій, глубже всѣхъ разоблачившій силы ада, царящаго въ нашей дѣйствительности, видѣлъ путь къ исцѣленію Россіи и вселенной, къ осуществленію въ ней правды Христовой — въ постепенной передачѣ всѣхъ функцій государства, *начиная съ уголовнаго правосудія* въ церковь. А величайшій изъ писателей земли русской — Л. Н. Толстой — открылъ самый простой и легкій путь къ осуществленію христіанства въ жизни. Стоитъ только людямъ *понять, насколько безполезно и вредно государство и согласиться между собою* о его *упраздненіи:* тѣмъ самымъ откроется *царство Божіе на землѣ.*

Теократія» Соловьева, осуществляемая благодаря добрымъ личнымъ отношеніямъ русскаго царя и римскаго первосвященника, представляетъ собою послѣднее звено въ этой цѣпи великихъ наивностей великихъ людей. Въ «Трехъ разговорахъ» эта цѣпь разъ навсегда оборвалась; тѣмъ самымъ былъ совершенъ огромный шагъ впередъ въ пониманіи какъ царствія Божія, такъ и русской національной задачи въ немъ.

Отрѣшеніе отъ горделивыхъ мечтаній о русской государственности и русскомъ національномъ мессіанствѣ составляетъ для насъ необходимое условіе *прозрѣнія* въ наше дѣйствительное религіозное призваніе. Наглядное доказательство тому — послѣдній періодъ творчества Соловьева. Въ непосредственной связи съ крушеніемъ мечты о третьемъ Римѣ у него открылись глаза

на индивидуальное, специфическое и вмѣстѣ безконечно дорогое въ православной и русской религіозности. Въ пророческомъ видѣніи «Трехъ разговоровъ» онъ угадалъ духовный обликъ Россіи; въ краткомъ, вскользь брошенномъ намекѣ онъ высказалъ о ней больше, чѣмъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ предыдущей эпохи. Въ яркомъ художественномъ образѣ онъ раскрылъ то, чего раньше никакъ не могли схватить и выразить ни его, ни чьи-либо другія теоріи. —

Въ «Трехъ разговорахъ» нѣтъ и слѣда «народа богоносца», а есть вмѣсто того три вѣтви единаго христіанскаго ствола, которыя необходимо восполняютъ другъ друга, *въ равной мѣрѣ* подготовляя пришествіе истиннаго Мессіи. Есть *христіанство Петрово*, или римское, *христіанство Павлово* или протестантство и *христіанство Іоанново* — православное и русское; но ни одно изъ нихъ не исчерпываетъ Истины въ своей отдѣльности; а только всѣ три вмѣстѣ и въ совокупности обладаютъ ею во всей ея полнотѣ какъ единое вселенское христіанство. Русскій народъ, олицетворяемый старцемъ Іоанномъ, тутъ — не въ бо́льшей мѣрѣ народъ мессіаническій, чѣмъ Италія, родившая кардинала Симона Баржонини, и Германія, давшая міру профессора Паули. Оставлена дерзостная мысль о томъ, что «великій синтезъ» вселенскаго христіанства будетъ дѣломъ *одной* Россіи. Этотъ синтезъ въ «Трехъ разговорахъ» осуществляется не какимъ-либо народомъ, а всѣми народами во *Христѣ*, сходящемъ съ неба на землю.

Для Россіи это кажущееся низведеніе съ пьедестала является на самомъ дѣлѣ огромнымъ выигрышемъ. Именно потому, что съ нея совлекается фантастическій ореолъ «всечеловѣчества», въ ея изображеніи въ «Трехъ разговорахъ» выступаютъ несомнѣнныя, подлинныя черты *народности*. Русское здѣсь уже не отождествляется съ христіанскимъ: Россія осуществляетъ на землѣ не объединеніе всего христіанскаго міра, а только одну необходимую *особенность* среди христіанства. Это — то *мистическое* христіанство, которое олицетворяется образомъ *неумирающаго* апостола Іоанна — христіанство апокалиптическихъ откровеній съ его прозрѣніями въ тайну воплощеннаго Слова, въ тайну человѣка обо́женнаго во Христѣ и потому уже не могущаго умереть. Соловьевъ по прежнему думаетъ, что

церковь восточная есть церковь преданія; но только теперь онъ видитъ, въ *чемъ жизнь* этого преданія, въ чемъ заключается то неумирающее, вѣчное слово, которое должна сказать міру православная Россія. Не «старые символы, старыя пѣсни и молитвы, не иконы и чинъ богослуженія» составляютъ душу этого преданія. Для христіанства, вѣками утверждавшаго прежде всего *непосредственное* мистическое общеніе со Христомъ, *непосредственное* Его присутствіе въ таинствахъ и *непосредственное* Его главенство въ церкви самое дорогое въ христіанствѣ, конечно,—«самъ Христосъ, Онъ Самъ, а отъ Него все, ибо мы знаемъ, что въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно»[1]).

«Тѣлесность Божества» во Христѣ, вотъ въ двухъ словахъ вся сущность нашего мистическаго христіанства, предметъ поклоненія святыхъ, создавшихъ духовный обликъ Россіи, отшельниковъ на горѣ аѳонской, посвятившихъ жизнь созерцанію «присносущнаго свѣта» преображенія Христова и предметъ исканія лучшихъ русскихъ художниковъ и мыслителей, жаждавшихъ воплощенія этого свѣта въ нашей общественной жизни. Въ словахъ старца Іоанна Россія находитъ полное утвержденіе своего религіознаго призванія, своей теургической задачи. Разъ это призваніе утверждается *внѣ плоскости политики*, въ высшей, сверхгосударственной и сверхжитейской сферѣ, — вѣра въ него не можетъ быть поколеблена никакими внѣшними испытаніями. Каковы бы ни были тѣ страданія, потрясенія, и даже катастрофы, которыя придется пережить намъ въ будущемъ, — Россія всетаки исполнитъ свое назначеніе и совершитъ свой высшій *религіозный* подвигъ, — хотя бы даже на развалинахъ русской государственности, — вотъ, та вѣра, которая сообщается читателю пророческими словами этихъ заключительныхъ страницъ «Трехъ разговоровъ». И какъ просто, естественно и гармонично сочетается мистическій образъ апостола Іоанна, съ живой, ярко народной фигурой русскаго старца Іоанна — епископа, живущаго на покоѣ!

Въ этомъ старцѣ Россія находитъ свой подлинный огненный языкъ, который безстрашно разоблачаетъ тайну беззаконія, испытуя антихриста по способу апостола Іоанна — черезъ исповѣданіе

[1]) Три разговора, 575.

воплощеннаго Слова. И тутъ же въ пророческомъ предвидѣніи философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не раздѣляютъ народы, а объединяютъ ихъ. Христіанство въ единомъ исповѣданіи утверждается какъ единая вѣра Христова.

Тутъ есть, какъ въ Пятидесятницѣ, утвержденіе національныхъ особенностей и вмѣстѣ съ тѣмъ преодолѣніе національныхъ границъ, потому что каждая *особенность*, какъ національная, такъ и вѣроисповѣдная, даетъ свой необходимый вкладъ въ общее христіанское дѣло. Въ христіанствѣ одинаково нужны и необходимы и свѣтъ съ Востока и мистическое прозрѣніе въ тайны послѣдняго, запредѣльнаго откровенія и волевая, человѣческая, римская энергія, и духъ свободнаго изслѣдованія протестантской Германіи.

Рядомъ съ другими народами, — и «святая Русь» найдетъ въ «домѣ Отчемъ» свою обитель, престолъ и вѣнецъ. Въ этомъ окончательномъ преодолѣніи націонализма и въ утвержденіи святости національнаго призванія — найдетъ свой настоящій исходъ и конецъ наше славянофильство.

Пятидесятницей изобличается его ложь, но въ ней же обнаруживается и его истина.

# ГЛАВА XXV.

## Эстетика.

### I. Общія замѣчанія.

Эстетика — единственная область философіи, въ которой трудно указать сколько-нибудь существенныя различія между тремя періодами творчества Соловьева. Типическія для его мысли колебанія, — увлеченія и разочарованія — почти совсѣмъ не отразились въ собственно эстетическихъ воззрѣніяхъ философа.

Правда, и въ этой области у Соловьева въ его теократическій періодъ были несбыточныя надежды, которымъ суждено было рухнуть; но при внимательномъ разсмотрѣніи этотъ утопическій элементъ оказывается несущественнымъ для его эстетики и легко отъ нея отдѣлимымъ. На вопросъ П. Е. Астафьева, о предполагаемомъ содержаніи напечатанной третьей эстетической части «Критики отвлеченныхъ началъ», Соловьевъ, по словамъ покойнаго К. Леонтьева, отвѣчалъ: «тамъ будетъ о семи таинствахъ, подъ вліяніемъ которыхъ, послѣ примиренія Церквей, весь міръ переродится не только нравственно, но физически и эстетически» [1]). Хотя мы имѣемъ здѣсь нѣсколько неуклюжій пересказъ изъ третьихъ устъ, однако, въ основѣ его лежитъ безъ сомнѣнія подлинная соловьевская мысль. Въ La Russie et l'Eglise Universelle философъ, какъ извѣстно, дѣйствительно высказы-

[1]) К. Леонтьевъ о Владимірѣ Соловьевѣ и эстетикѣ жизни (по двумъ письмамъ). Москва, 1912.

ваетъ вѣру въ полное перерожденіе общества въ теократіи черезъ семь таинствъ [1]). А въ статьѣ «*Еврейство и христіанскій вопросъ*», въ связи съ этимъ говорится о перерожденіи матеріальной природы въ христіанской теократіи, о грядущемъ ея одухотвореніи и очеловѣченіи [2]). Въ «Оправданіи Добра» именно въ этомъ полагается задача будущаго искусства [3]). Мы имѣемъ здѣсь два легко отдѣлимыхъ другъ отъ друга ряда мыслей. Экономическая и политическая мечта Соловьева, какъ мы уже имѣли случай въ томъ убѣдиться, несомнѣнно утопична. Утопія выражается здѣсь въ преувеличенной надеждѣ на творческое значеніе человѣческаго хозяйства въ христіанской теократіи. Но основа эстетики Соловьева заключается вовсе не въ этомъ, а въ его вѣрѣ во всепобѣдную силу красоты, спасающей міръ. Совершенно очевидно, что между эстетической вѣрой и соціальной утопіей здѣсь нѣтъ необходимой связи. Вѣра въ окончательное и совершенное осуществленіе безусловной красоты на землѣ совершенно не зависитъ отъ какихъ-либо политическихъ и экономическихъ идеаловъ: она можетъ восторжествовать какъ черезъ временныя, земныя формы человѣческаго общенія, такъ и *за ихъ предѣлами* — на развалинахъ государства и хозяйства. Вотъ почему *въ существѣ своемъ* эта эстетическая идея Соловьева не затрогивается ни его вѣрой въ теократію, ни его разочарованіемъ въ ней. По той же причинѣ она не колеблется и перемѣнами въ его метафизическихъ воззрѣніяхъ. Какъ будетъ показано ниже, основныя эстетическія воззрѣнія Соловьева съ самого начала противорѣчатъ первоначальнымъ пантеистическимъ тенденціямъ его метафизики, поэтому и ослабленіе этихъ тенденцій не оказываетъ на нихъ замѣтнаго вліянія.

Въ эстетикѣ мы имѣемъ наиболѣе постоянный, наименѣе измѣняющійся элементъ философіи Соловьева. Измѣненія, какія здѣсь можно указать, касаются второстепенныхъ подробностей, а не общихъ основъ. Обусловливается это, какъ мы увидимъ, тѣмъ, что именно въ этой части міросозерцанія Соловьева измѣ-

[1]) L. III, ch. 11, 12.

[2]) Стр. 167. Та же мысль, хотя и безъ наименованія «теократіи» приводится въ «Оправданіи Добра», 357—360.

[3]) 359.

ненія всего менѣе нужны. Хотя ему и не было дано разработать свою эстетику въ формѣ законченной системы, хотя эстетическія воззрѣнія его изложены въ видѣ небольшихъ отрывочныхъ очерковъ и набросковъ, однако именно здѣсь вдохновеніе этого философа-поэта разбросало самыя дивныя свои жемчужины. Въ эстетикѣ Соловьева мы имѣемъ по преимуществу неумирающія созданія его генія. И именно потому, что время здѣсь почти ничего не разрушило, дѣленіе на три хронологическіе періода къ эстетикѣ Соловьева непримѣнимо. Мы можемъ свести ее въ одно общее изложеніе, потому что какъ въ начальный, такъ и въ средній и заключительный періодъ своего творчества Соловьевъ училъ о красотѣ одно и то же. Если тутъ можно говорить объ измѣненіяхъ, то только въ смыслѣ органическаго развитія однихъ и тѣхъ же началъ, а не какихъ-либо отъ нихъ отступленій.

Первое и самое полное изложеніе эстетическихъ воззрѣній Соловьева содержится въ двухъ его статьяхъ—«Красота въ природѣ» (1889) и «Общій смыслъ искусства» (1890). Хотя по времени напечатанія статьи эти относятся къ среднему періоду творчества философа, не подлежитъ сомнѣнію, что онѣ излагаютъ ходъ мыслей уже давно продуманный, выполняютъ программу, намѣченную ихъ авторомъ уже въ семидесятыхъ годахъ. Съ другой стороны, изъ ряда критическихъ статей философа о русскихъ поэтахъ мы узнаемъ, что онъ продолжалъ держаться совершенно тѣхъ же воззрѣній на красоту и искусство до конца своихъ дней.

Уже въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», гдѣ онъ только намѣчаетъ программу задуманной имъ эстетики, философъ сразу становится на точку зрѣнія абсолютнаго эстетическаго реализма. — Красота не есть призрачное явленіе или обманчивая видимость. Она есть абсолютная реальность во всеединомъ, божественномъ мірѣ и становящаяся реальность въ нашемъ несовершенномъ, но совершающемся мірѣ. — «Если въ нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если въ области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществленіе всеединства во внѣшней дѣйствительности, его реализація или воплощеніе въ области чувствуемаго матеріальнаго бытія,

есть абсолютная красота. Такъ какъ эта реализація всеединства еще не дана въ нашей дѣйствительности, въ мірѣ человѣческомъ и природномъ, а только совершается здѣсь, и притомъ совершается посредствомъ насъ самихъ, то она является задачею для человѣчества, а исполненіе ея есть искусство. Общія основанія и правила этого великаго и таинственнаго искусства, вводящаго все существующее въ форму красоты, составятъ третій и послѣдній вопросъ нашего изслѣдованія»[1]).

Выполненіе этой третьей части «Критики отвлеченныхъ началъ» было прервано практическими замыслами, поглотившими все время и силы Соловьева. Въ ту пору, когда философскія занятія вообще отошли у него на второй планъ, онъ могъ заниматься эстетикой лишь мимоходомъ. Замѣчательно, что только благодаря счастливой случайности двѣ чудныя статьи его — «Красота въ природѣ» и «Общій смыслъ искусства» увидѣли свѣтъ. Покойный Николай Яковлевичъ Гротъ, который какъ разъ въ то время основалъ философскій журналъ въ Москвѣ, просилъ у него статей для первыхъ номеровъ. Эта просьба была почти дружескимъ насиліемъ. Н. Я. Гротъ въ этомъ отношеніи былъ великимъ мастеромъ. Соловьеву волей-неволей пришлось вернуться къ забытымъ философскимъ темамъ. Нетрудно объяснить себѣ, почему онъ выбралъ темы эстетическія: для него было всего естественнѣе положить на бумагу именно тѣ уже давно продуманныя мысли, которыя остались неиспользованными отъ его перваго философскаго періода.

Обѣ статьи, какъ сказано, по содержанію своему вполнѣ соотвѣтствуютъ замыслу, высказанному въ концѣ «Критики отвлеченныхъ началъ». А вторая кромѣ того въ самой формѣ своей носитъ явственные слѣды своего происхожденія. Уже самое заглавіе «Общій смыслъ» искусства свидѣтельствуетъ о томъ, что мы имѣемъ здѣсь сокращеніе какого-то болѣе обширнаго хода мыслей; углубленное же чтеніе самой статьи не оставляетъ сомнѣній въ томъ, что она представляетъ собою *резюме*. Во всѣхъ девяти томахъ полнаго собранія сочиненій Соловьева не найдется равнаго ей классическаго образца *сжатаго* стиля, хотя Соловьевъ, какъ извѣстно, былъ въ немъ мастеромъ. Всего на

[1]) Критика отвлеч началъ, 335

пятнадцати страницахъ мы находимъ здѣсь такое богатство мыслей, котораго могло бы хватить на объемистое изслѣдованіе. Всякій опытный писатель знаетъ, какой цѣной достигается *такая* сжатость. Когда въ какомъ-либо литературномъ произведеніи нѣтъ ни одной лишней фразы, когда въ немъ каждое слово выковано *изъ стали*, это въ *большинствѣ* случаевъ — вѣрный признакъ того, что авторъ сокращалъ съ болѣе обширнаго оригинала, изъ котораго онъ удалялъ все несущественное. Въ данномъ случаѣ всего вѣроятнѣе, что первоначальный подлинникъ, съ котораго Соловьевъ резюмировалъ свой «Общій смыслъ искусства», былъ у него въ головѣ: онъ обыкновенно только тогда записывалъ свои мысли, когда онѣ у него окончательно созрѣвали. Но во всякомъ случаѣ, *у него было съ чего сокращать*, и можно пожалѣть развѣ о томъ, что онъ сократилъ слишкомъ много.

По существу заключающихся въ нихъ мыслей, обѣ статьи примыкаютъ, какъ непосредственное продолженіе, къ вышеприведеннымъ заключительнымъ словамъ «Критики отвлеченныхъ началъ». Первая носитъ характерный эпиграфъ изъ Достоевскаго «Красота спасетъ міръ» и пытается понять красоту, какъ реальное *дѣйствіе* Абсолютнаго въ природѣ. А вторая пытается показать, какимъ образомъ искусство можетъ исполнять поставленную въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» задачу—вводить все существующее въ форму красоты. Тѣ же центральныя темы развиваются во всѣхъ позднѣйшихъ эстетическихъ и критическихъ статьяхъ о поэзіи. Въ 1894 году, на порогѣ своего заключительнаго періода, Соловьевъ совершенно такъ же, какъ и въ молодости, признаетъ красоту реальнымъ свойствомъ истинно сущаго и видитъ цѣль искусства въ осуществленіи полноты жизни [1]).

Той же мыслью онъ вдохновляется годомъ позже, говоря о Тютчевѣ: «правъ былъ нашъ поэтъ, когда прекрасное онъ сознательно принималъ и утверждалъ не какъ вымыселъ, а какъ предметную истину, и, чувствуя жизнь природы и душу міра, былъ убѣжденъ въ дѣйствительности того, что чувствовалъ» [2]). Идетъ ли рѣчь объ А. К. Толстомъ, — «пѣвцѣ, державшемъ

---

[1]) Поэзія Ѳ. И. Тютчева, VI, 470.

[2]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, VI, 429, 430.

стягъ во имя красоты»[1]), о Фетѣ[2]), или о Полонскомъ[3]), всюду у Соловьева эта вѣра въ объективную безусловную и всемогущую красоту, преображающую міръ, служитъ верховнымъ критеріемъ для оцѣнки поэтовъ и ихъ поэзіи. Но, быть можетъ, нигдѣ такъ ярко не выразилось у него сознаніе связи Красоты съ Добромъ и Истиной, какъ въ статьяхъ о Пушкинѣ и Лермонтовѣ, писанныхъ незадолго до смерти (1897 и 1899). Въ забвеніи этой связи онъ видитъ, какъ извѣстно, источникъ трагическаго конца обоихъ поэтовъ. Наконецъ, всего за нѣсколько мѣсяцевъ до кончины философъ исповѣдуетъ ту же вѣру какъ душу собственной поэзіи. По его собственному признанію главнымъ источникомъ его поэтическаго вдохновенія является «почитаніе вѣчной женственности, какъ дѣйствительно отъ вѣка воспріявшей силу Божества, дѣйствительно вмѣстившей полноту добра и истины, а черезъ нихъ нетлѣнное сіяніе красоты»[4]). —

Знайте же: вѣчная женственность нынѣ
Въ тѣлѣ нетлѣнномъ на землю идетъ.
Въ свѣтѣ немеркнущемъ новой богини
Небо слилося съ лучиною водъ.

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

## II. Сущность красоты въ природѣ.

Добро, Истина, Красота, все это, по Соловьеву, различныя выраженія одного и того же, различные аспекты, стороны одного и того же идеальнаго или достойнаго бытія. Достойное бытіе есть Сущее Всеединое, въ которомъ частные элементы бытія не исключаются, а восполняютъ другъ друга, не исключаютъ

---

[1]) Поэзія гр. А. К. Толстого, VI, 486.
[2]) О лирической поэзіи, 220
[3]) Поэзія Я. П. Полонскаго, VI, 620.
[4]) См предисловіе къ стихотвореніямъ, изъ V, стр. XV (Написано въ Апрѣлѣ 1900 г.).

цѣлаго, а, напротивъ, утверждаются въ немъ и въ свою очередь не подавляются, а объединяются имъ. Къ нему стремится наша воля, какъ къ благу, имъ опредѣляется наше мышленіе, какъ абсолютной истиной; оно же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами, какъ красота. Также тожественны въ себѣ противоположныя достойному бытію отрицательныя начала, — зло, ложь, и безобразіе въ эстетическомъ смыслѣ. «Всякое зло можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго; и къ тому же въ сущности сводится всякая ложь и всякое безобразіе».

Зло выражается или въ исключительномъ самоутвержденіи, анархическомъ *эгоизмѣ* частныхъ элементовъ бытія, или въ деспотическомъ подавленіи этихъ частныхъ элементовъ во имя отвлеченнаго единства. Но то же самое, перенесенное изъ нравственной сферы въ теоретическую, составляетъ сущность лжи, ложь также выражается въ исключительномъ утвержденіи отвлеченно-общаго или отвлеченно-частнаго. И тѣми же основными чертами Соловьевъ опредѣляетъ сущность безобразія въ сферѣ эстетической. — «Все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разрастается и преобладаетъ надъ другими, въ чемъ нѣтъ единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія. Анархическая множественность такъ же противна добру, истинѣ и красотѣ, какъ и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это послѣднее для чувствъ сводится къ представленію безконечной пустоты, лишенной всякихъ особенныхъ и опредѣленныхъ образовъ бытія, т.-е. къ чистому безобразію» [1]).

Иными словами, въ эстетикѣ Соловьевъ утверждаетъ тотъ же *критерій всеединства*, который господствуетъ въ его этикѣ и гносеологіи. Съ точки зрѣнія этого критерія онъ разсматриваетъ *красоту въ природѣ*.

Прежде всего онъ возстаетъ противъ тѣхъ теорій, которыя отрицаютъ реальное творческое дѣло красоты въ мірѣ. Противъ сторонниковъ «эстетическаго сепаратизма», которые исповѣдуютъ «искусство для искусства» и утверждаютъ красоту какъ самоцѣль и самоцѣнность, онъ рѣшительно подчеркиваетъ относитель-

[1]) Общій смыслъ искусства, VI, 74

ную правду современнаго эстетическаго реализма [1]) «Если не смущаться грубыми, а иногда и совсѣмъ нелѣпыми выраженіями новѣйшаго эстетическаго реализма (и утилитаризма), а вникнуть въ существенный смыслъ его требованій, то въ нихъ именно и окажется безотчетное и противорѣчивое, но тѣмъ болѣе дорогое признаніе за красотою мірового значенія»: ея кажущіеся гонители усвояютъ ей именно поставленную Достоевскимъ задачу — спасать міръ. «Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается какъ праздная забава; идеальная красота презирается какъ произвольная и пустая прикраса дѣйствительности. Значитъ, требуется, чтобы настоящее художество было *важнымъ дѣломъ;* значитъ, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздѣйствовать на дѣйствительность» [2]). Соловьевъ прямо признаетъ, что «первый шагъ къ положительной эстетикѣ» у насъ въ Россіи былъ сдѣланъ Чернышевскимъ и его единомышленниками. Изъ напечатаннаго въ «Современникѣ» трактата «Эстетика и поэзія» онъ приводитъ, между прочимъ, замѣчательныя слова: «понимая прекрасное какъ полноту жизни, мы должны будемъ признать, что стремленіе къ жизни, проникающее всю природу, есть вмѣстѣ и стремленіе къ произведенію прекраснаго. Если мы должны вообще видѣть въ природѣ не цѣли, а результаты, то не можемъ не назвать ее существеннымъ результатомъ, къ произведенію котораго направлены силы природы. Непреднамѣренность, безсознательность этого направленія нисколько не мѣшаетъ его реальности, какъ безсознательность геометрическаго стремленія въ пчелѣ, безсознательность стремленія къ симметріи въ растительной силѣ, нисколько не мѣшаетъ правильности шестиграннаго строенія ячеекъ сота, симметріи двухъ половинъ листа» [3]).

Доведенное до конца, освобожденное отъ своихъ внутреннихъ противорѣчій, это реалистическое пониманіе красоты приводитъ къ точкѣ зрѣнія Достоевскаго. Если стремленіе къ красотѣ коренится въ самомъ существѣ жизненнаго стремленія, то красота есть въ самомъ дѣлѣ дѣйствительная сила, которая рано или

---

[1]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, VI, 424—426.
[2]) Красота въ природѣ, 30.
[3]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, 430.

поздно овладѣетъ міромъ Но «довести до конца» реалистическое пониманіе — значитъ освободить его отъ той матеріалистической односторонности, съ которой оно связывалось у нашихъ шестидесятниковъ.

Изучая проявленія этой силы въ природѣ, Соловьевъ обнаруживаетъ несостоятельность исключительно матеріалистическаго ея объясненія. Дѣйствіе красоты, та сила, которую она обнаруживаетъ во внѣшней природѣ, ни въ какомъ случаѣ не сводится къ ея матеріальной основѣ. «Алмазъ, т.-е. кристаллизированный углеродъ, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомнѣнно также, что пѣнье соловья и неистовые крики влюбленнаго кота, по психо-физіологической основѣ своей суть одно и тоже, именно, звуковое выраженіе усиленнаго полового инстинкта» И, однако, алмазъ прекрасенъ, а уголь — некрасивъ; соловьиное пѣнье прекрасно, а «кошачья музыка» есть синонимъ безобразнаго въ сферѣ звука. Ясно, что «красота есть что-то особенное, формально-специфическое, отъ матеріальной основы явленій прямо не зависящее и на нее не сводимое».

Не сводится красота и къ житейской пользѣ или чувственно-пріятному. Всякій знаетъ, что прекрасное бываетъ часто совершенно безполезнымъ, и, наоборотъ, полезное можетъ быть безобразнымъ. Потому ходячая утилитарная теорія не прямо, а *косвенно* опредѣляетъ красоту пользою. — Она утверждаетъ, что «красота есть переставшая дѣйствовать полезность, или воспоминаніе о прежней пользѣ». То, что было когда-то полезно для предковъ, воспринимается, какъ прекрасное потомками. Не отрицая долю фактической истины въ этомъ ученіи о превращеніи полезнаго въ прекрасное, Соловьевъ доказываетъ его недостаточность въ смыслѣ философскаго объясненія или существеннаго опредѣленія красоты. —

Еслибы даже была доказана генетическая зависимость прекраснаго отъ полезнаго, этимъ ни въ какомъ случаѣ не разрѣшалась бы собственно эстетическая задача: вопросъ о томъ, что есть данный предметъ, никогда не совпадаетъ съ вопросомъ о его происхожденіи. Между первобытными каменными бабами и греческими статуями несомнѣнно есть *генетическая* связь; но можетъ ли это намъ помочь уразумѣть эстетическую сущность Венеры Милос-

ской? Каковъ бы ни былъ *генезисъ* красоты, несомнѣнно, что всѣ значительныя явленія прекраснаго въ природѣ и искусствѣ не связаны ни съ какою практическою пользою для насъ и для нашихъ хотя бы самыхъ отдаленныхъ предковъ. «Каковы бы ни были ея матеріальные элементы, формальная красота всегда заявляетъ себя какъ чистая безполезность». Совершенно правильно понимая красоту какъ цѣнность, необходимую для жизни, реалистическая теорія ошибалась лишь въ томъ, что смѣшала ее съ *цѣнностями относительными*, житейскими. — Какъ показываетъ Соловьевъ, «въ красотѣ — даже при самыхъ простыхъ и первичныхъ ея проявленіяхъ — мы встрѣчаемся съ чѣмъ-то *безусловно цѣннымъ*, что̀ существуетъ не ради другого, а ради самого себя, что̀ самымъ существованіемъ своимъ радуетъ и удовлетворяетъ нашу душу, которая на красотѣ успокоивается и освобождается отъ жизненныхъ стремленій и трудовъ».

Это свойство красоты, ея способность безкорыстно радовать, въ качествѣ предмета безстрастнаго, безвольнаго созерцанія, легли въ основу эстетической теоріи Шопенгауера. Соловьевъ показываетъ, что она не исчерпываетъ собою вопроса о красотѣ. — «Сказать, что красота есть предметъ безкорыстнаго созерцанія, или цѣль сама въ себѣ, значитъ только сказать, что она не есть средство для постороннихъ цѣлей: опредѣленіе совершенно вѣрное, но чисто отрицательное и безсодержательное». Для разрѣшенія эстетическаго вопроса недостаточно знать, что̀ красота *не есть;* нужно знать ея положительныя свойства. Если цѣнность красоты — не въ ея полезности, этимъ не устраняется вопросъ о независимости содержанія ея цѣли и цѣнности: «за что, за какое свое собственное внутреннее свойство цѣнится эта чистая безполезность?» [1]).

Соловьевъ выясняетъ это внутреннее свойство на вышеприведенныхъ примѣрахъ алмаза и соловьинаго пѣнья.

Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (углероду), очевидно, зависитъ отъ игры свѣтовыхъ лучей въ его кристаллахъ. Не можетъ быть объяснена красота алмаза и какъ свойство преломляющагося въ немъ солнечнаго луча: тотъ же лучъ, отраженный какимъ-либо некрасивымъ пред-

[1]) Красота въ природѣ, 30—36.

метомъ или пропущенный черезъ совершенно прозрачное стекло, никакого эстетическаго впечатлѣнія не производитъ. Значитъ, красота алмаза, не будучи свойствомъ ни даннаго тѣла, ни солнечнаго луча въ отдѣльности взятыхъ, является результатомъ взаимодѣйствія обоихъ. Красота алмаза обусловливается тѣмъ, что «въ немъ ни темное вещество, ни свѣтовое начало не пользуются одностороннимъ преобладаніемъ, а взаимно проникаютъ другъ друга въ нѣкоторомъ идеальномъ равновѣсіи». Тутъ мы имѣемъ несліянное и нераздѣльное соединеніе вещества и свѣта: «оба сохраняютъ свою природу, и ни то, ни другое не видно въ своей отдѣльности, а видна одна свѣтоносная матерія и воплощенный свѣтъ, — просвѣтленный уголь и окаменѣвшая радуга».

Ни въ метафизической своей природѣ, ни въ физической своей дѣйствительности свѣтъ, по Соловьеву, не есть что-либо безусловно противоположное матеріи. Но между свѣтомъ и вѣсомыми тѣлами какъ таковыми есть во всякомъ случаѣ относительная, феноменальная противоположность. — «Въ этомъ смыслѣ, говоритъ Соловьевъ, свѣтъ есть во всякомъ случаѣ сверхматеріальный, идеальный дѣятель. Итакъ, видя, что красота алмаза всецѣло зависитъ отъ просвѣтленія его вещества, задерживающаго въ себѣ и расчленяющаго (развивающаго) свѣтовые лучи, мы должны опредѣлить красоту, какъ *преображеніе матеріи чрезъ воплощеніе въ ней другого, сверхматеріальнаго начала*».

Нѣкоторая натяжка въ аргументаціи Соловьева происходитъ здѣсь оттого, что она не удерживается на почвѣ феноменальной противоположности и незамѣтно для себя вдается въ область умозрительную. Оставаясь въ области явленій, можно, пожалуй, называть свѣтъ *нематеріальнымъ* началомъ, если разумѣть подъ матеріей *вѣсомыя* тѣла. Но такія выраженія, какъ «*сверхматеріальный*» уже непремѣнно предполагаютъ сверхфактическую и, слѣдовательно, сверхфеноменальную норму оцѣнки; также и выраженіе «идеальный», когда оно употребляется какъ синонимъ «сверхматеріальнаго», обозначаетъ высшую надъ матеріей область бытія и, слѣдовательно, несомнѣнно имѣетъ смыслъ метафизическій. Изъ другихъ сочиненій Соловьева мы знаемъ, что онъ и въ самомъ дѣлѣ считалъ свѣтъ идеальнымъ, сверхматеріальнымъ дѣятелемъ по метафизическимъ основаніямъ, потому что

онъ видѣлъ въ немъ высшую по сравненію съ матеріей ступень въ осуществленіи всеединства[1]). Попытка стать на эмпирическую точку зрѣнія въ данномъ мѣстѣ не уясняетъ, а напротивъ, затемняетъ мысль совершенно вѣрную, внося натяжку въ аргументацію тамъ, гдѣ ея нѣтъ въ самомъ существѣ мысли автора

Та же мысль о красотѣ выясняется имъ на примѣрѣ соловьинаго пѣнья. Тутъ также есть побѣда высшаго сверхматеріальнаго начала надъ темнымъ матеріальнымъ влеченіемъ. — «Какъ для алмаза необходимо быть кристаллизованнымъ углеродомъ, такъ для соловьиной пѣсни необходимо быть выраженіемъ полового влеченія, отчасти перешедшаго въ объективную звуковую форму. Эта пѣсня есть преображеніе полового инстинкта, освобожденіе его отъ грубаго физіологическаго факта, это есть животный инстинктъ, воплощающій въ себѣ *идею любви*, между тѣмъ какъ крики влюбленнаго кота на крышѣ суть лишь прямое выраженіе физіологическаго аффекта, не владѣющаго собою. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ всецѣло преобладаетъ матеріальный мотивъ, тогда какъ въ первомъ онъ уравновѣшенъ идеальной формой».

На всѣхъ ступеняхъ природы красота обнаруживается какъ воплощеніе идеи въ матеріи. Она отсутствуетъ вездѣ, гдѣ матеріальныя стихіи мира являются обнаженными. Въ низшемъ неорганическомъ мірѣ предметы и явленія некрасивые не становятся черезъ это безобразными. куча песку или булыжнику, мелкій дождь, безформенныя сѣрыя облака некрасивы, но и не отвратительны. Объясняется это, по Соловьеву, тѣмъ, что на низшихъ элементарныхъ ступеняхъ міровая жизнь бѣдна и безсодержательна, вслѣдствіе чего матеріи не на чемъ проявить здѣсь безмѣрность своего сопротивленія. «Но тамъ, гдѣ свѣтъ и жизнь уже овладѣли матеріей, гдѣ всемірный смыслъ уже сталъ раскрывать свою внутреннюю полноту, тамъ несдержанное проявленіе хаотическаго начала, снова разбивающаго или подавляющаго идеальную форму, естественно должны производить рѣзкое впечатлѣніе безобразія». Рядомъ яркихъ примѣровъ Соловьевъ показываетъ, что, чѣмъ выше ступень мірового раз-

---

[1]) См. напр. La Russie et l'Eglise, 253; Чтенія о Богочеловѣчествѣ, 137—138.

витія, тѣмъ отвратительнѣе на ней проявленія хаотическаго матеріальнаго начала. Безобразны животныя, представляющія голое воплощеніе одной какой-либо біологической функціи, напримѣръ, питательной или половой. «Но крайней степени безобразіе достигаетъ лишь въ области высшей и совершеннѣйшей природной формы; никакое животное не можетъ быть такъ отвратительно, какъ очень безобразный человѣкъ» Явленія безобразія въ природѣ изобличаютъ несостоятельность воззрѣнія, сводящаго красоту къ цѣлесообразности. строеніе существа, воплощающаго *одну* животную функцію, можетъ быть при всемъ отвратительномъ безобразіи своемъ очень цѣлесообразнымъ[1]).

## III. Красота въ неорганической природѣ

Опредѣляя красоту какъ идею, дѣйствительно осуществленную или воплощенную, Соловьевъ настаиваетъ на *реальности* этого воплощенія. Рѣчь идетъ не о субъективномъ психологическомъ фактѣ.—Красота для Соловьева есть по истинѣ «идея, дѣйствительно осуществляемая, воплощаемая въ мірѣ прежде человѣческаго духа, и это ея воплощеніе не менѣе реально и гораздо болѣе значительно (въ космогоническомъ смыслѣ), чежели тѣ матеріальные стихіи, въ которыхъ она воплощается»[2]).

Читатель помнитъ, что въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» идея опредѣлялась какъ атомъ, монада или существо[3]). Спрашивается, нѣтъ ли противорѣчія между этими опредѣленіями и пониманіемъ идеи, какъ эстетической нормы, подъ которую подходитъ не всякій атомъ, и не всякое существо. Съ одной стороны идея есть все; съ другой стороны, по Соловьеву, «красота или воплощенная Идея есть лучшая половина нашего реальнаго міра, именно та его половина, которая не только существуетъ, но и заслуживаетъ существованія. Идеей вообще мы называемъ то, что само по себѣ достойно быть». Соловьевъ пытается разрѣшить эту антиномію посредствомъ понятія всеединства. Идея — атомъ есть достойное и прекрасное бытіе не въ своей

---

[1]) Красота въ природѣ. 36—40.

[2]) Тамъ же, 40.

[3]) Стр. 54—55.

отдѣльности, а въ единствѣ со всѣмъ. — «Безусловно говоря, достойно бытія только всесовершенное или абсолютное существо, вполнѣ свободное отъ всякихъ ограниченій и недостатковъ. Частныя или ограниченныя существованія, сами по себѣ не имѣющія достойнаго или идеальнаго бытія, становятся ему причастны чрезъ свое отношеніе къ абсолютному во всемірномъ процессѣ, который и есть постепенное воплощеніе его идеи. Частное бытіе идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицаетъ всеобщаго, а даетъ ему мѣсто въ себѣ, и точно такъ же общее идеально или достойно въ той мѣрѣ, въ какой оно даетъ въ себѣ мѣсто частному». Отсюда Соловьевъ выводитъ формальное опредѣленіе идеи или достойнаго вида бытія — «Она есть *полная свобода составныхъ частей въ совершенномъ единствѣ цѣлаго*».

Мы уже видѣли, что по Соловьеву добро, истина и красота представляютъ собою *три стороны* всеединой идеи. Идея опредѣляется *со стороны совершенства* или законченности своего воплощенія, какъ реально ощутимая въ чувственномъ бытіи. Этимъ отношеніемъ красоты къ идеѣ дается существенное опредѣленіе эстетическаго критерія. — «Критерій достойнаго или идеальнаго бытія вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшемъ единствѣ цѣлаго». По Соловьеву «критерій эстетическаго достойнства есть наиболѣе законченное и многостороннее воплощеніе этого идеальнаго момента въ данномъ матеріалѣ». Въ отдѣльныхъ случаяхъ эти два критерія могутъ и не совпадать: весьма слабая степень достойнаго или идеальнаго бытія можетъ быть весьма хорошо воплощена въ данномъ матеріалѣ (примѣръ — игра солнечнаго луча въ алмазѣ); и наоборотъ, высшіе идеальные моменты могутъ быть выражены весьма несовершенно (напримѣръ, идея органической жизни — въ червѣ). Съ точки зрѣнія критерія идеальнаго совершеннѣе червь, съ точки зрѣнія критерія эстетическаго — алмазъ. Алмазъ — предметъ въ своемъ родѣ совершенный, такъ какъ нигдѣ такая сила сопротивленія или непроницаемости не соединяется съ такой свѣтозарностью. Напротивъ, червь — одно изъ простѣйшихъ и несовершеннѣйшихъ выраженій болѣе высокой въ порядкѣ онтологическомъ идеи органической жизни [1]).

---

[1]) Тамъ же, 40—42.

Ступени красоты въ природѣ соотвѣтствуютъ ступенямъ осуществленія въ ней идеи. «Прямою противоположностью идеѣ какъ положительной всепроницаемости или всеединству» Соловьевъ считаетъ вещество, — какъ *выраженіе косности и непроницаемости бытія*. — «Лишь въ *свѣтѣ* вещество освобождается отъ своей косности и непроницаемости, и такимъ образомъ видимый міръ впервые расчленяется на двѣ противоположныя полярности. Свѣтъ или его невѣсомый носитель — эфиръ — есть первичная реальность идеи въ ея противоположности вѣсомому веществу, и въ этомъ смыслѣ онъ есть первое начало красоты въ природѣ». Дальнѣйшія явленія красоты обусловлены сочетаніями матеріи и свѣта. Эти сочетанія могутъ быть *механическія* или *наружныя и органическія* или внутреннія: первыми производятся собственно свѣтовыя явленія природы, а вторыми — явленія органической жизни; Соловьевъ считаетъ доказаннымъ наукою, что послѣднія суть превращенія свѣта.

Говоря о томъ и другомъ разрядѣ явленій, онъ прежде всего отмѣчаетъ общій законъ: «порядокъ воплощенія или явленія красоты въ мірѣ соотвѣтствуетъ общему космогоническому порядку. — Первое ея откровеніе есть *небо*. Его эстетическое свойство обусловлено свѣтомъ: *оно прекрасно только* озаренное: ни въ темную беззвѣздную ночь, ни въ сѣрую дождливую погоду оно никакой красоты не имѣетъ.

Всеобъемлющее небо прекрасно «какъ *образъ вселенскаго единства*, какъ выраженіе спокойнаго торжества, вѣчной побѣды свѣтлаго начала надъ хаотическимъ смятеніемъ, вѣчнаго воплощенія идеи во всемъ объемѣ матеріальнаго бытія». Общій смыслъ небесной красоты различно раскрывается въ красотѣ солнечной, лунной и звѣздной. Солнечный восходъ—образъ дѣятельнаго торжества міровыхъ силъ; сіяющая красота неба въ ясный полдень, — то же торжество свѣта, но уже достигнутое,— въ состояніи невозмутимаго покоя. Напротивъ, лунная ночь выражаетъ міровое всеединство со стороны воспринимающей его матеріальной природы; это — женственная, пассивная красота отраженнаго свѣта. Всего полнѣе и совершеннѣе выражается идея положительнаго всеединства въ красотѣ звѣзднаго неба: здѣсь свѣтъ является расчлененнымъ на множественность средоточій, которыя, однако, объемлются общей гармоніей. Изъ свѣтовыхъ

явленій красоты, въ предѣлахъ нашей земной (планетной) атмосферы, Соловьевъ въ особенности отмѣчаетъ радугу, «въ которой темное и безформенное вещество водяныхъ паровъ превращается на мигъ въ яркое и полноцвѣтное откровеніе воплощеннаго свѣта и просвѣтленной матеріи». То же сочетаніе двухъ началъ является и въ красотѣ спокойнаго моря. Тутъ матеріальная стихія впервые освобождается отъ своей косности и непроницаемой твердости. «Этотъ текучій элементъ есть связь неба и земли, и такое его значеніе наглядно является въ картинѣ затихшаго моря, отражающаго въ себѣ безконечную синеву и сіяніе небесъ. Еще яснѣе этотъ характеръ водяной красоты въ гладкомъ зеркалѣ озера или рѣки»

Другой аспектъ всеединства обнаруживается въ прекрасныхъ свѣтовыхъ явленіяхъ подвижной и кажущейся свободной жизни въ неорганической природѣ. «Жизнь, по самому широкому своему опредѣленію, есть игра или свободное движеніе частныхъ силъ и положеній, объединенныхъ въ индивидуальномъ цѣломъ». Въ этой игрѣ обнаруживается одинъ изъ существенныхъ признаковъ достойнаго или идеальнаго бытія; поэтому явленія ея преисполнены эстетическаго значенія. Въ этомъ—смыслъ красоты текучей воды въ разныхъ ея видахъ. Красота этого движенія воды, особенно рельефно выступающая въ волнахъ морскихъ, «усиливается его безпредѣльностью, которая какъ бы выражаетъ неутолимую тоску частнаго бытія, отдѣленнаго отъ абсолютнаго всеединства». Въ состояніи бурнаго волненія, море «получаетъ новую красоту, какъ образъ мятежной жизни, гигантскаго порыва стихійныхъ силъ, не могущихъ, однако, расторгнуть общей связи мірозданія и нарушить его единство, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ».

Необходимымъ фономъ всякой земной красоты по Соловьеву является *хаосъ*, т.-е. *само безобразіе*. «эстетическая цѣнность такихъ явленій, какъ бурное море, зависитъ именно отъ того, что подъ ними хаосъ шевелится». При этомъ движеніе живыхъ стихійныхъ силъ въ природѣ можетъ имѣть два разныхъ оттѣнка — свободной игры или грозной борьбы. Въ грозѣ, напримѣръ, мы видимъ или интенсивную борьбу мятежныхъ стихійныхъ силъ, оспаривающихъ окончательное торжество у свѣтлаго мірового порядка, или игру «рѣзвящихся громовъ», чере-

дующихся со свѣтомъ, безподобно изображенную въ извѣстномъ стихотвореніи Тютчева.

Красота свѣта въ природѣ восполняется красотою звука. Прежде всего звукъ прекрасенъ въ природѣ, какъ выраженіе ея собственной жизни. Въ статуѣ Мемнона, звучавшей на зарѣ, выражается общій идеальный смыслъ звука, какъ живого отвѣта матеріи на вліяніе свѣта. Звукъ въ неорганической природѣ прекрасенъ только какъ *предвареніе жизни:* «тамъ, гдѣ тѣла звучатъ не отъ себя, а лишь отъ внѣшняго и для нихъ самихъ случайнаго воздѣйствія, тамъ не получается и никакого эстетическаго впечатлѣнія отъ звука».

Вообще, Соловьевъ говоритъ о звукѣ въ неорганической природѣ, какъ объ одномъ изъ дополнительныхъ элементовъ эстетическаго впечатлѣнія. Главный же элементъ для него—свѣтъ: въ бушующемъ морѣ уже самый видъ вполнѣ являетъ характеръ жизни (а, слѣдовательно, и красоты) помимо ихъ шума. «Въ иныхъ случаяхъ полное *безмолвіе* въ природѣ прямо усиливаетъ эстетическое впечатлѣніе или даже составляетъ необходимое его условіе (напр., въ картинѣ наступающей ночной грозы съ зарницами). «Зато въ другихъ явленіяхъ неорганическаго міра весь жизненный и эстетическій ихъ смыслъ выражается исключительно въ однихъ звуковыхъ впечатлѣніяхъ» Таковы завыванія ночного вѣтра, въ которыхъ Тютчевъ даетъ намъ слышать «скорбные вздохи скованнаго въ космической темницѣ Хаоса» [1])

## IV. Красота въ органическомъ мірѣ

Свѣтъ есть *наружное* отраженіе зиждительнаго Логоса въ природѣ. Сравнительно высшая ступень красоты является въ органическомъ мірѣ, гдѣ Логосъ зажигаетъ жизнь извнутри; рождаясь и совершенствуясь, вызванныя этимъ дѣйствіемъ сверху формы жизни «могутъ наконецъ послужить матеріаломъ и средою для настоящаго воплощенія всецѣлой и недѣлимой идеи».

---

[1]) Тамъ же, 42—50.

Съ матеріальной стороны органическія тѣла суть лишь превращенія или трансформаціи неорганическаго вещества, въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Исаакіевскій соборъ есть превращеніе гранита, а Венера Милосская — превращеніе мрамора А со стороны формальной въ строеніи живыхъ организмовъ мы находимъ «новый относительно болѣе совершенный способъ воплощенія той же идеи, которая уже находила себѣ выраженія и въ неодушевленной природѣ, хотя болѣе поверхностныя и менѣе опредѣленныя. Тотъ же самый образъ всеединства, который всемірный художникъ крупными и простыми чертами набросалъ на звѣздномъ небѣ, или въ многоцвѣтной радугѣ, — его же онъ подробно и тонко разрисовываетъ въ растительныхъ и животныхъ тѣлахъ».

Эстетика Соловьева въ общемъ предполагаетъ, а потому не доказываетъ ту эволюціонную точку зрѣнія, которая была подробно развита философомъ въ его космогоніи: для обоснованія этой точки зрѣнія онъ прямо ссылается на соотвѣтствующія страницы «La Russie et l'Eglise» (248—252). Мы уже знаемъ, что органическіе виды для него суть «*ступени* (частью преходящія, частью пребывающія) общаго біологическаго *процесса*, который отъ водяной плѣсени доходитъ до созданія человѣческаго тѣла»; съ другой стороны эти виды разсматриваются имъ «какъ *члены* всемірнаго *организма*, имѣющіе самостоятельное значеніе въ жизни цѣлаго».

Чрезвычайно важное значеніе для эстетики Соловьева имѣетъ знакомая уже намъ мысль его космогоніи, что природа не есть произведеніе непосредственнаго творчества Божества, а результатъ сложнаго и труднаго процесса, опредѣляемаго борьбою разнородныхъ началъ, при чемъ міровой художникъ (міровая душа) далеко не во всемъ точно воспроизводитъ предвѣчный божественный планъ, а производитъ массу неудачныхъ созданій, чудовищныхъ порожденій, которыя затѣмъ отбрасываются и исчезаютъ съ лица земли.

И, однако, хотя міровая душа безъ сожалѣнія бросаетъ свои неудачныя пробы, она тѣмъ не менѣе дорожитъ каждою ступенью мірового процесса, лишь бы эта ступень въ свою мѣру и *по своему* хорошо воплощала идею жизни. Космическій умъ бережетъ свои созданія и «покидаетъ только то, въ чемъ его побѣда была

мнимою, на что безмѣрность хаоса наложила свою неизгладимую печать».

Соловьевъ настаиваетъ на той мысли, что зиждительное начало природы неравнодушно къ красотѣ своихъ произведеній. Въ природѣ безобразныя творенія принадлежатъ или къ видамъ *исчезнувшимъ* (т. наз. «допотопныя чудовища»), т.-е. отброшеннымъ природою за негодностью; или же это—*паразиты*, т.-е. существа, лишенныя значенія (глисты, вши, клопы), «болѣзненно оживленные экскременты другихъ организмовъ»; наконецъ, некрасивыми бываютъ еще и червеобразныя *личинки* насѣкомыхъ, представляющія лишь переходную стадію въ развитіи цѣлаго животнаго; «въ исключительномъ же своемъ видѣ эти самыя животныя (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются отъ отвратительной наружности червя, но нѣкоторыя изъ нихъ служатъ даже весьма яркими образцами красоты въ природѣ. Есть, впрочемъ, безобразныя формы и помимо указанныхъ случаевъ: по Соловьеву, ихъ существованіе объясняется тѣмъ, что красота въ природѣ «есть реальное объективное произведеніе сложнаго и постепеннаго космогоническаго процесса».

Различнымъ образомъ осуществляется красота всеединой идеи въ двухъ отдѣлахъ органическаго міра.

Въ растеніи ея свѣтъ уже не только извнѣ озаряетъ косное вещество, не только возбуждаетъ въ немъ порывистое преходящее движеніе, но и *внутренно* движетъ его, *поднимаетъ* его изнутри, *постояннымъ* образомъ преодолѣвая силу тяжести. Въ растеніи матерія и свѣтъ соединяются въ одну жизнь, общими силами производя его *ростъ*, характеристическое для него движеніе къ небу и солнцу. Тутъ свѣтлая форма и темное вещество впервые сочетаются въ органически цѣлое. На этомъ основаніи Соловьевъ видитъ въ растеніи «первое дѣйствительное и живое воплощеніе небеснаго начала на землѣ, первое дѣйствительное и живое воплощеніе земной стихіи».

Въ растеніяхъ жизнь устремляется преимущественно въ объективномъ направленіи—къ произведенію прекрасныхъ формъ; она еще слабо обособилась въ направленіи субъективномъ; говоря словами Соловьева, растеніе есть «безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся къ небу земля». Съ отсутствіемъ субъективнаго элемента въ растеніи связывается рѣшительное преобла-

данie организаціи надъ жизнью; видимыя формы въ немъ значительнѣе внутреннихъ состояній: это заставляетъ Соловьева вслѣдъ за Шеллингомъ опредѣлять душу растеній, какъ *грезящую душу* Всего ярче сказывается отличіе растеній отъ животныхъ въ отсутствіи голоса — главнаго способа выраженія внутреннихъ состояній; за то красотою видимыхъ формъ они значительно превосходятъ животный міръ. «Для растеній зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цѣль; поэтому органы размноженія (цвѣты), которыми въ наиболѣе значительной части растительнаго царства увѣковѣчивается данный видъ, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и наибольшее развитіе растительной красоты, въ ея специфическомъ характерѣ: наивной, спокойной, дремлющей».

Все жизненное дѣло растенія — въ законченномъ выраженіи объективной формы, т.-е въ рожденіи красоты; поэтому въ растеніяхъ эстетическій критерій въ общемъ совпадаетъ съ біологическимъ. Высшія растительныя формы суть вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе прекрасныя. У животныхъ, наоборотъ, между критеріемъ эстетическимъ и зоологическимъ, есть полное несовпаденіе. Съ одной стороны самыя прекрасныя формы—бабочки—относятся къ низшему разряду безпозвоночныхъ; съ другой стороны въ высшемъ отдѣлѣ позвоночныхъ и млекопитающихъ есть такіе уроды, какъ бегемоты, носороги, киты. Самыя красивыя изъ позвоночныхъ — птицы — среди нихъ занимаютъ не высшую, а среднюю ступень; наоборотъ, верхомъ зоологическаго совершенства являются четверорукія обезьяны, т.-е. безобразнѣйшее изъ животныхъ. Соловьевъ заключетъ изъ всего этого, что «въ животномъ царствѣ красота еще не есть *достигнутая* цѣль; органическія формы существуютъ здѣсь не ради одного своего видимаго совершенства, а служатъ также, и главнымъ образомъ, какъ средство для развитія наиболѣе интенсивныхъ проявленій жизненности, пока наконецъ эти проявленія не уравновѣшиваются и не входятъ въ мѣру человѣческаго организма, гдѣ наибольшая полнота и сила внутреннихъ жизненныхъ состояній соединяется съ наисовершеннѣйшей видимою формой въ прекрасномъ женскомъ тѣлѣ, этомъ высшемъ синтезѣ животной и растительной красоты».

Космогоническій критерій вообще не совпадаетъ съ эстети-

ческимъ На каждой новой ступени мірового развитія открывается, правда, возможность, но только возможность новыхъ, болѣе совершенныхъ воплощеній идеи въ прекрасныхъ формахъ. Чрезъ усовершенствованіе для природы растетъ не одна только возможность подчиненія идеальному началу: съ ней вмѣстѣ возростаетъ и способность сопротивленія и возможность осуществлять это сопротивленіе въ болѣе обширномъ и сложномъ матеріалѣ. Соловьевъ отмѣчаетъ въ связи съ этимъ, что красота неодушевленной природы выше, но за то и рѣже красоты міра органическаго, и что положительное безобразіе начинается только тамъ, гдѣ начинается жизнь. Окаменѣвшая въ минералахъ и дремлющая въ растеніяхъ жизнь сопротивляется идеѣ сравнительно мало. Хаотическое начало впервые пробуждается для дѣятельнаго сопротивленія въ жизни животныхъ, гдѣ оно «противопоставляетъ свою внутреннюю ненасытность идеѣ совершеннаго организма». Тутъ оно начинаетъ упорную борьбу. Каждая новая побѣда всемірнаго художника «открываетъ возможность новаго пораженія: на каждой достигнутой высшей степени организаціи и красоты являются и болѣе сильныя уклоненія, болѣе глубокое безобразіе, какъ высшее потенцированное проявленіе того первоначальнаго безобразія, которое лежитъ въ основѣ— и жизни, и всего космическаго бытія».

«Безобразіе міровой основы» по Соловьеву, заявляетъ себя съ первой же ступени жизни — въ первичныхъ растеніяхъ, и первичныхъ животныхъ, которыя носятъ характерное названіе безобразныхъ (amorphozoa). Ихъ «подвижное, копошащееся безобразіе отвратительнѣе спокойной безформенности первичныхъ растеній». Впрочемъ не они представляютъ собою классическіе типы животнаго безобразія. Для этого «одной простой безформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма».

Сущность животнаго безобразія Соловьевъ поясняетъ примѣромъ *червя*, который представляетъ собою «обнаженное воплощеніе двухъ основныхъ животныхъ инстинктовъ — полового и питательнаго во всей ихъ безмѣрной ненасытности» Особенно выдѣляются въ этомъ отношеніи acanthocephali, у которыхъ нѣтъ ни органовъ чувствъ, ни рта, ни кишки, ни anus'a «и на такомъ дефектномъ фонѣ ярко выдѣляются—мощные половые органы». Тутъ же Соловьевъ приводитъ другіе примѣры безобра-

зія, которыя, впрочемъ, всѣ представляютъ собою лишь видоизмѣненія этой основной формы червя. Красота начинается въ животномъ мірѣ лишь тамъ, гдѣ «червь» такъ или иначе прикрывается. У насѣкомыхъ «основная червеобразная форма въ своемъ обнаженномъ безобразіи сохраняется только на стадіи личинки, а въ развившемся животномъ прячется подъ болѣе или менѣе красивыми окрыленными покровами. Основной червь, у насѣкомыхъ прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночныхъ животныхъ: ихъ *чрево* есть тотъ же червь не только въ этимологическомъ, но и въ зоогеническомъ смыслѣ. Когда этотъ вобранный внутрь червь опять получаетъ преобладаніе (у нѣкоторыхъ рыбъ и земноводныхъ — змѣй), онъ тѣмъ самымъ сообщаетъ тѣлу этихъ животныхъ отвратительную форму: этотъ наружный видъ связывается и съ внутреннимъ уподобленіемъ червю, т.-е. «съ новымъ потенцированнымъ самоутвержденіемъ злой жизни въ ея кровожадномъ и сладострастномъ инстинктѣ».

На ряду съ основною главною причиною безобразія въ животномъ мірѣ (безмѣрность животнаго влеченія) Соловьевъ указываетъ двѣ второстепенныя. Одна заключается въ *возвратной безформенности*, т.-е. въ возвращеніи болѣе или менѣе сложной животной организаціи къ первобытной безформенности: примѣромъ служатъ улитки, слизняки и тѣ домашнія животныя (въ особенности свиньи), которыя становятся безформенными, вслѣдствіе чрезмѣрнаго откармливанія. Тутъ источникомъ безобразія служитъ прямое противорѣчіе формы существа съ его сложной органической идеей. Наконецъ, третья причина безобразія заключается въ каррикатурномъ предваренiи высшаго типа: это явленіе наблюдается у нѣкоторыхъ высшихъ животныхъ (напримѣръ, лягушки, обезьяны); они безобразны именно потому, что, оставаясь вполнѣ животными, они чрезвычайно похожи на человѣка и представляютъ какъ бы каррикатуру на него. Причину безобразія Соловьевъ видитъ здѣсь не въ субъективномъ впечатлѣніи сходства, и въ объективномъ анатомическомъ предваренiи высшей формы.

Всѣ эти три причины безобразія философъ сводитъ къ одной, именно — «къ сопротивленію, которое матеріальная основа жизни на разныхъ ступеняхъ зоогеническаго процесса оказываетъ организующей силѣ идеальнаго космическаго начала». Вопросъ

о красотѣ въ животномъ мірѣ есть вопросъ о томъ, какими способами преодолѣвается это сопротивленіе.

Чтобы создать красоту въ животномъ царствѣ, по Соловьеву, «міровому художнику пришлось много и долго поработать» Красота и здѣсь предшествуетъ окончательной побѣдѣ мірового зодчаго надъ сопротивленіемъ одушевленной матеріи. Сначала красота въ животномъ царствѣ является какъ нѣчто ему внѣшнее, не связанное съ его сущностью. Въ раковинахъ, въ жемчужинахъ, въ лѣсахъ коралловъ, создаваемыхъ полипами, «животная жизнь производитъ красоту лишь какъ наружное неорганическое отложеніе и облекается въ нее чисто внѣшнимъ образомъ, какъ въ свое жилище, а не въ собственную свою форму».

На высшихъ ступеняхъ жизни отношеніе ея къ красотѣ становится менѣе поверхностнымъ. Это замѣчается уже у насѣкомыхъ: крылья бабочки — уже не внѣшняя неорганическая надъ ней надстройка, а нераздѣльная, живая часть ея организма. Эстетическое дѣйствіе идеальнаго начала на природу тутъ глубже, но тѣмъ не менѣе даже «самая красивая бабочка есть не болѣе, какъ окрыленный червь». Раздвоеніе между прекрасной формой и безобразной матеріей здѣсь все еще не побѣждено Оно побѣждается впервые у позвоночныхъ животныхъ, которыя вбираютъ въ себя своего червя (чрево), дѣлая его совсѣмъ незамѣтнымъ, при чемъ вся поверхность ихъ тѣла облекается болѣе или менѣе красивымъ покровомъ (чешуя, перья, шерсть и мѣхъ). Отсутствіе покрова (напр., у лягушекъ) является сверхъ сходства ихъ съ человѣкомъ, одной изъ причинъ безобразія. Резюме этихъ мыслей у Соловьева представляетъ собою прекрасный образецъ художественнаго стиля, что-то въ родѣ стихотворенія въ прозѣ. —

«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 само сначала облеклось красотою, а потомъ и превратилось въ красоту. Поэтому онъ тайными внушеніями, которыя мы называемъ инстинктомъ, побуждаетъ самихъ животныхъ изъ собственной ихъ плоти и крови создавать всякія красивыя оболочки; онъ заставляетъ слизняка за-

лѣзать въ имъ самимъ устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарнаго назначенія (предполагая таковое) вовсе не нуждалась въ этомъ красивомъ видѣ; онъ понуждаетъ отвратительную гусеницу надѣть на себя выросценныя ею самою пестрыя крылья, а рыбъ, птицъ и звѣрей — совсѣмъ зашить себя въ блестящую чешую, разноцвѣтныя перья и пушистый мѣхъ».

Высшія животныя, птицы и нѣкоторыя млекопитающія, помимо наружныхъ покрововъ «представляютъ и во всемъ своемъ тѣлесномъ видѣ прекрасное воплощеніе идеи жизни, — стройной силы, гармоническаго соотношенія частей и свободной подвижности цѣлаго».

Однимъ изъ существенныхъ доказательствъ самостоятельности эстетическаго мотива въ природѣ служатъ для Соловьева явленія полового подбора, наблюдавшіяся Дарвиномъ.

Утилитарныя цѣли животнаго существованія сводятся къ питанію и размноженію. Послѣдняя достигается черезъ возбужденіе полового влеченія въ разнополыхъ особяхъ; Соловьевъ замѣчаетъ, однако, что этимъ функція полового влеченія не исчерпывается: космическій художникъ пользуется имъ «не только для увѣковѣченія, но и для украшенія данныхъ животныхъ формъ». Часто красота приноситъ больше пользы для увѣковѣченія даннаго типа, нежели его біологическое совершенство: способность *прельщать* самку болѣе способствуетъ успѣху самца, нежели перевѣсъ силы, дающій ему побѣду въ открытомъ бою. Множествомъ примѣровъ, заимствованныхъ у Дарвина, Соловьевъ доказываетъ несводимость эстетическаго мотива къ утилитарнымъ цѣлямъ. Въ особенности поразителенъ примѣръ бабочекъ-самцовъ, прельщающихъ самокъ красотою крыльевъ. Между прочимъ, есть факты, прямо показывающіе, «что утилитарная цѣль здѣсь сама по себѣ, а эстетическая—сама по себѣ. А именно, у многихъ видовъ замѣчается, что нижняя поверхность крыльевъ, т.-е. та, которая обращена наружу въ сидячемъ, наиболѣе опасномъ положеніи, окрашена совершенно подъ цвѣтъ тѣмъ растеніямъ, на которыя бабочка садится (явно ради защиты), тогда какъ верхняя поверхность, которую порхающій самецъ показываетъ самкѣ во время ухаживанья, раскрашена и разрисована съ такимъ причудливымъ изяществомъ, которое не можетъ имѣть никакого отношенія къ цѣлямъ защиты».

Разсматривая далѣе проявленіе и значеніе красоты у самыхъ разнообразныхъ животныхъ, — лягушекъ, ящерицъ, птицъ и другихъ, Соловьевъ въ особенности отмѣчаетъ установленный Дарвиномъ общій фактъ. — «У многихъ видовъ сложныя украшенія самцовъ не только не могутъ имѣть никакого утилитарнаго значенія, но прямо вредны, ибо развиваются въ ущербъ ихъ удобоподвижности, — мѣшаютъ имъ летать или бѣгать, выдаютъ ихъ головою преслѣдующему врагу; но, очевидно, для нихъ красота дороже самой жизни».

Смыслъ всѣхъ этихъ фактовъ — тотъ, что красота въ природѣ не есть только фактъ субъективнаго *человѣческаго* сознанія. Красота есть *объективный* фактъ. Тѣ же самыя сочетанія формъ, цвѣтовъ и звуковъ, которыя нравятся въ природѣ человѣку, нравятся также и самимъ существамъ природы — животнымъ всевозможныхъ типовъ и классовъ, нравятся настолько сильно, что поддержаніе этихъ частью безполезныхъ, частью даже вредныхъ для жизни свойствъ ложится въ основу видового существованія. Отсюда Соловьевъ дѣлаетъ дальнѣйшее заключеніе. «Допустивши, что павлиній хвостъ красивъ объективно, настаивать на томъ, что красота радуги или алмаза имѣетъ лишь субъективно человѣческій характеръ было бы верхомъ нелѣпости. Разумѣется, если въ данномъ частномъ случаѣ вовсе нѣтъ никакого чувствующаго субъекта, то нѣтъ и ощущенія красоты; но дѣло не въ ощущеніи, а въ свойствѣ *предмета*, способнаго производить однородныя ощущенія въ самыхъ различныхъ субъектахъ. Если же вообще красота въ природѣ объективна, то она должна имѣть и нѣкоторое общее онтологическое основаніе, должна быть — на разныхъ ступеняхъ и въ разныхъ видахъ — чувственнымъ воплощеніемъ одной абсолютной всеединой идеи» [1]).

## V. Красота въ мірѣ человѣческомъ.

Начатое въ низшей природѣ дѣло осуществленія красоты находитъ себѣ продолженіе и завершеніе въ человѣкѣ. Соловьевъ

[1]) Красота въ природѣ, 50—68.

основывается здѣсь на томъ, что не только съ метафизической, но и съ научной точки зрѣнія нѣтъ возможности отдѣлить человѣка отъ остального міра. Своей тѣлесной организаціей человѣкъ принадлежитъ къ животному царству, которое въ свою очередь неразрывно связано съ царствомъ растительнымъ, такъ же какъ и этотъ послѣдній неотдѣлимъ отъ міра неорганическаго. «Нѣтъ во всей вселенной такой пограничной черты, которая дѣлила бы ее на совершенно особенныя, не связанныя между собою области бытія» [1]).

Это же самое отсутствіе грани сказывается и въ области красоты. Начатое природой художественное дѣло не повторяется, а *продолжается* человѣческимъ искусствомъ, которое даетъ болѣе глубокое и полное разрѣшеніе той же эстетической задачи. Человѣкъ есть результатъ природнаго процесса въ двоякомъ смыслѣ, — какъ самое *прекрасное* и какъ самое *сознательное* существо. Какъ существо сознательное, онъ не только результатъ, но и *дѣятель* мірового процесса, которому выпадаетъ задача — свободно осуществлять міровую цѣль — взаимное проникновеніе духовнаго и матеріальнаго, идеальнаго и реальнаго. Весь міровой процессъ *въ его цѣломъ* представляется Соловьеву съ эстетической точки зрѣнія разрѣшеніемъ художественной задачи.

Онъ обстоятельно доказываетъ, что безъ этого не можетъ быть разрѣшена и задача этическая — осуществленіе правды и добра въ мірѣ. Допустимъ, что добро осуществлено, эгоизмъ побѣжденъ не въ личной только, а въ собирательной жизни человѣчества: непроницаемость эгоистической личности упразднена, всѣ находятъ себя во всѣхъ и каждый — въ другихъ. «Но если эта всеобщая взаимно-проницательность, въ которой сущность нравственнаго добра останавливается передъ матеріальной природой, если духовное начало, побѣдивши непроницаемость человѣческаго психическаго эгоизма, не можетъ преодолѣть непроницаемость вещества, эгоизмъ физическій, то, значитъ, эта сила добра или любви не довольно сильна, значитъ это нравственное начало не можетъ быть осуществлено до конца и вполнѣ оправдано. Тогда является вопросъ: если темная сила матеріальнаго бытія окончательно торжествуетъ, если она неодолима для доб-

[1]) Поэзія Тютчева, VI, 468.

раго начала, то не въ ней ли подлинная истина всего существующаго, не есть ли то, что мы называемъ добромъ, только субъективный призракъ». Торжество добра не мирится съ окончательнымъ отчужденіемъ нравственнаго начала отъ матеріальнаго бытія, ибо въ такомъ случаѣ было бы достаточно чисто физической случайности, напр., геологической катастрофы, чтобы обратить нашъ подвигъ добра въ ничто. Безусловное добро требуетъ такого полнаго подчиненія тѣлеснаго духовному, при которомъ первое становится вполнѣ прозрачнымъ выраженіемъ послѣдняго. Можетъ ли быть эта побѣда духа надъ веществомъ *полною* безъ красоты? Ни въ какомъ случаѣ: «вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ, только чрезъ свое просвѣтлѣніе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты». Только красотою просвѣтляется и украшается недобрая тьма этого міра.

Этимъ опредѣляется эстетическая задача человѣка. Торжество красоты въ низшемъ, подчеловѣческомъ мірѣ есть только начатокъ. «Въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не убѣждены всемірнымъ смысломъ, самая эта побѣда есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Поэтому-то 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». Всякому углубленію положительнаго начала въ природѣ соотвѣтствуетъ такое же углубленіе начала отрицательнаго: въ неорганическомъ мірѣ дурное начало является лишь какъ тяжесть и косность, въ мірѣ органическомъ — какъ смерть и, наконецъ, въ мірѣ человѣческомъ — какъ нравственное зло. Но тутъ же въ человѣкѣ открывается и возможность окончательнаго торжества надъ зломъ и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной.

Эстетическая задача человѣка обусловливается неудовлетворительностью здѣшняго, поверхностнаго осуществленія красоты. «Въ свѣтѣ физическомъ всемірная идея (положительное всеединство, жизнь всѣхъ другъ для друга въ одномъ) реализуется только отраженно: всѣ предметы и явленія получаютъ возмож-

ность быть другъ для друга (открываются другъ другу) во взаимныхъ отраженіяхъ чрезъ общую невѣсомую среду. Подобнымъ образомъ въ разумѣ отражается все существующее посредствомъ общихъ отвлеченныхъ понятій, которыя не передаютъ внутренняго бытія вещей, а только ихъ поверхностныя логическія схемы. Слѣдовательно, въ разумномъ познаніи мы находимъ только отраженіе всемірной идеи, а не дѣйствительное присутствіе ея въ познающемъ и познаваемомъ. Для своей настоящей реализаціи добро и истина должны стать творческою силою въ субъектѣ, преобразующею, а не отражающею только дѣйствительность». Свѣтъ разума не можетъ ограничиться однимъ познаніемъ; онъ долженъ сознанный имъ смыслъ жизни воплощать въ новой, болѣе ему соотвѣтствующей дѣйствительности.

Полное осуществленіе этого смысла есть дѣйствительное всеединство. это — «совершенная красота не какъ отраженіе только отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи». Для Соловьева, красота есть *явленіе силы* духа надъ веществомъ, точно такъ же, какъ «отсутствіе красоты есть безсиліе идеи». Совершенная красота есть результатъ совершеннаго и полнаго взаимнаго проникновенія духовнаго и тѣлеснаго начала: поэтому она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенное безсмертіе: «при непосредственномъ соединеніи въ красотѣ духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ, при ихъ полномъ взаимномъ проникновеніи, матеріальное явленіе, дѣйствительно ставшее прекраснымъ, т.-е. дѣйствительно воплотившее въ себѣ идею, должно стать такимъ же пребывающимъ и безсмертнымъ, какъ сама идея».

Прекрасныя явленія видимаго міра далеки отъ осуществленія этого идеала красоты. Идея обнаруживаетъ въ нихъ только самыя общія и элементарныя свои опредѣленія. Такъ въ физическомъ свѣтѣ обнаруживается ея невѣсомость и всепроницаемость, въ растеніяхъ раскрывается экспансивность жизненной идеи и стремленіе земли къ высшимъ формамъ бытія; красивыя животныя выражаютъ интенсивность жизненныхъ мотивовъ, объединенныхъ въ сложномъ цѣломъ и уравновѣшенныхъ. «Во всемъ этомъ», по Соловьеву, «несомнѣнно воплощается идея, но лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны». Этимъ поверхностнымъ одухотвореніемъ природы объ-

ясняются въ ней противорѣчія формы съ содержаніемъ: «типически злой звѣрь можетъ быть весьма красивымъ». Красота природы по своему поверхностному характеру вообще не выражаетъ *внутренняго* содержанія природной жизни. Отсюда — смертность земной красоты: «такъ какъ она лишь снаружи и вообще прикрываетъ безобразіе матеріальнаго бытія, а не проникаетъ его внутренно и всецѣло (во всѣхъ частяхъ), то и сохраняется эта красота неизмѣнною и вѣковѣчною лишь *вообще*, въ своихъ общихъ образцахъ — родахъ и видахъ, каждое же отдѣльное прекрасное явленіе и существо въ своей собственной жизни остается подъ властью матеріальнаго процесса, который сначала прорываетъ его прекрасную форму, а потомъ и совсѣмъ его разрушаетъ». Помириться съ этимъ нельзя, такъ какъ красота — не субъективный миражъ нашего воображенія, а объективная міровая цѣль. Изъ этого слѣдуетъ, что задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнена средствами человѣческаго творчества [1]).

## VI. Общій смыслъ искусства.

Изъ всего предшествующаго Соловьевъ выводитъ троякую задачу искусства. Это — 1) прямая объективація тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой; 2) одухотвореніе природной красоты и черезъ это 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій. Именно искусству выпадаетъ въ удѣлъ задача «превращенія физической жизни въ духовную, т.-е. въ такую, которая, во-первыхъ, имѣетъ сама въ себѣ свое слово, или откровеніе, способна непосредственно выражаться во-внѣ, которая во-вторыхъ, способна внутренно преображать, одухотворять матерію или истинно въ ней воплощаться, и которая, въ-третьихъ, свободна отъ власти матеріальнаго процесса и потому пребываетъ вѣчно. Совершенное воплощеніе этой духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго духовнаго организма есть

[1]) Общій смыслъ искусства, 68—77.

высшая задача искусства» [1]). Эту самую задачу подъ именемъ «свободной теургіи» Соловьевъ ставитъ искусству уже въ юношескихъ своихъ произведеніяхъ [2]). Онъ съ самаго начала видитъ идеалъ художественнаго творчества въ осуществленіи *дѣла Божія* на землѣ, т.-е., иначе говоря, въ совершенномъ преображеніи вселенной, при которомъ міръ черезъ человѣка становится адекватнымъ произведеніемъ божественнаго искусства, — единымъ богочеловѣческимъ организмомъ. Понятно, что окончательное исполненіе этой задачи для него совпадаетъ съ концомъ всего мірового процесса. Пока исторія еще не завершилась, намъ доступны только несовершенныя и отрывочныя *предваренія* абсолютной красоты. Высшія произведенія искусства схватываютъ проблески красоты въ нашей дѣйствительности и, продолжая ихъ далѣе, пророчески предваряютъ, даютъ предчувствовать нездѣшнюю красоту. Когда-то въ первобытной культурѣ искусство и религія сливались въ одно цѣлое. Идеалъ Соловьева—не въ возстановленіи этой слитности, такъ какъ истинная красота требуетъ бо̀льшей свободы для человѣческаго элемента; но въ современномъ отчужденіи между религіей и искусствомъ онъ видитъ переходъ отъ древней ихъ слитности къ будущему ихъ свободному синтезу, т.-е., къ свободному взаимодѣйствію божескаго и человѣческаго начала въ творчествѣ. Смыслъ искусства для Соловьева выражается такимъ его опредѣленіемъ: «*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*».

Говоря объ искусствѣ настоящаго и прошлаго, Соловьевъ отмѣчаетъ въ немъ три рода предвареній красоты. Это *во-первыхъ*, предваренія прямыя или магическія, когда нездѣшній смыслъ существующаго, прорываясь сквозь всякія условности и матеріальныя ограниченія, находитъ себѣ прямое выраженіе въ прекрасныхъ звукахъ и словахъ—въ музыкѣ и чистой лирикѣ. *Во-вторыхъ*, въ искусствѣ мы имѣемъ предваренія «косвенныя, чрезъ усиленіе (потенцированіе) данной красоты; тутъ искусство открываетъ и уясняетъ смыслъ жизни, смутно и несовершенно выра-

[1]) Тамъ же, 77.

[2]) Философскія начала цѣльн. знанія, I, 261, Критика отвлеч нач , 335.

женный въ явленіяхъ природы *черезъ воспроизведеніе* этихъ явленій. Такъ архитектура, идеализируя правильныя формы естественныхъ тѣлъ, выражаетъ въ воспроизведеніи побѣду идеальныхъ формъ надъ антиидеальной тяжестью матеріи; скульптура, идеализируя форму человѣческаго тѣла, предваряетъ въ изображеніи ту духовную тѣлесность, которая имѣетъ открыться въ грядущемъ мірѣ; совершенно такъ же пейзажная живопись воспроизводитъ въ сосредоточенномъ видѣ идеальную сторону сложныхъ явленій внѣшней природы, очищая ихъ отъ всякихъ матеріальныхъ случайностей и т. п. Наконецъ, *третій*, также отрицательный родъ эстетическаго предваренія будущей совершенной дѣйствительности есть *косвенный — черезъ отраженіе* идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для бо́льшей яркости отраженія. Несоотвѣтствія человѣческой дѣйствительности идеалу могутъ быть различнаго рода: прежде всего извѣстная дѣйствительность *по своему*, съ точки зрѣнія *природнаго* человѣка прекрасная и совершенная, оказывается, однако, неудовлетворяющею требованіямъ абсолютнаго идеала, для котораго предназначенъ духовный человѣкъ. Такое несоотвѣтствіе нашло себѣ прекрасное выраженіе въ древнегреческомъ героическомъ эпосѣ. Тутъ абсолютный идеалъ, помимо сознанія поэта, отражается отъ прекрасной, но неадекватной ему дѣйствительности, которая въ силу этого несоотвѣтствія обречена на гибель.

Та же мысль, которая въ древнемъ эпосѣ безсознательно выразилась въ предчувствіи рока, тяготѣющаго надъ Троей, въ новѣйшія времена была сознательно выражена нѣкоторыми первоклассными поэтами, напр., Шиллеромъ и Жуковскимъ.

Болѣе глубокое отношеніе къ неосуществленному идеалу выражаетъ собой трагедія, гдѣ сами дѣйствующія лица страдаютъ отъ сознанія этого противорѣчія. Совершенно иначе углубляетъ чувство идеала комедія: она выражаетъ его *по контрасту* съ самодовольной житейской пошлостью, которую она дѣлаетъ предметомъ осужденія и смѣха. Соловьевъ опредѣляетъ комедію «какъ отрицательное предвареніе жизненной красоты черезъ типичное изображеніе анти-идеальной дѣйствительности *въ ея самодовольствѣ*».

Соловьевъ объясняетъ, почему именно въ поэзіи, въ отличіе

отъ изобразительныхъ искусствъ (скульптуры и живописи), преобладаютъ не положительные, а отрицательные типы, отражающіе идеалъ по контрасту: «скульптура и живопись имѣютъ непосредственно дѣло съ тѣлесными формами, красота которыхъ уже реализована въ дѣйствительности, хотя и требуетъ еще усиленія или идеализаціи; тогда какъ главный предметъ поэзіи есть нравственная и соціальная жизнь человѣчества, безконечно далекая отъ осуществленія своего идеала». Чтобы изобразить прекрасное лицо и даже усилить его духовный смыслъ, не нужно той пророческой силы, которая требуется для поэтическаго изображенія совершеннаго человѣка или совершеннаго человѣческаго общества.

Говоря о томъ искусствѣ, которое есть и было, Соловьевъ сравниваетъ его съ лучами свѣта, который «играетъ въ алмазѣ къ удовольствію зрителя, но безъ всякаго измѣненія матеріальной основы камня»; совершенно такъ же и духовный свѣтъ абсолютнаго идеала, преломленный воображеніемъ художника, озаряетъ темную человѣческую дѣйствительность, но нисколько не измѣняетъ ея сущности.

Доселѣ бывшее искусство оказалось безсильнымъ преобразовать нашу дѣйствительность. И въ этомъ виновато не одно искусство. «допустимъ, что поэтъ болѣе могучій, чѣмъ Гёте и Шекспиръ, представилъ намъ въ сложномъ поэтическомъ произведеніи художественное, т.-е. правдивое и конкретное изображеніе истинно духовной жизни, — той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ, — все-таки и это чудо искусства, доселѣ не удававшееся ни одному поэту, было бы среди настоящей дѣйствительности только великолѣпнымъ миражемъ въ безводной пустынѣ, раздражающимъ, а не утоляющимъ нашу духовную жажду». Если тѣмъ не менѣе Соловьевъ ставитъ искусству высшую задачу — *одухотворять* и *пресуществлять* нашу дѣйствительную жизнь, это обусловливается тѣмъ, что онъ надѣется на образованіе въ будущемъ новой общественной среды, болѣе доступной такому творческому воздѣйствію идеала. На это намекаютъ заключительныя слова статьи «Общій смыслъ искусства»: «будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо худо-

жество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста»[1]).

Соловьевъ не говоритъ здѣсь прямо, въ чемъ заключаются условія «зарожденія и роста» идеи, которыя должны воплотиться въ искусствѣ; но мы уже знаемъ, что красота для него неотдѣлима отъ добра и истины. «Истина есть добро, мыслимое человѣческимъ умомъ; красота есть то же добро и та же истина, тѣлесно воплощенная въ живой конкретной формѣ. И полное ея воплощеніе — уже во всемъ — есть конецъ и цѣль и совершенство, и вотъ почему Достоевскій говорилъ, что красота спасетъ міръ» [2]).

Отсюда ясно, почему теургическое искусство въ глазахъ Соловьева возможно лишь, какъ завершеніе нравственнаго развитія человѣчества. Оно можетъ зародиться и осуществляться только въ такой общественной средѣ, которая не только носитъ въ своемъ сердцѣ образъ Христовъ, но и осуществляетъ его въ жизни. Въ первые два періода своего творчества Соловьевъ считаетъ такой средой *вселенскую теократію* будущаго «Въ его «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», гдѣ мы находимъ первый набросокъ его плана великаго синтеза, свободная теургія, свободная теософія и свободная теократія разсматриваются какъ три стороны одного и того же идеала *цѣльной жизни* [3]).

Онъ указываетъ, что эта среда еще не образовалась: она находится въ процессѣ зарожденія, а потому не сложилось еще и истинно-религіозное искусство. Пока мы видимъ только неясные его зародыши. Соловьевъ отмѣчаетъ уже въ реалистическомъ искусствѣ новаго времени эти зародыши, несомнѣнно въ немъ присутствующіе, несмотря на антирелигіозный, повидимому, его характеръ. Философъ видитъ ихъ въ присущемъ реализму «двойственномъ стремленіи — къ полному воплощенію идеи въ мельчайшихъ матеріальныхъ подробностяхъ до совершеннаго почти сліянія съ текущею дѣйствительностью и вмѣстѣ съ тѣмъ въ стремленіи *воздѣйствовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно извѣстнымъ идеальнымъ требованіямъ» Но

---

[1]) См для всего предыдущаго эту статью, 68—83.

[2]) Три рѣчи въ память Достоевскаго, 187.

[3]) 261—262.

реализмъ не есть послѣднее слово искусства — «Уже являются художники, которые, исходя изъ господствующаго реализма и еще оставаясь въ значительной мѣрѣ на его низменной почвѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ доходятъ до религіозной истины, связываютъ съ нею задачи своихъ произведеній, изъ нея почерпаютъ свой общественный идеалъ, ею освящаютъ свое общественное служеніе». Уже есть *предтечи* новаго религіознаго искусства: такимъ предтечей Соловьеевъ считаетъ Достоевскаго.

Въ послѣднемъ философъ отмѣчаетъ черту, составляющую рѣзкое его отличіе отъ прочихъ великихъ русскихъ романистовъ. Гончаровъ, Левъ Толстой и другіе берутъ окружающую ихъ жизнь, какъ она сложилась и выработалась, — въ ея готовыхъ, твердыхъ и ясныхъ формахъ. Они даютъ *идеализированное воспроизведеніе существующаго*. Напротивъ, Достоевскій — одинъ изъ немногихъ художниковъ, создающихъ жизнь. Предметъ его романа — не *бытъ* общества, а общественное *движеніе*. «Достоевскій не подчинялся вліянію господствовавшихъ кругомъ него стремленій, не слѣдовалъ покорно за фазисами общественнаго движенія, — онъ предугадывалъ повороты этого движенія и заранѣе *судилъ* ихъ. А судить онъ могъ по праву, ибо имѣлъ у себя мѣрило сужденія въ своей вѣрѣ, которая ставила его выше господствующихъ теченій, позволяла ему видѣть гораздо дальше этихъ теченій и не увлекаться ими» [1]). Значеніе Достоевскаго, какъ художника, заключается въ томъ, что онъ былъ пророкомъ всечеловѣческаго единенія во Христѣ, «великимъ предчувственникомъ» истиннаго христіанства, прозрѣвавшимъ дѣйствительное воплощеніе Христа не въ отдаленномъ прошломъ или будущемъ только, но и въ настоящемъ человѣческой жизни [2]). Въ этомъ уже заключается черта того подлиннаго теургическаго искусства, преображающаго міръ, которому принадлежитъ будущее. Здѣсь — причина, почему Достоевскій для Соловьева — нѣчто большее, чѣмъ романистъ, талантливый и умный литераторъ: это — художникъ, который видитъ въ своемъ искусствѣ орудіе осуществленія царства правды на землѣ [3]). И это царство правды понимается имъ

[1]) Три рѣчи, 174—176.
[2]) Тамъ же, 183.
[3]) Тамъ же, 169—170.

не какъ отвлеченное господство морали, а какъ совершенное воплощеніе Бога въ человѣкѣ и въ природѣ. Черту истиннаго предтечи теургическаго искусства Соловьевъ усматриваетъ въ томъ, что къ вѣрѣ въ Бога Достоевскій присоединяетъ вѣру въ Богочеловѣка и въ Богоматерь (Богородицу). «Болѣе, чѣмъ кто-либо изъ его современниковъ онъ воспринялъ христіанскую идею *гармонически* въ ея тройственной полнотѣ: онъ былъ и мистикомъ и гуманистомъ, и натуралистомъ: онъ вѣрилъ въ природу, какъ *будущее тѣло Божіе*»[1]).

Впослѣдствіи, въ девятидесятыхъ годахъ, Соловьевъ въ цѣломъ рядѣ разновременно написанныхъ статей изображаетъ какъ предтечъ теургическаго искусства едва ли не всѣхъ великихъ и даже просто выдающихся русскихъ поэтовъ-лириковъ. Самое призваніе лирики онъ видитъ въ томъ, чтобы открывать внутреннюю красоту души человѣческой «въ ея созвучіи съ объективнымъ смысломъ вселенной, въ ея способности индивидуально воспринимать и воплощать этотъ всеобщій существенный смыслъ міра и жизни»[2]). Одна изъ особенностей лирики заключается въ «предвареніи полнаго созвучія внутренняго съ внѣшнимъ», во вдохновенномъ предвкушеніи всей силы и полноты истинной жизни. Этимъ, по Соловьеву, объясняется равнодушіе лирическаго поэта къ исторіи, къ тому *процессу*, который стремится превратить этотъ нектаръ и амброзію въ общее достояніе»[3]). При этомъ, «каковы бы ни были философскія и религіозныя воззрѣнія истиннаго поэта, но какъ поэтъ онъ непремѣнно вѣритъ и внушаетъ намъ вѣру въ объективную реальность и самостоятельное значеніе *красоты* въ мірѣ[4]). Поэзія поднимается до «высей творенія», уловляетъ «вѣковѣчную красоту всѣхъ явленій, и провидитъ абсолютную правду всего существующаго»[5]). Въ чистой лирикѣ смыслъ вселенной открывается двояко: съ внѣшней стороны, какъ красота природы и съ внтуренней стороны, какъ любовь въ наиболѣе интенсивной ея формѣ — любви половой[6]). Внутреннее тождество этихъ двухъ проявленій міро-

[1]) Тамъ же, 195—196.
[2]) О лирической поэзіи, VI, 217.
[3]) Тамъ же, 218.
[4]) Тамъ же, 220.
[5]) Тамъ же, 221.
[6]) Тамъ же, 228.

вого-смысла наглядно обнаруживается въ такихъ стихотвореніяхъ (особенно много ихъ у Фета), гдѣ поэтическій образъ природы сливается съ любовнымъ мотивомъ [1]).

Въ частности, по Соловьеву, изъ русскихъ поэтовъ-лириковъ особой силой постиженія неумирающей жизни природы обладалъ Тютчевъ, который вѣрилъ въ ея душу, постигалъ и воспроизводилъ ея красоту, какъ объективную истину ея, не вѣрилъ въ ея смерть [2]). По Соловьеву, никто изъ міровыхъ поэтовъ глубже Тютчева «не захватывалъ *темный корень* міроваго бытія, не чувствовалъ такъ сильно и не сознавалъ такъ ясно ту *таинственную основу всякой жизни*, — природной и человѣческой, — основу, на которой зиждется и смыслъ космическаго процесса, и судьба человѣческой души, и вся исторія человѣчества» [3]) Никто сильнѣе и ярче его не изображалъ хаосъ — т-е. само безобразіе какъ необходимый фонъ всякой земной красоты, — эту глубочайшую основу и сущность мірозданія [4]).

Рядомъ съ Тютчевымъ въ число предтечъ теургическаго искусства у Соловьева, включается и А. К. Толстой, — этотъ поэтъ мыслитель, который «далъ въ поэтической формѣ замѣчательно ясныя и стройныя выраженія старому, но вѣчно-истинному платоническо-христіанскому міросозерцанію» [5]). Соловьевъ подчеркиваетъ правильность его пониманія теургической задачи искусства — *ощутительнаго воплощенія абсолютнаго въ опредѣленныхъ формахъ* [6]) Съ той же точки зрѣнія философъ чрезвычайно высоко цѣнитъ Я. П. Полонскаго, этого поэта «вѣчной женственности» по преимуществу: «никто, послѣ Шелли, не указалъ съ такою ясностью на сверхчеловѣческій, «запредѣльный» и даже какъ бы личный источникъ чистой поэзіи» [7]).

Тотъ же критерій мы найдемъ въ данныхъ Соловьевымъ замѣчательно яркихъ и глубокихъ оцѣнкахъ Пушкина и Лермонтова. Духовное основаніе лучезарной, жизнерадостной поэзіи

---

[1]) Тамъ же, 234.
[2]) Поэзія Ѳ. И Тютчева, 464—465.
[3]) Тамъ же, 471.
[4]) Тамъ же, 472, 473.
[5]) Поэзія гр. А. К. Толстого, 502.
[6]) Тамъ же, 488.
[7] Поэзія Я. П Полонскаго, VI, 620.

Пушкина онъ видитъ въ душевномъ строѣ поэта, въ «непосредственной созвучности» его души «со всемірнымъ благимъ смысломъ бытія» [1]). Какъ поэтъ, Пушкинъ ясно сознавалъ, «что *красота есть только ощутительная форма добра и истины*» [2]). Но поэзія Пушкина осталась внѣ всякаго соприкосновенія съ его жизнью: «рѣзкій разладъ между творческими и житейскими мотивами казался ему чѣмъ-то окончательнымъ и безповоротнымъ, не оскорблялъ нравственнаго слуха, который, очевидно, былъ менѣе чуткимъ, нежели слухъ поэтическій» [3]). Въ этой непримиренной двойственности поэтическаго идеализма и житейскаго реализма Соловьевъ видитъ источникъ трагической судьбы Пушкина. Въ аналогичномъ противорѣчіи между теургическимъ призваніемъ поэта, обязаннаго указать людямъ путь къ истинному сверхчеловѣчеству, и низкимъ уровнямъ его нравственнаго усовершенствованія заключается по Соловьеву сущность трагедіи Лермонтова [4]).

## VII. Эстетика и метафизика Соловьева.

Какъ уже было мною выше сказано, эстетика Соловьева нуждается не столько въ исправленіи, сколько въ дополненіи. Въ основѣ этой эстетики лежитъ геніальная интуиція, глубокое проникновеніе въ борьбу двухъ міровыхъ началъ, идеи и хаоса, происходящую въ природѣ и въ человѣчествѣ. Все, что говоритъ Соловьевъ объ этой борьбѣ въ здѣшнемъ становящемся мірѣ и о ея исходѣ, о заключительномъ, *реальномъ* воплощеніи Всеединаго въ абсолютной красотѣ, можетъ быть принято цѣликомъ. Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, Соловьевъ не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ метафизическихъ предположеніяхъ своихъ эстетическихъ прозрѣній, вслѣдствіе чего эти послѣднія не находятъ себѣ въ его метафизикѣ сколько-нибудь прочнаго логическаго обоснованія.

Между тѣмъ, какъ эстетика Соловьева предполагаетъ *сверх-*

---

[1]) Судьба Пушкина, VIII, 51.
[2]) Тамъ же, 37.
[3]) Судьба Пушкина, 36.
[4]) Лермонтовъ, VIII, 387—404.

*феноменальную* противоположность міровыхъ началъ, — его метафизика колеблется между реалистическимъ и феноменалистическимъ пониманіемъ этой противоположности. Вся изложенная выше эстетика покоится на томъ предположеніи, что противоположность красоты и безобразія не есть только субъективная видимость, что хаосъ есть *реальная* основа всякой земной красоты, что «идеѣ» съ одной стороны, хаосу съ другой, соотвѣтствуетъ реальное различіе божественной и внѣбожественной дѣйствительности. Но признаетъ ли метафизика Соловьева дѣйствительность хаоса? Вмѣсто одного мы находимъ здѣсь два противоположныхъ и непримиренныхъ между собою рѣшенія. Въ этой метафизикѣ реалистическое пониманіе временнаго бытія борется съ докетическимъ.

Съ одной стороны Богъ «хочетъ, чтобы внѣ Его Самого существовала другая природа, которая становилась бы постепенно тѣмъ, что Онъ есть отъ вѣка — абсолютнымъ всецѣлымъ. Чтобы достигнуть самой божественной всецѣлости, чтобы вступить въ свободное и взаимное отношеніе съ Богомъ, эта природа должна быть отдѣлена отъ Бога и въ то же время соединена съ Нимъ: она должна быть отдѣлена отъ Него въ своей реальной основѣ и соединена съ нимъ черезъ идеальную свою вершину, которая есть человѣкъ» [1]). Если присоединить сюда утвержденіе Соловьева, что «Богъ любитъ хаосъ въ его ничтожествѣ и хочетъ его существованія» [2]), то пониманіе внѣбожественнаго, и временнаго, данное въ его метафизикѣ, можетъ показаться совершенно реалистическимъ.

Но, съ другой стороны, этотъ реализмъ въ корнѣ подрывается утвержденіемъ того же Соловьева, что «міръ внѣбожественный не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ міромъ божественнымъ, *субъективно* переставленнымъ и опрокинутымъ» [3]). Тѣмъ самымъ ниспровергается самая основа вышеизложенной эстетики. Если все временное существованіе вообще есть «иллюзія» (existence illusoire), если нашъ становящійся міръ, *какъ такой* есть результатъ «ложной точки зрѣнія» (faux point de vue)

[1]) La Russie et l'Eglise, 230.
[2]) Тамъ же, 231.
[3]) Тамъ же, 235.

міровой души[1]), то, очевидно, къ этой области мнимаго существованія должна относиться и борьба идеи съ хаосомъ.

Какъ бы ни былъ великъ соблазнъ—усмотрѣть здѣсь «антиномію», т.-е., *необходимое объективное* противорѣчіе человѣческой мысли, ничего кромѣ *субъективнаго* противорѣчія Соловьева мы въ этихъ противоположныхъ утвержденіяхъ не найдемъ. Если Богъ «любитъ хаосъ» и *хочетъ* его существованія, — это послѣднее коренится, очевидно, — не въ «иллюзіи» или «ложной точки зрѣнія міровой души, а въ божественномъ «да будетъ» Если, наоборотъ, — самое существо хаоса сводится къ иллюзіи» и, ложной точкѣ зрѣнія», то можетъ ли быть обманъ и ложь предметомъ божественнаго желанія и любви? Вѣдь въ концѣ концовъ, ничѣмъ кромѣ лжи хаосъ отъ идеи не отличается: онъ есть во-первыхъ *раздѣленіе* того, что въ Богѣ отъ вѣка соединено, во-вторыхъ, *безпорядочное смѣшеніе* частныхъ элементовъ бытія, которые въ Богѣ образуютъ расчлененное и гармоническое цѣлое; наконецъ, въ третьихъ онъ есть возстаніе частныхъ элементовъ бытія противъ божественнаго всеединства. Сводя всѣ эти черты вмѣстѣ, Соловьевъ понимаетъ хаосъ какъ «искаженный образъ Истины». Не очевидно ли, что божественное хотѣнье и любовь могутъ относиться лишь къ самой Истинѣ, а не къ этому обманчивому и вдобавокъ мнимому ея извращенію!

Очевидно, что эта шаткая, колеблющаяся въ своихъ основаніяхъ метафизика не можетъ послужить надежнымъ фундаментомъ для эстетики. Послѣдняя требуетъ прежде всего яснаго, недвусмысленнаго рѣшенія вопроса о сущности внѣбожественнаго существованія вообще и антиидейнаго, хаотическаго существованія въ частности.

Тутъ, какъ и во всѣхъ прочихъ областяхъ философіи, необходимо довести до конца понятіе *второго абсолютнаго,* освободить его отъ тѣхъ противорѣчій, которыми оно затемнено въ ученіи Соловьева. Эстетика совершенно такъ же, какъ теоретическая философія и этика, предполагаетъ міръ *свободный* отъ Бога, т.-е. отрѣшенный отъ субстанціальнаго, божественнаго бытія не въ явленіи только, а въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ.

---

[1]) Тамъ же.

Міръ, который можетъ быть въ истинѣ или во лжи, утверждаться въ добрѣ или во злѣ, въ красотѣ или безобразіи,— не долженъ быть понимаемъ какъ явленіе божественной сущности. Всѣ три формы «недостойнаго бытія» — ложь, зло и безобразіе въ эстетическомъ смыслѣ предполагаютъ какъ свое трансцендентальное условіе свободу міра въ смыслѣ самостоятельности, *отдѣльности* его отъ божественной субстанціи. Міръ, для котораго безусловная красота есть задача, *норма* должнаго, въ своемъ умопостигаемомъ корнѣ, очевидно, не связанъ естественною необходимостью съ божественнымъ содержаніемъ: иначе становится не только непонятнымъ, но и невозможнымъ активное сопротивленіе матеріи идеѣ, которое въ человѣкѣ можетъ даже переходить въ сознательную вражду.

Мѣстами кажется, что Соловьевъ такъ именно и понимаетъ міровую душу. «въ своемъ качествѣ чистой и неопредѣленной возможности душа міра обладаетъ двойственнымъ и измѣнчивымъ характеромъ: она можетъ желать существовать для себя, внѣ Бога, она можетъ становиться на ложную точку зрѣнія хаотическаго и анархическаго существованія; но она можетъ также уничтожиться предъ Богомъ, свободно сочетаться съ Божественнымъ Словомъ, привести все твореніе къ совершенному единству и отождествиться съ вѣчной Премудростью» [1]). Но эта отдѣльность и самостоятельность міровой души тутъ же оказывается иллюзіей: въ умопостигаемомъ корнѣ своемъ она — одно съ сверхвременной «Софіей»,—она составляетъ отъ вѣка ея «скрытую основу» [2]). Міровая душа отдѣляется отъ «Софіи» лишь въ области феноменальной; неудивительно, что въ позднѣйшей статьѣ о Контѣ Соловьевъ снова отождествляетъ то и другое [3]). между этою статьей и книгой «La Russie et l'Eglise», нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія въ точкахъ зрѣнія, а есть только различіе въ формѣ выраженія одного и того же.

Міръ долженъ быть понятъ какъ другое по отношенію къ «Софіи», какъ существо свободное отъ нея въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ: въ этомъ заключается необходимое усло-

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 235—236.
[2]) Тамъ же, 235.
[3]) T. VIII, 240—241.

віе возможнаго обоснованія эстетики. Всѣ тѣ интуиціи прекраснаго въ природѣ и въ человѣкѣ, которыя составляютъ содержаніе эстетическаго ученія Соловьева, свидѣтельствуютъ объ этой трансцендентальной свободѣ.

Прежде всего для Соловьева красота на всѣхъ ступеняхъ космогоническаго процесса есть *реальное* воплощеніе идеи въ матеріи. Это, очевидно, предполагаетъ, что матерія по отношенію къ идеѣ есть иная, самостоятельная реальность, которая существуетъ независимо отъ того, воплощается или не воплощается въ ней идея. О томъ же свидѣтельствуютъ всѣ вообще утвержденія эстетики Соловьева о взаимныхъ отношеніяхъ идеи и матеріи: если воплощенная идея въ здѣшнемъ мірѣ — не все, а только «лучшая его половина», если вещество, какъ выраженіе косности и непроницаемости бытія, есть «прямая противоположность» идеѣ, то можно ли говорить о веществѣ, косномъ и непроницаемомъ, какъ о явленіи той же идеи? Не очевидно ли, что оно есть явленіе чего-то другого; нужно ли доказывать, что самая эта косность и непроницаемость вещества есть выраженіе его независимости отъ того міра идей, коего основное свойство — «всепроницаемость и всеединство»!

Еслибы противоположность идеи и матеріи относилась только къ области феноменальной, то торжество идеи должно было бы выразиться въ упраздненіи матеріи, какъ лживаго и призрачнаго феномена, отрицающаго идею и затемняющаго ее. Въ эстетикѣ Соловьева мы видимъ какъ разъ обратное: матерія не только не упраздняется идеей, но вступаетъ съ ней въ свободное сочетаніе: въ «нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ» съ идеею она просвѣтляется и увѣковѣчивается. Самая цѣнность цѣлаго ряда явленій земной красоты для философа обусловливается тѣмъ, что «подъ ними хаосъ шевелится». Очевидно, мы имѣемъ здѣсь цѣнность *дѣйствительной побѣды*, которая предполагаетъ дѣйствительную борьбу, а, стало быть, реальность борющихся. Попробуемъ представить себѣ, что одно изъ двухъ борющихся началъ, именно хаосъ, есть призракъ, результатъ «ложной точки зрѣнія», — тѣмъ самымъ превратится въ призракъ и борьба и побѣда идеи; тогда улетучится, какъ миражъ и та красота, которой мы любуемся. Представимъ себѣ, что бурное волненіе моря и раскаты грома въ грозѣ суть только обманъ, иллюзія,

что внѣ чьей-то «ложной точки зрѣнія», нѣтъ вовсе ни этихъ мятежныхъ силъ, ни ихъ борьбы и волненія, а есть только невозмутимо спокойное сіяніе свѣта. Развѣ этого недостаточно, чтобы гроза и буря утратили для насъ всякое эстетическое очарованіе! Ясно, что эстетическое переживаніе здѣсь включаетъ въ себя, какъ необходимый элементъ, вѣру въ *реальность* хаоса, т.-е. внѣбожественной, непросвѣтленной идеей природы. При этомъ для наличности объективной красоты совершенно недостаточно той «относительной», по словамъ Соловьева, а на дѣлѣ призрачной реальности, которую онъ приписываетъ внѣбожественной природѣ. Тотъ хаосъ, для преодолѣнія котораго требуется многовѣковая борьба свѣтлыхъ силъ до крестной муки включительно, не есть только сновидѣнье и *грезa* міровой души, а дѣйствительное состояніе вселенной и постольку — дѣйствительная сила.

О томъ же самомъ свидѣтельствуетъ тотъ отмѣченный эстетикой Соловьева фактъ, что всякому углубленію положительнаго начала въ природѣ соотвѣтствуетъ такое же углубленіе начала отрицательнаго. Очевидно, идея не можетъ быть источникомъ этой возрастающей силы сопротивленія, которое оказываетъ ей «другое», хаотическое начало. Соловьевъ указываетъ, что отрицательное начало является въ неорганическомъ мірѣ какъ тяжесть и косность, въ мірѣ органическомъ, какъ смерть и въ мірѣ человѣческомъ, какъ нравственное зло. Ясно, что ни то ни другое, ни третье, не можетъ быть явленіемъ идеи, которая по самому существу своему есть абсолютная всепроницаемость, вѣчная жизнь и совершенное добро. Еслибы отрицательное, дурное начало было только миражемъ, иллюзіей міровой души, этотъ параллелизмъ въ развитіи добра и зла былъ бы совершенно невозможенъ; тогда, наоборотъ, усовершенствованіе добра выражалось бы въ постепенномъ разсѣяніи миража: зло было бы всего сильнѣе въ застывшемъ царствѣ минераловъ и въ грезящей жизни растеній; оно окончательно исчезало бы въ ясномъ самосознаніи человѣка, которое освобождается отъ обмана, возвышаясь надъ «ложной точкой зрѣнія» міровой души. Если въ дѣйствительности мы видимъ какъ разъ обратное, если въ мірѣ плевелы растутъ параллельно съ пшеницей и ростомъ сознанія въ человѣкѣ зло не побѣждается, а *усиливается*, это значитъ, что

зло не есть иллюзія, а *реальная сила*, которая имѣетъ свой самостоятельный, отдѣльный отъ идеи умопостигаемый корень.

Наглядным̀ъ выраженіем̀ъ этой самостоятельности является тотъ отмѣченный Соловьевым̀ъ фактъ, что идея воплощается въ природѣ «лишь самым̀ъ общим̀ъ и поверхностным̀ъ образом̀ъ, съ внѣшней своей стороны». Это было бы, очевидно, невозможно, еслибы между природой и идеей существовало изначальное, *существенное* тождество. Въ эстетикѣ своей Соловьевъ учитъ, что «красота природы есть только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни». Если съ другой стороны мы продумаемъ до конца утвержденіе «La Russie et l'Eglise», что внѣбожественный міръ есть лишь «субъективная перестановка» элементовъ міра божественнаго, то намъ придется прійти къ выводу, какъ разъ обратному, что въ *существѣ* своем̀ъ жизнь природы — добра, и что безобразіе, какъ и вообще зло — есть лишь обманчивый покровъ, наброшенный на благую жизнь природы «субъективной точкой зрѣнья» міровой души.

За невозможностью совмѣстить эти два діаметрально противоположныя рѣшенія, необходимо сдѣлать выборъ между ними. Докетическій взглядъ, превращающій внѣбожественную природу въ обманчивую видимость, долженъ быть разъ навсегда оставленъ, какъ одинаково несостоятельный и съ точки зрѣнія метафизической и съ точки зрѣнія религіозной.

Къ счастью у Соловьева есть противорѣчія, которыя спасаютъ его отъ черезчуръ прямолинейнаго проведенія пантеистическихъ тенденцій его метафизики.

Теургическая задача искусства, поставленная имъ въ его эстетикѣ, исходитъ изъ діаметрально противоположнаго предположенія. Тутъ міръ понимается не какъ обманчивое, иллюзорное явленіе «*Софіи*», а какъ реальное *другое* по отношенію къ ней. Тѣмъ самым̀ъ и «Софія» утверждается не какъ сущность міра, а какъ трансцендентное ему начало, какъ та Премудрость Божія, тайная, сокровенная, о которой говорятъ пророкъ Исаія и апостолъ Павелъ: «не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что приготовилъ Богъ любящимъ Его» (I Коринѳ., II, 7—9).

Насъ не должно сбивать съ толку то обстоятельство, что Соловьевъ говоритъ о рядѣ воплощеній «Софіи» въ природѣ какъ

о совершившемся фактѣ. Основное предположеніе его эстетики заключается въ томъ, что, несмотря на эти воплощенія, внѣшнія и поверхностныя, божественная Мудрость остается все еще безконечно далекой человѣку и міру, нераскрытой для него тайной и постольку — невидимой. Разъ эти явленія «Софіи» сводятся къ тому, что природа лишь внѣшнимъ образомъ *отражаетъ* божественную идею, не преображаясь и не пресуществляясь въ нее, самое выраженіе «воплощеніе» въ данномъ случаѣ едва ли точно. Отраженіе какого-либо предмета въ несовершенномъ, кривомъ зеркалѣ не можетъ быть названо его воплощеніемъ. Но именно такія отраженія «Софіи» — не болѣе — мы имѣемъ съ точки зрѣнія самого Соловьева въ земныхъ явленіяхъ красоты.. —

Я уже говорилъ о томъ, въ чемъ «Софія» видѣній Соловьева отличается отъ его же о ней метафизическихъ разсужденій. Надъ эстетикой Соловьева, какъ и надъ собственнымъ его художественнымъ творчествомъ все время носится подлинный, *первдѣшній* образъ «Софіи». Мы видѣли уже, насколько несовершенны съ его собственной точки зрѣнія даже высшія предваренія этого образа въ существовавшемъ доселѣ человѣческомъ искусствѣ: «предваренія прямыя или магическія» составляютъ рѣдкое исключеніе. Большая часть великихъ произведеній міровыхъ художниковъ сводится къ «предвареніямъ косвеннымъ», гдѣ свѣтъ «Софіи» не сочетается съ міромъ въ одно органическое цѣлое, а отражается отъ него какъ отъ несоотвѣтствующей ему среды. Если истиннаго теургическаго искусства еще нѣтъ, если, согласно вышеизложенному, величайшіе изъ величайшихъ геніевъ искусства могутъ быть въ лучшемъ случаѣ названы его предтечами и «предчувственниками», это обусловливается тѣмъ, что въ эстетикѣ Соловьева, какъ и въ его искусствѣ, «Софія» воспринимается не какъ сущность міра, а какъ запредѣльная ему *тайна;* это — другая, высшая дѣйствительность, которой міръ въ своемъ несовершенномъ настоящемъ не вмѣщаетъ ни на низшихъ, ни даже на высшихъ своихъ ступеняхъ. Какъ бы ни были сильны противоположныя, пантеистическія тенденціи въ метафизикѣ Соловьева, — вся эстетика его покоится на томъ предположеніи, что *между «Софіей-Премудростью» и міромъ еще нѣтъ субстанціальнаго отношенія,* что субстанціальное неразрывное единство

между тѣмъ и другимъ установится только въ царствѣ нетлѣнной красоты, — въ той преображенной вселенной, гдѣ упразднится смерть. «Духовный матеріализмъ» этой эстетики выражается въ томъ, что міръ въ ней мыслится какъ *будущее* (но не какъ настоящее) тѣло «Софіи»; въ настоящемъ, разстояніе между міромъ и «Софіей» выражается упомянутыми выше тремя основными проявленіями злого начала, которыя никоимъ образомъ не могутъ быть состояніями божественной идеи, — непроницаемостью, смертью и нравственнымъ зломъ. Уничтоженіе этого разстоянія, субстанціальное соединеніе между міромъ и «Софіей» означаетъ окончательное преодолѣніе грѣха и смерти.

Вообще говоря, въ эстетикѣ Соловьева пантеистическая тенденція его метафизики оттѣсняется на второй планъ: здѣсь все время предполагается, что «Софія», будучи вѣчной дѣйствительностью *сама въ себѣ*, *для міра* выражаетъ собою не субстанціальное его опредѣленіе, а идеалъ, *норму* должнаго, которая можетъ быть осуществлена или не осуществлена въ мірѣ.

Съ этой точки зрѣнія, весьма знаменательно то названіе «свободной» теургіи, которое получаетъ у Соловьева его идеалъ искусства. Нормативная точка зрѣнія вышеизложенной эстетики необходимо предполагаетъ *свободное* отношеніе человѣка и міра къ «Софіи». Идеалъ абсолютной красоты не можетъ осуществиться въ мірѣ силою естественной необходимости. Онъ предполагаетъ какъ необходимое свое условіе *свободное самоопредѣленіе* человѣческой воли, не вынужденное, а добровольное ея сотрудничество съ Божествомъ. Соловьевъ категорически заявляетъ, что безъ участія свободной, сознательной воли человѣка, осуществленіе красоты въ мірозданіи можетъ быть лишь поверхностнымъ, внѣшнимъ. Для полнаго ея торжества необходимо, чтобы темныя силы природы были «не только побѣждены, но и *убѣждены* всемірнымъ смысломъ»[1]).

Этими словами выражается глубочайшая мысль всей эстетики Соловьева; но ими же ниспровергается въ конецъ вся шеллингіанская гностика его метафизики. Если только черезъ свободное самоопредѣленіе твари можетъ совершиться ея дѣйстви-

[1]) Общій смыслъ искусства, 72.

тельное преображеніе, если злая жизнь природы можетъ быть побѣждена лишь черезъ добровольное отъ нея отреченіе, это значитъ иными словами, что субстанціальное соединеніе ея съ «Софіей» возможно только черезъ свободу.

Для осуществленія безусловной красоты недостаточно односторонняго дѣйствія сверху: необходимо встрѣчное движеніе снизу, сознательное и добровольное: *для преображенія твари съ ея стороны требуется подвигъ*. Чтобы получить основы истинной эстетики, надо углубить и продумать до конца эту мысль, мимоходомъ брошенную Соловьевымъ.

Прообразомъ того грядущаго преображенія всей твари, о которомъ онъ говоритъ, какъ для него, такъ и для всякаго вѣрующаго христіанина служитъ преображеніе Христово, о которомъ повѣствуютъ три Евангелія — «И преобразился передъ ними; и просіяло лицо Его, какъ солнце, одежды же Его сдѣлались бѣлыми, какъ свѣтъ». (Матѳ. XVII, 2, ср. Марк. IX, 2—3, Лук. IX, 29). Красота, спасающая міръ, должна выразиться именно въ такомъ просвѣтлѣніи всей твари, при которомъ весь тѣлесный міръ, преисполняясь извнутри божественнаго смысла и божественной жизни, становится прозрачнымъ воплощеніемъ Христа, *свѣтлою ризою* Божества. Въ Евангеліи ясно говорится, въ чемъ долженъ заключаться тотъ подвигъ *человѣческой* воли, который для этого требуется.

Въ сознаніи самого Христа преображеніе неразрывно связано съ Голгоѳой; это — лишь предвареніе той грядущей вѣчной славы, которую Сыну человѣческому предстоитъ *выстрадать* на крестѣ. Весь смыслъ преображенія — въ той бесѣдѣ, которую велъ Христосъ съ Моисеемъ и Ильей на горѣ Ѳаворѣ «объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ». (Лук. IX, 31). И, дабы этотъ смыслъ утверждался въ сознаніи трехъ избранныхъ апостоловъ, а черезъ нихъ и всего человѣчества, Іисусъ «не велѣлъ никому разсказывать о томъ, что видѣли, доколѣ Сынъ человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ». (Марк. IX, 9, Матѳ. XVII, 9). Объ этомъ воспрещеніи слѣдуетъ помнить всѣмъ тѣмъ, кто видитъ идеалъ эстетики въ осуществленіи нетлѣнной красоты на землѣ. Лишь въ связи со страданіемъ Христа, Его смертью и воскресеньемъ, можетъ эта красота выразить собою надежду всей твари. Для человѣка и

для природы *путь къ преображенію лежитъ черезъ крестъ Христовъ*. Поэтому-то Спаситель и требуетъ, чтобы люди ничего не знали о первомъ до совершенія второго. Чтобы совершилось дѣло спасенія, нужно, чтобы человѣчество сначала измѣрило пропасть, отдѣляющую отъ божественной славы нашу землю, гдѣ самъ Сынъ человѣческій на крестѣ чувствуетъ себя оставленнымъ Богомъ. Оно должно сначала почувствовать необходимость участія въ вольной страсти Христовой для своего внутренняго просвѣтлѣнія; только при этомъ условіи оно будетъ въ состояніи принять свѣтъ горы Ѳавора и отдѣлить его отъ всѣхъ тѣхъ земныхъ утопій, которыя такъ легко заслоняютъ его для необрѣзаннаго человѣческаго сердца.

Съ этой точки зрѣнія долженъ освѣщаться для насъ и путь къ той божественной Мудрости, о которой говоритъ апостолъ Павелъ: для него она неотдѣлима отъ юродства креста. Самъ Христосъ «сдѣлался для насъ Премудростію отъ Бога праведностью и освященіемъ и искупленіемъ» (I Коринѳ., I, 30). Еслибы Премудрость была сущностью міра, путь къ ней выражался бы, очевидно, въ утвержденіи міра. Вмѣсто того мы видимъ какъ разъ обратное: утвержденіе мудрости, олицетворяемой Христомъ распятымъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе міра: «Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное. И незнатное міра и уничиженное и ничего не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ». (I Коринѳ. I, 27—29).

Метафизическій смыслъ всего этого ученія можетъ быть только одинъ: если сила и мудрость міра сего посрамлена, это значитъ, что *сама въ себѣ* она лишена вѣчнаго субстанціальнаго содержанія и значенія. Могущество и мудрость міра призрачны предъ Богомъ. Наоборотъ, субстанціально, существенно для Него безумное міра сего, немощное и ничего не значущее. Этимъ Богъ показываетъ, что самъ въ себѣ міръ не имѣетъ ни мудрости, ни субстанціи; чтобы спастись и увѣковѣчиться въ истинной божественной жизни, сотворенное существо должно отречься отъ того и другого. Нѣтъ пути къ этой Мудрости помимо креста; крестъ же есть отрицаніе міра. Окончательная побѣда надъ смертью достигается только черезъ смерть; чтобы спастись, все

человѣчество должно со Христомъ умереть для міра. Въ качествѣ символа *всеобщаго* спасенія, крестъ именно и означаетъ, что субстанціальная, *вѣчная* жизнь достигается не иначе, какъ чрезъ умерщвленіе несубстанціальной, *здѣшней* жизни. Ясно, что это было бы безсмыслицей, еслибы міръ былъ непосредственнымъ воплощеніемъ или тѣломъ «Софіи». Основной недостатокъ послѣдняго воззрѣнія, заключается въ томъ, что для Голгоѳы, въ немъ нѣтъ мѣста: здѣсь христіанское содержаніе затемняется той жизнерадостной языческой грезой, которая утверждаетъ возможность непосредственнаго, субстанціальнаго осуществленія Божественной Мудрости въ мірѣ *помимо креста*.

Заблужденіе это, извращающее основы цѣлаго христіанскаго міросозерцанія, имѣетъ непосредственное отношеніе къ эстетикѣ: только черезъ преодолѣніе его мы научимся отличать субстанціальную, нетлѣнную красоту новой твари, которая выражаетъ дѣйствительную, полную побѣду духовнаго надъ тѣлеснымъ, отъ той естественной, поверхностной, мірской красоты, которая есть покрывало, наброшенное на злую жизнь непреображенной твари Эстетика, какъ и вся вообще философія, должна принять и продумать крестъ. Тѣмъ самымъ она освободится отъ всякаго земного обольщенія и разсѣкаетъ облако, которое доселѣ продолжаетъ заслонять отъ человѣческаго взора подлинныя свѣтлыя ризы преображеннаго Христа.

# Заключеніе.

## I.

Сказанное въ концѣ предыдущей главы даетъ намъ критерій для оцѣнки всего творчества Соловьева.

Не для одной его эстетики образъ преображенія Христова служилъ идеаломъ и руководящей нормой. Тотъ же свѣтлый образъ вдохновлялъ философа во всемъ, что онъ творилъ. Одно и то же видѣлъ онъ въ Добрѣ, Истинѣ и Красотѣ: преображеніе всей твари было не только его завѣтной мыслью, но и тѣмъ *дѣломъ* Божіимъ, которому онъ отдалъ всю свою жизнь. Словно весь міръ земной сталъ для него прозрачною завѣсою, сквозь которую онъ непрестанно созерцалъ невидимый, запредѣльный свѣтъ горы Ѳавора.

Онъ заранѣе видѣлъ землю преображенною и одухотворенною. Но, можетъ быть, именно благодаря ослѣпительной яркости этого видѣнья, онъ въ ранній и серединный періодъ своей дѣятельности не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ разстояніи между двумя мірами. Живо помню, какъ онъ сказалъ однажды: «Одного не понимаю — страха Божія, отказываюсь понять, какъ можно бояться Бога». При этомъ онъ залился своимъ звучнымъ заразительнымъ и вмѣстѣ страннымъ хохотомъ.

Въ принципѣ Соловьевъ, разумѣется, не могъ *не признавать* страха Божія. Въ двухъ сочиненіяхъ своихъ онъ даже мимоходомъ говоритъ объ этомъ чувствѣ то, что *обязанъ* говорить о немъ вѣрующій и послушный церкви христіанинъ[1]).

[1]) *Духовныя основы жизни*: «И доселѣ для сознающаго свое несовершенство человѣка начало премудрости есть *страхъ* Божій», (305), ср.

Но самая незначительность этихъ прописныхъ изреченій доказываетъ, что здѣсь рѣчь идетъ о чемъ-то такомъ, что философъ знаетъ изъ катехизиса, а не изъ собственнаго своего религіознаго опыта. Въ начальномъ и срединномъ его періодѣ страхъ Божій во всякомъ случаѣ совершенно не замѣчается *въ настроеніи его творчества* Тутъ его глубоко жизнерадостная душа преисполнена живымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ совершившагося и грядущаго преображенія и воскресенія. Но онъ далеко не въ достаточной степени чувствуетъ *ужасъ отдаленія* между Богомъ и грѣховнымъ, земнымъ человѣкомъ, ту смертельную скорбь, которая вызываетъ кровавый потъ и побѣждается только крестной смертью. Ему недостаетъ того непосредственнаго ощущенія *бездны грѣховной*, которое такъ сильно звучитъ въ творчествѣ Достоевскаго. Въ его непониманіи «страха Божія», въ его смѣхѣ, — не надъ этимъ святымъ страхомъ, конечно, — а надъ собой и надъ собственнымъ своимъ непониманіемъ — чувствуется что-то безконечно юное, чтобы не сказать — дѣтское. Этотъ человѣкъ, которому было дано въ созерцаніи такъ близко подойти къ Божественному, можетъ быть, именно потому недостаточно глубоко чувствовалъ, какъ оно еще далеко отъ нашей дѣйствительности.

Въ восьмидесятыхъ, и началѣ девятидесятыхъ годовъ въ произведеніяхъ Соловьева совершенно затушевывается тотъ фактъ, что путь къ преображенію и воскресенію твари лежитъ черезъ страданіе и смерть. Онъ разсматриваетъ два первыя событія преимущественно какъ *естественное* завершеніе міровой эволюціи, — того общаго хода вещей, который черезъ рядъ ступеней ведетъ отъ минеральнаго царства къ растительному и животному, отъ царства животнаго къ человѣку, а отъ человѣка — къ Богочеловѣку. «Побѣда надъ смертью» для него — «необходимое *натуральное* (курсивъ мой) слѣдствіе внутренняго духовнаго совершенства; то лицо, въ которомъ духовное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надо всѣмъ низшимъ, не можетъ быть покорено смертью; духовная сила, достигнувъ *полноты* своего совершенства, неизбѣжно переливается, такъ сказать,

---

*Оправданіе Добра*, стр. 113, гдѣ говорится, что «не вмѣняется въ постыдную трусость боязнь грѣха или страхъ Божій».

черезъ край субъективно-психической жизни, захватываетъ и тѣлесную жизнь, преображаетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собою» [1]). Во всемъ этомъ изображеніи побѣды духовнаго начала надъ тѣлеснымъ поражаетъ въ особенности одна характерная для первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева черта: преображеніе и воскресеніе совершенно заслоняютъ для него *смерть Христа*. Смерть эта по христіанскому ученію является основной причиной побѣды: Христосъ попралъ *смерть смертью*. Между тѣмъ она ни съ какой стороны не есть проявленіе естественной необходимости; съ двухъ сторонъ она выражаетъ собою *самоопредѣленіе человѣческой свободы:* со стороны человѣческой воли Христа это — самоопредѣленіе любви, *совершенная жертва*, а со стороны міра — самоопредѣленіе человѣческой ненависти. «Естественная эволюція» міра могла бы повести только къ безконечному продолженію и увѣковѣченію смерти. Безсмертіе, воскресеніе, преображеніе всей твари ни въ какомъ случаѣ не есть «естественное» завершеніе того «общаго хода» развитія, который выражается въ непрерывномъ и всеобщемъ умираніи. Между нашей дѣйствительностью и преображеніемъ лежитъ *міровая катастрофа, и свободный подвигъ* вольной страсти.

Забвеніе этой грани влечетъ за собой тотъ самый оптическій обманъ, въ который впалъ апостолъ Петръ на горѣ Ѳаворѣ. Онъ *потерялъ сознаніе границъ*, отдѣляющихъ грѣховное, здѣшнее, человѣческое отъ божественнаго. — Тотчасъ небесное видѣніе закуталось для него романтической дымкой. И *земная* мечта заговорила его устами: «Господи, хорошо намъ здѣсь быть: если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи; Тебѣ одну и Моисею одну и одну Иліи». Но громъ небесный прогремѣлъ въ отвѣтъ о послушаніи Сыну Божію. А сынъ Божій говорилъ съ Моисеемъ и Иліей о крестной Своей смерти. И разлетѣлось въ прахъ земное «хорошо намъ здѣсь». Возстановился забытый страхъ Божій. И, падши на лица свои, апостолы извѣдали ужасъ разстоянія. Только послѣ Голгоѳы и воскресенія они поняли, о чемъ вѣщалъ имъ голосъ съ неба. — Второе окончательное и всеобщее преображеніе можетъ быть только вѣнцомъ всеоб-

[1]) Письмо къ Л. Н. Толстому, Письма, III, 40.

щихъ страданій. Земля, не пережившая страстей Христовыхъ, не въ состояніи удержать въ себѣ сіянія свѣтлыхъ ризъ Спасителя. Чтобы стать жилищемъ Абсолютнаго, она должна принять свою *крестную мужу*.

Въ этомъ евангельскомъ повѣствованіи мы найдемъ полную и всестороннюю оцѣнку жизненнаго дѣла Соловьева. Что онъ видѣлъ свѣтлыя ризы Божества и возвѣстилъ въ огненныхъ строкахъ грядущее всеобщее преображеніе, — въ этомъ заключается то вѣчное, что онъ сдѣлалъ. Но къ этому вѣчному въ начальный и средній періодъ его творчества у него примѣшались земныя иллюзіи и утопіи — все та же мечта о трехъ кущахъ, попытка утвердить Божественное въ формахъ здѣшняго, непросвѣтленнаго существованія.

Въ этомъ заключается общая сущность всѣхъ тѣхъ заблужденій Соловьева, которыя были отмѣчены въ предшествующемъ изложеніи. Утопія субстанціальности здѣшняго,—пантеистическая тенденція метафизики философа, утопія половой любви въ его этикѣ, наконецъ, утопія теократіи въ его соціальной философіи все это — различныя проявленія одного и того же соблазна трехъ кущей, различныя видоизмѣненія одной и той же мечты увидѣть землю, еще не принявшую и не пережившую Голгоѳу, жилищемъ Божественной славы.

Невысказанное предположеніе всѣхъ этихъ формъ земного міражка, ихъ общій руководящій мотивъ есть все то же «хорошо намъ здѣсь» апостола Петра, которое звучитъ если не въ самомъ ученіи Соловьева, то во всякомъ случаѣ — въ сопровождающемъ его настроеніи. Говорятъ ли намъ, что земля божественна въ своей сущности, что зло коренится лишь въ ложной точкѣ зрѣнія, что эта «ложная точка зрѣнія» уничтожается на землѣ въ восторгѣ половой любви, частично возстановляющей уже здѣсь цѣльность райскаго существованія, что уже въ этомъ мірѣ подвигомъ избраннаго народа русскаго всемірная государственность можетъ и должна преобразиться въ соціальное тѣло Христово, все это въ концѣ концовъ — видоизмѣненія одной и той же земной иллюзіи.

Разсѣялся этотъ міражъ у Соловьева совершенно такъ же, какъ нѣкогда на горѣ Ѳаворѣ: радужная мечта была разбита ударомъ грома. И рухнули одна за другой всѣ его утопіи. Въ

1894 году, философъ уже всѣмъ существомъ своимъ почувствовалъ грозу, идущую съ Дальняго Востока. Объ этомъ говоритъ его пророческое стихотвореніе. —

О Русь, забудь былую славу:
Орелъ двуглавый сокрушенъ,
И желтымъ дѣтямъ на забаву
Даны клочки твоихъ знаменъ.
Смирится въ трепетѣ и страхѣ,
Кто могъ любви завѣтъ забыть
И третій Римъ лежитъ во прахѣ
А ужъ четвертому не быть.

Въ этихъ строкахъ мы видимъ совершенно новое настроеніе, то самое, которое испытали три апостола на горѣ Ѳаворѣ, когда страхъ Божій повергъ ихъ на землю. Въ небесномъ громѣ, разрушившемъ земное очарованіе, философъ ясно услыхалъ то самое, о чемъ, вслѣдъ за видѣніемъ Преображенія, этотъ громъ прогремѣлъ въ отвѣтъ св. Петру: «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ которомъ мое благоволеніе, Его слушайте».

Въ Евангеліи эти послѣднія слова готовятъ слухъ апостоловъ къ той скорбной вѣсти, которую они должны услышать изъ устъ самого Сына Божія. Тотчасъ по исчезновеніи видѣнія, еще до спуска съ горы, Христосъ разъясняетъ тремъ избраннымъ ученикамъ, что до воскресенія изъ мертвыхъ «Сыну человѣческому, какъ написано о Немъ, *надлежитъ* много пострадать и быть уничиженну». (Марк. IX, 12). При свѣтѣ этого откровенія написаны всѣ послѣднія философскія произведенія Соловьева. «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философія», въ особенности же «Три разговора» и статья «По поводу послѣднихъ событій» полны живымъ предчувствіемъ Голгоѳы, предстоящей послѣдователямъ Христовымъ въ послѣдніе дни передъ кончиной міра. Теперь вмѣсто земной славы вселенскаго владычества, философія исторіи Соловьева сулитъ христіанству страданіе и уничиженіе. Но не въ одной философіи исторіи выразился этотъ переворотъ: продумать до конца Голгоѳу для нашего мыслителя, значило вообще отдѣлить горнее отъ здѣшняго, ощутить Божественное, какъ запредѣльное міру. Мы уже видѣли, что это дѣлаетъ неизбѣжнымъ преобразованіе всей его метафизики и этики.

Всѣмъ этимъ намѣчаются дальнѣйшія задачи жизни и мысли, которыя далеко не съ достаточной ясностью были сознаны самимъ Соловьевымъ. Если уже при его жизни въ его ученіи началось отдѣленіе неумирающаго зерна отъ исторической скорлупы, то тѣмъ болѣе оно должно продолжаться въ сознаніи его преемниковъ. Для насъ этотъ процессъ отдѣленія вѣчнаго отъ временнаго въ творчествѣ Соловьева облегчается въ особенности однимъ обстоятельствомъ: его ученіе принадлежитъ къ другой, уже закончившей свое теченіе исторической эпохѣ. При всей своей хронологической къ намъ близости она отдѣлена отъ насъ рѣзкой исторической гранью, такъ что кажется намъ далекимъ прошлымъ!

Грань эта есть *катастрофа*, начало того катастрофическаго періода исторіи, который провидѣлъ Соловьевъ, — гроза съ востока, несчастная война, приведшая къ неудачной революціи, одна изъ тѣхъ бурь, которыя не только ставятъ все вверхъ дномъ въ жизни народовъ, но сдвигаютъ съ мѣста самую мысль, переворачиваютъ міросозерцаніе. Многое изъ пережитого за послѣдніе годы имѣло для насъ значеніе новаго откровенія. Слова распятаго Христа — «или, или, лама савахвани» стали осязательнымъ фактомъ нашего жизненнаго опыта. Страна нашихъ грезъ — Россія — почувствовала себя землей, оставленной Богомъ. Вмѣсто ожидаемаго благополучія, передъ нами разверзлась бездна страданія и зла. И, что всего хуже, есть вѣскія основанія думать, что все это — только «начало болѣзней».

Явился на сцену новый народъ и залилъ міръ потоками крови. То пораженіе, которое мы отъ него потерпѣли, не было для насъ только ударомъ внѣшняго рока: въ качествѣ естественнаго послѣдствія нашихъ собственныхъ, внутреннихъ грѣховъ, оно было для насъ толчкомъ къ дальнѣйшимъ потрясеніемъ. За неудачной войной послѣдовала кровавая смута, вызвавшая жестокую кровавую расправу. Революція, не давшая несчастной странѣ ни соціальнаго ни настоящаго политическаго обновленія, оказалась еще болѣе, чѣмъ война, чреватою разочарованіями Если на войнѣ обнаружилась полная несостоятельность нашего государственнаго строя, то въ неудачной попыткѣ его преобразовать сказалось наше общественное убожество, обнажились роковые наши народные не-

достатки. Доселѣ славянофильство и народничество сходились въ общей мечтѣ объ особой, совершенно исключительной соціальной миссіи Россіи среди народовъ, о ея призваніи — осуществить царство правды на землѣ. Какъ часто мы слышали раньше, что испытаніе этой задачи задерживается только внѣшнимъ препятствіемъ, — государственнымъ строемъ, который не даетъ намъ проявить нашъ реформаторскій геній. Но вотъ этотъ государственный строй рухнулъ. «Народъ богоносецъ» былъ призванъ къ самоопредѣленію. Была пора, хотя и краткая, когда отъ него зависѣло распорядиться своими судьбами. Что же онъ сдѣлалъ?

Въ области политики революція не выдвинула *ни одного* сколько-нибудь крупнаго дарованія, *ни одного* государственнаго ума, даже *ни одного* политическаго оратора, который могъ бы считаться звѣздою первой величины. Все содержаніе ея исчерпалось однимъ отрицаніемъ: все ея умственное богатство свелось къ повторенію чужихъ мыслей, давно высказанныхъ и частью уже изжитыхъ, при чемъ всѣ попытки примѣнить эти мысли къ нашей конкретной исторической обстановкѣ оказались неудачными въ корнѣ и въ основаніи. Ея сила сказалась не въ творчествѣ, а въ анархіи, въ разнообразныхъ и грозныхъ симптомахъ общественнаго разложенія.. Въ общемъ лекарство оказалось немногимъ лучше болѣзни. И попытка національнаго самоопредѣленія снова привела все къ тому же печальному концу, которымъ отъ начала русской исторіи у насъ всегда завершается смута. Вчерашній врагъ опять превратился въ варяга; то самое правительство, противъ котораго наканунѣ, казалось бы, объединились всѣ общественныя силы, услышало все тотъ же историческій призывъ, исходящій изъ нѣдръ русскаго общества. — «Наша земля велика и обильна, но порядка въ ней нѣтъ; придите, княжите и володайте нами». Въ другія времена и въ другихъ странахъ самое преодолѣніе смуты было дѣломъ великихъ дарованій генія, которыя творчески обновляли жизнь и двигали впередъ всемірную культуру. Но гдѣ же нашъ Наполеонъ и его кодексъ? Въ нашей внутренней борьбѣ побѣдители оказались еще бездарнѣе побѣжденныхъ. Такъ жизнь отвѣтила на радужныя мечты о мессіаническомъ будущемъ русской государственности и о скоромъ нашемъ національномъ обновленіи.

Смыслъ всѣхъ этихъ переживаній — въ тѣхъ вѣчныхъ истинахъ, о которыхъ они напоминаютъ. Чтобы жить со Христомъ, человѣчество должно и умереть со Христомъ. Для христіанъ, какъ и для Христа безъ распятія нѣтъ ни преображенія, ни воскресенія. Это значитъ, что Сыну человѣческому надлежитъ еще разъ «пострадать и быть уничижену» въ своемъ соціальномъ тѣлѣ, прежде чѣмъ царствовать въ объединенномъ и просвѣтленномъ человѣчествѣ. Въ частности, Россія не выстрадала еще своего преображенія, не приняла еще своей послѣдней, крестной муки. Оттого и рухнула та ветхая хижина, въ которой мы самонадѣянно мечтали поселить на землѣ царство правды.

Каждая историческая эпоха есть новая стадія въ томъ процессѣ откровенія безусловнаго, божественнаго, которое составляетъ содержаніе и смыслъ мірового процесса. Это значитъ, что въ каждый данный историческій періодъ Абсолютное открывается человѣчеству съ какой-либо новой своей стороны, которая раньше оставалась скрытой. И въ этомъ новомъ религіозномъ опытѣ каждой эпохи заключается та глубочайшая метафизическая грань, которая отдѣляетъ ее отъ предыдущихъ.

Только съ этой точки зрѣнія становится понятной та черта, которая отдѣляетъ насъ отъ Соловьева. Съ перваго же взгляда бросается въ глаза, что разстояніе здѣсь — неодинаково по отношенію къ различнымъ періодамъ его творчества: насколько онъ близокъ къ нашей эпохѣ въ своей философіи исторіи «Трехъ разговоровъ», настолько же онъ представляется далекимъ ей въ розовыхъ утоніяхъ своей молодости и своего средняго періода. Какъ въ первомъ случаѣ близость объясняется сходствомъ, такъ во второмъ случаѣ отдаленіе обусловливается глубокимъ различіемъ религіознаго опыта двухъ эпохъ. Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ пророчески предвкушаетъ катастрофическій опытъ, который мы послѣ него начали переживать въ дѣйствительной жизни; наоборотъ, вся его философія и религіозная проповѣдь первыхъ двухъ періодовъ есть *философія и проповѣдь докатастрофическая*. Тутъ мы имѣемъ грань, отдѣляющую два различныхъ міроощущенія и вмѣстѣ съ тѣмъ два различныхъ воспріятія божественнаго. Господствующее настроеніе первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева, есть *ощущеніе непосредственной близости царствія Божія;* наоборотъ,

въ послѣдніе свои годы онъ воспринимаетъ царствіе Божіе преимущественно какъ запредѣльное, трансцендентное, безконечно возвышенное надъ здѣшнимъ, и постольку — какъ «судъ міру сему».

Между этими двумя ощущеніями Бога и міра нѣтъ объективнаго логическаго противорѣчія. Объективная Истина вообще, не исчерпывается нашимъ ограниченнымъ человѣческимъ опытомъ. Въ данномъ же случаѣ, въ Истинѣ оправдывается и то и другое міроощущеніе, и то и другое воспріятіе Царствія Божія. Оно одновременно и близко и далеко отъ насъ и трансцендентно и имманентно земному. Въ томъ всестороннемъ религіозномъ опытѣ, который открывается въ проповѣди ближайшаго Предтечи Спасителя, одинаково сильно звучитъ и тотъ и другой мотивъ: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Эта потребность покаянія — объединяетъ въ себѣ и чувство близости ко Христу и сознаніе бездны, отъ Него отдѣляющей, но, гдѣ ощущается эта роковая бездна, тамъ должна чувствоваться и нависшая надъ міромъ катасрофа: «уже и сѣкира при корнѣ деревъ лежитъ; всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь». О томъ же свидѣтельствуетъ и двоякое крещенье Христово — Духомъ Святымъ, рождающимъ въ насъ новаго человѣка и огнемъ, попаляющимъ ветхаго.

Не отдѣльный человѣкъ только, весь міръ долженъ пройти черезъ это крещенье. И только существованіе, дѣйствительно утвердившееся въ Богѣ, можетъ выдержать огненное испытаніе. Если Царствіе Божіе въ самомъ дѣлѣ къ намъ приблизилось, это значитъ что мы вступаемъ въ критическій періодъ, созидательный и вмѣстѣ разрушительный. Приблизилось царство Безусловнаго Добра: стало быть, наступаетъ конецъ всему грѣховному и злому: все то, что относится къ нему враждебно или безразлично, должно рухнуть. Мало того, *совершеніе* Царствія Божія означаетъ упраздненіе тѣхъ временныхъ формъ существованія, которыя въ процессѣ міровой эволюціи служили подготовительными къ нему ступенями. Въ царствѣ безусловнаго совершенства все «то, что *отчасти*» должно прекратиться; тамъ есть мѣсто только для тѣхъ формъ существованія, которыя достойны быть сосудами безусловнаго, божественнаго содержанія.

Отсюда видно, какъ религіозный опытъ нашей эпохи, пред-

восхищенный въ «Трехъ разговоровъ», относится къ докатастрофическому религіозному опыту первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева. Мы имѣемъ здѣсь двѣ стадіи одного и того же откровенія, изъ коихъ послѣдняя и высшая не упраздняетъ, а восполняетъ низшую Одно и то же Царствіе Божіе открывается въ обоихъ случаяхъ съ различныхъ сторонъ· въ молодые и средніе свои годы философъ ощущаетъ его какъ грядущее преображеніе вселенной, какъ новое небо и новую землю; въ послѣдніе годы его жизни то же самое ощущеніе осложняется острымъ предчувствіемъ страданій, которыя должны предшествовать грядущей славѣ. Въ христіанствѣ эти два воспріятія нисколько не противорѣчатъ другъ другу: напротивъ, послѣднее углубляетъ и усиливаетъ первое. Воспріятіе царствія Божія только тогда можетъ быть интенсивнымъ и полнымъ, когда въ немъ ощущается окончательное преодолѣніе страданія, смерти, грѣха, вообще всяческаго *разстоянія* между человѣкомъ и Богомъ. Но для того, чтобы преодолѣть разстояніе, нужно его почувствовать· нужно пережить до дна скорбь разлуки съ Божественнымъ. Не можетъ быть совершенной та радость, въ которой не чувствуются обильныя слезы: и это прежде всего потому, что высшая, *вѣчная радость должна быть выстрадана*. —

Не даромъ символъ страданія — *крестъ* въ христіанствѣ становится древомъ жизни: помимо животворящаго креста нѣтъ иного пути къ спасенію. Нѣтъ свѣтлаго праздника безъ страстной седмицы; — для высшаго подъема духа нужна увѣренность, что на крестѣ смерть побѣждена смертью. «Смерть, гдѣ твое жало, адъ, гдѣ твоя побѣда»! Чтобы почувствовать всю силу восторга, выраженнаго этими вдохновенными словами, нужно сначала ощутить дѣйствительную силу врага, надъ которымъ одержана побѣда: для этого нужно пережить скорбь распятія.

Послѣдніе годы творчества Соловьева, отличаются отъ предыдущихъ именно тѣмъ, что скорбь эта стала для него реальнымъ переживаніемъ. Были дни, когда земная любовь и земная родина заслоняли для него путь крестный. Не въ эти дни ощутилъ онъ въ полной мѣрѣ радость воскресенья, а въ тѣ послѣдніе годы своей жизни, когда онъ почувствовалъ скорбь разочарованія, когда онъ ясно увидалъ конецъ всякой земной славы.

Тутъ повторилось парадоксальное явленіе, которое не въ пер-

вый разъ наблюдается въ исторіи религіозной жизни и мысли. Пока царствіе Божіе казалось философу близкимъ къ нашей мірской дѣйствительности, пока оно грезилось ему какъ начало нашего земного преуспѣянія и благополучія, оно было отъ него сравнительно далеко. Наоборотъ, оно стало ему сугубо близкимъ, когда онъ почувствовалъ его отдаленіе и предрекъ тѣ тяжкія испытанія, которыя должны предшествовать его совершенію. Такъ и св. Петръ сталъ ближе ко Христу, когда Голгоѳа разбила его еврейскія мессіаническія иллюзіи. Чѣмъ дальше отъ насъ обманчивый миражъ, тѣмъ ближе подлинная дѣйствительность божественнаго.

## II.

Всѣмъ этимъ намѣчаются итоги настоящаго изслѣдованія. Та критика, которой подверглись здѣсь воззрѣнія Соловьева, можетъ съ перваго взгляда казаться весьма разрушительною. Не сомнѣваюсь въ томъ, что она вызоветъ горячіе протесты и даже негодованіе среди тѣхъ почитателей покойнаго философа, которые, не проникая въ духъ его ученія, тѣмъ крѣпче держатся за букву.

Это не колеблетъ моей увѣренности, что именно безпощадная критика есть необходимое условіе продолженія дѣла почившаго, а потому представляетъ собою наилучшій способъ почтить его память. Соловьевъ завѣщалъ намъ свое ученіе не для того, чтобы мы окружали его атмосферой кладбища, а для того, чтобы оно росло и развивалось. Необходимымъ условіемъ роста брошеннаго въ землю сѣмени тутъ должно быть отдѣленіе живого отъ мертваго. «Ты еже сѣеши, не оживетъ, аще не умретъ»: когда зарождается живой ростокъ, — скорлупа тѣмъ самымъ отмираетъ и отбрасывается: самая смерть здѣсь служитъ признакомъ жизни.

Этотъ же признакъ служитъ критеріемъ жизнеспособности унаслѣдованныхъ отъ прошлаго идей и ученій. Если на нашихъ глазахъ въ ученіи Соловьева происходитъ отдѣленіе зерна отъ скорлупы, это значитъ ,что въ немъ есть живоносное сѣмя, которое ростетъ и развивается. Тотъ ученическій консерватизмъ,

который задерживаетъ ростъ и отстаиваетъ неприкосновенность скорлупы, идетъ вразрѣзъ съ завѣтами учителя. Онъ, всю жизнь свою боровшійся противъ старовѣрческихъ наклонностей отечественной религіозности, менѣе чѣмъ кто-либо другой могъ бы одобрить такое старовѣрческое отношеніе къ собственнымъ своимъ мыслямъ. Не будучи соловьевцемъ, самъ Соловьевъ относился къ своему ученію гораздо свободнѣе; въ послѣдніе годы своей жизни, самъ онъ освобождалъ его отъ искажавшаго его историческаго балласта; намъ, его продолжателямъ, остается довершить это дѣло.

Въ предшествовавшемъ изложеніи я попытался выяснить, что въ этомъ ученіи представляется живымъ и что — отжившимъ. Его живое зерно заключается въ утвержденіи Богочеловѣчества, какъ начала и конца мірового процесса: его мертвая скорлупа выражается въ рядѣ утопій, которыя такъ или иначе сводятся къ ложной идеализаціи земного. Въ значительной своей части этотъ утопизмъ представляетъ собою историческое наслѣдіе прошлаго. Такъ, пантеистическія тенденціи метафизики Соловьева воспроизводятъ въ себѣ старую традицію нѣмецкой философіи: въ нихъ не трудно узнать слѣды не вполнѣ побѣжденнаго шеллингіанства и ученія Шопенгауера. Утопія половой любви также представляетъ собою развитіе началъ, жившихъ въ нѣмецкой мистикѣ и въ нѣмецкой романтикѣ. Въ частности, мы находимъ ее почти цѣликомъ у Баадера. Наконецъ, въ идеѣ вселенской теократіи мы уже отмѣтили вліяніе славянофильства и русской національной утопіи третьяго Рима. Остается прибавить, что и здѣсь, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, специфически русское примыкаетъ ко всемірному теченію общечеловѣческой мысли.

Между утопизмомъ Соловьева и утопизмомъ западно-европейскимъ есть не только родство, но и несомнѣнная преемственная связь: соотвѣтственно съ этимъ и тѣ разочарованія, которыя переживаетъ философъ къ концу жизни, представляютъ собою частное проявленіе всеобщаго и повсемѣстнаго крушенія утопій.

П. И. Новгородцевъ въ рядѣ замѣчательныхъ статей «Объ общественномъ идеалѣ» отмѣчаетъ черту, если не общую, то чрезвычайно распространенную въ философіи предшествовавшей намъ эпохи XVIII и XIX столѣтій. Это — «вѣра въ возмож-

ность земного рая». Этимъ нѣсколько гиперболическимъ выраженіемъ П. И. Новгородцевъ называетъ мечту о заключительной, блаженной порѣ существованія человѣчества — о соціально-политическомъ строѣ будущаго, который осуществитъ въ себѣ царство правды на землѣ и откроетъ собою новую эру счастія для человѣческаго общества. Въ этомъ общемъ ожиданіи сходятся между собою мыслители самыхъ различныхъ, нерѣдко даже противоположныхъ направленій. Такъ, Руссо предсказываетъ человѣчеству «достиженіе правомѣрнаго устройства и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность совершеннаго уклоненія въ будущемъ отъ нравственнаго прогресса». Кантъ воодушевляется утопіей «вѣчнаго мира», Гегель возвѣщаетъ наступленіе послѣдней стадіи исторіи, которая будетъ эпохой высшей зрѣлости человѣчества и вмѣстѣ высшимъ откровеніемъ Абсолютнаго. Августъ Контъ убѣжденъ, что «избранная часть человѣческаго рода уже приближается къ непосредственному наступленію общественнаго порядка, наиболѣе приспособленнаго къ природѣ». Спенсеръ ждетъ наступленія въ будущемъ «высшаго состоянія», когда «непрекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразуетъ человѣческую природу, что удовольствія, связанныя съ благожелательными чувствами, будутъ сами собою служить предметомъ стремленій и притомъ въ самомъ полномъ размѣрѣ, выгодномъ для всѣхъ и каждаго». Наконецъ, Марксъ и Энгельсъ мечтаютъ о грядущемъ скачкѣ изъ «царства необходимости въ царство свободы» [1]).

Были ли эти мечты о золотомъ вѣкѣ, имѣющемъ открыться въ будущемъ, совершенно чужды Соловьеву? Ни въ какомъ случаѣ! Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ, оцѣнивая ходячія въ то время проявленія революціоннаго утопизма, онъ видѣлъ въ нихъ извращеніе истинно религіознаго стремленія — осуществить «на землѣ, въ данной дѣйствительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя дѣйствительный характеръ царства правды и утратился» [2]). По Соловьеву, христіанство дѣйствительно завѣщало человѣчеству осуществить царство правды. По-

[1]) П. Новгородцевъ, Объ Общественномъ Идеалѣ (Вопросы философіи, кн. 109, Сентябрь—Октябрь 1911 г., стр. 398—409).

[2]) См содержаніе рѣчи, произнесенной имъ 13 марта 1881, т. III, стр. 385

этому ошибка современнаго революціоннаго движенія — не въ томъ, что оно хочетъ исполнить это завѣщаніе, а въ томъ, что оно отвергаетъ тѣ религіозно-христіанскія начала, которыя служатъ единственно возможнымъ его основаніемъ и оправданіемъ [1]). По Соловьеву, эти начала суть «дѣйствительное осуществленіе свободы, равенства и братства». Онъ думаетъ, что соціализмъ правъ въ своемъ требованіи общественной правды; но правда эта можетъ осуществиться не въ «царствѣ природы», а въ «царствѣ благодати» [2]). Теократическій идеалъ Соловьева, съ его обѣщаніемъ всеобщаго мира классовъ и націй, свободы угнетенныхъ, покровительства слабыхъ и соціальной правды во всѣхъ отношеніяхъ [3]), хочетъ не только усвоить себѣ относительную правду соціалистическихъ утопій, но и превзойти ихъ своею смѣлостью. Его мечта о преображеніи самой природы въ теократическомъ хозяйствѣ, о превращеніи ея изъ пассивнаго орудія, средства, въ друга человѣка, очевидно, и не снилась кому-либо изъ утопистовъ раціоналистическаго или матеріалистическаго направленія.

Будучи проявленіемъ общаго теченія новой мысли, теократическій идеалъ нашего философа, раздѣляетъ и общую его судьбу. Отмѣченное выше крушеніе теократіи въ твореніяхъ Соловьева представляетъ собою частное проявленіе мірового кризиса въ области мысли. Въ той же приведенной выше статьѣ П. И. Новгородцевъ убѣдительно показываетъ, что наша эпоха характеризуется всеобщимъ и повсемѣстнымъ крушеніемъ соціальнаго утопизма и соціальнаго эвдемонизма. «Опыты XIX столѣтія подорвали вѣру въ чудодѣйственную силу политическихъ перемѣнъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра» [4]). Тотъ жизненный опытъ, который выразился въ «Трехъ разговорахъ» Соловьева, дополнилъ этотъ выводъ еще одной существенной чертой. Если мірское благополучіе не осуществляется въ царствѣ природы, то оно не осуществляется и въ царствѣ благодати. «Царство правды» совершится

---

[1]) Тамъ же, 385—386.

[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 7—10.

[3]) La Russie et l'Eglise, LXVII.

[4]) Цит. статья, 411.

во второмъ пришествіи Христовомъ; сама же мірская сфера до конца міра останется областью относительнаго.

Причина крушенія утопій — повсемѣстно одна и та же. Это— то *катастрофическое міроощущеніе*, которое во всемъ мірѣ воспиталось войнами, революціями, соціальными бѣдствіями и безчисленными неудачами соціальнаго реформаторства. Всякій разъ, когда человѣчество вѣрило въ близость рая, адъ обнаруживалъ свою силу. Всякая революція, какъ бы ни были возвышены тѣ гуманитарныя начала, во имя которыхъ она совершалась, неизмѣнно обнажала ту бездну зла, которая таится въ человѣкѣ — тѣ звѣриные инстинкты, которые пробуждаются въ немъ, какъ только перестаетъ дѣйствовать страхъ передъ властью. Не въ одной Россіи совершаются потрясенія. Западная Европа испытала ихъ раньше насъ, и соотвѣтственно раньше началась тамъ полоса разочарованій Теперь же весь міръ заряженъ грозовой атмосферой. Ежеминутно готовое вспыхнуть междоусобіе международное сдерживается (надолго ли?) главнымъ образомъ — страхомъ междоусобія внутренняго, которое грозитъ каждому государству въ отдѣльности даже при счастливомъ исходѣ войны: не только въ международныхъ отношеніяхъ, въ отношеніяхъ междуклассовыхъ царитъ что-то въ родѣ вооруженнаго мира, который въ любой критическій моментъ можетъ перейти во всеобщую свалку. Когда-то была сильна вѣра въ соціализмъ, въ его призваніе установить прочный миръ и гармонію въ человѣческихъ отношеніяхъ; теперь, однако, и эта вѣра уже не спасаетъ отъ разочарованій, столь краснорѣчиво и сильно выраженныхъ Герценомъ. —

«Соціализмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей... Вѣчная игра жизни безжалостная, какъ смерть, неотразимая, какъ рожденіе, corsi e ricorsi исторіи, perpetuum mobile маятника» [1]).

Многовѣковой опытъ исторіи подтвердилъ истину изреченія

---

[1]) Герценъ, т. V, стр 137 (женевское изданіе 1875—1879).

Гоббеса, что «человѣкъ человѣку волкъ». Прежнія поколѣнія вѣрили въ грядущія «чудеса цивилизаціи». Но на повѣрку оказалось что роль цивилизаціи въ мірѣ человѣческомъ можетъ быть опредѣлена тѣми самыми словами, которыми Соловьевъ характеризуетъ значеніе красоты въ природѣ: она есть «только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни». Вѣрѣ въ *посюстороннее* преображеніе всюду нанесенъ роковой, сокрушительный ударъ и оттого-то въ наши дни утопизмъ есть во всемъ мірѣ *мертвая скорлупа*

## III

Каковъ же тотъ живой ростокъ, который долженъ изъ нея выйти?—Вѣра въ посюстороннее и вѣра въ потустороннее всегда находятся въ обратномъ отношеніи другъ къ другу, такъ что каждая изъ нихъ можетъ жить и развиваться не иначе какъ за счетъ другой. Чѣмъ больше человѣкъ вѣритъ въ здѣшнее благополучіе, тѣмъ меньше онъ нуждается въ запредѣльномъ. Наоборотъ, всякое ослабленіе и помертвѣніе земного утопизма неизбѣжно вызываетъ ростъ вѣры религіозной въ подлинномъ значеніи этого слова. Человѣкъ не можетъ жить однимъ отрицаніемъ и отчаяніемъ: вся жизнь и мысль его необходимо протекаетъ въ формѣ Безусловнаго и потому необходимо его предполагаетъ: поэтому, когда онъ не находитъ свое Безусловное на землѣ, онъ неизбѣжно ищетъ его въ иномъ мірѣ. Крушеніе утопизма служитъ вѣрнымъ признакомъ *перемѣщенія центра* человѣческаго существованія.

Это вѣрно не только относительно утопій антирелигіозныхъ, атеистическихъ, но и относительно тѣхъ, которыя такъ или иначе связываются съ религіознымъ міросозерцаніемъ Сущность утопизма всегда выражается въ преувеличеніи чего-либо временнаго, въ подстановкѣ чего-либо относительнаго на мѣсто Безусловнаго. Такъ или иначе утопія всегда есть *подмѣна* подлиннаго религіознаго идеала; поэтому освобожденіе отъ утопій неизбѣжно ведетъ къ его очищенію и углубленію.

Въ ученіи Соловьева мы видимъ наглядный тому примѣръ. Ложная идеализація природы, ложная идеализація государства

и вообще мірскихъ формъ человѣческаго общенія и, наконецъ, — ложная идеализація половой любви, — вотъ тѣ облака, которыя въ первые два періода творчества Соловьева заслоняли отъ него солнечный свѣтъ *подлиннаго* Абсолютнаго. Періодъ высшаго вдохновенія философа — несомнѣнно есть тотъ, когда эти облака начали разсѣиваться.

Кто хочетъ продолжать дѣло Соловьева, тотъ долженъ начинать съ того, чѣмъ онъ кончилъ. Идя въ этомъ направленіи, философская мысль *должна прежде всего во имя религіознаго идеала отвергнуть изначальную субстанціальность здѣшняго.* Мы уже видѣли, что умопостигаемый корень нашего становящагося міра долженъ быть мыслимъ не какъ отъ вѣка осуществленное бытіе, а какъ возможность, не какъ субстанція, а какъ потенція.

Нетрудно предвидѣть, что это положеніе вызоветъ два противоположныхъ возраженія. Одни будутъ упрекать меня въ томъ, что высказанное мною воззрѣніе утверждаетъ дуализмъ въ метафизикѣ, превращая міръ въ независимую отъ Бога реальность. Другіе, напротивъ, найдутъ, что, утверждая исключительную субстанціальность божественнаго, я превращаю природу въ призракъ. И тѣ и другіе будутъ въ одинаковой мѣрѣ неправы.

Упреки въ дуализмѣ носятъ слишкомъ очевидную печать недомыслія, чтобы заслуживать обстоятельнаго разбора. Сущность дуализма заключается въ утвержденіи двухъ независимыхъ другъ отъ друга началъ: напротивъ, сущность изложеннаго здѣсь воззрѣнія заключается въ утвержденіи *единства* Абсолютнаго начала и существенной зависимости становящагося міра отъ божественной свободы. Этотъ міръ свободенъ отъ Бога лишь поскольку Богъ полагаетъ и хочетъ его свободнымъ.

Противоположный упрекъ *въ отрицаніи реальности природы* заслуживаетъ большаго вниманія не потому, что онъ болѣе основателенъ, а потому что онъ заключаетъ въ себѣ довольно коварную попытку — свалить вину съ больной головы на здоровую. Превращаетъ въ ничто самостоятельную реальность природы и вообще становящагося міра именно то воззрѣніе, которое понимаетъ его какъ неадекватное воплощеніе «Софіи», какъ «субъективную» перестановку вѣчныхъ элементовъ Божественнаго,

какъ результатъ «ложной точки зрѣнія», — словомъ именно то метафизическое воззрѣніе Соловьева, которое было здѣсь опровергнуто. Если все, совершающееся въ этомъ мірѣ, отъ вѣка совершенно въ «Софіи», то онъ есть совершенно безсмысленная и ничѣмъ необъяснимая, а къ тому же и кощунственная галлюцинація, потому что въ числѣ здѣшнихъ «явленій Софіи» есть разнообразныя формы зла.

Какъ разъ наоборотъ, изложенное здѣсь воззрѣніе *отстаиваетъ самостоятельную реальность, внѣбожественную дѣйствительность* становящагося міра противъ пантеистическихъ тенденцій русско-шеллингіанской гностики. *Отрицать субстанціальность внѣбожественной дѣйствительности — не значитъ отрицать ея реальность.* Это значитъ — признавать за ней, въ отличіе отъ бытія субстанціальнаго, божественнаго — *реальность иного рода.* Субстанція есть *отъ вѣка совершенное бытіе,* которое по тому самому не можетъ измѣняться или совершенствоваться въ генезисѣ. Значитъ, если есть міръ, который въ существѣ своемъ измѣняется, развивается, совершенствуется, самоопредѣляется, то *онъ не есть* ни субстанція, ни явленіе субстанціи: ибо субстанція неотдѣлима отъ своихъ явленій. Реальность становящаяся есть реальность *субстанціирующаяся,* т.е. такая реальность, для которой субстанція не есть начало, а конецъ, *цѣль* Какъ только мы опредѣляемъ становящійся міръ *какъ субстанцію,* онъ тѣмъ самымъ неизбѣжно поглощается субстанціей безусловной, божественной и въ ней утрачиваетъ всякую самостоятельность И въ результатѣ сліянія двухъ началъ получается двоякая нелѣпость. попытка продумать до конца *совершенство* Абсолютнаго влечетъ за собою отрицаніе процесса во времени; признаніе же реальности процесса во времени влечетъ за собою нелѣпое утвержденіе развивающагося, совершенствующагося Абсолютнаго. Какъ ни парадоксальнымъ кажется этотъ выводъ, — *отвергнуть субстанціальность становящагося міра есть единственный возможный способъ спасти его отдѣльную отъ Бога реальность.* Опредѣляя умопостигаемый корень этого міра не какъ субстанцію, а какъ потенцію, мы тѣмъ самымъ сохраняемъ за нимъ возможность опредѣлиться въ ту или другую сторону, свободу выбрать между жизнью или смертью, родиться въ Бога или въ чорта, словомъ, спасаемъ его относительную *независимость.*

Тутъ мнѣ могутъ возразить, что высказанное воззрѣніе не устраняетъ того основного противорѣчія, противъ котораго оно борется. Утверждая дѣйствительное соединеніе твари съ Божествомъ, какъ реальное содержаніе и цѣль всего мирового процесса, оно тѣмъ самымъ дѣлаетъ Божество субъектомъ процесса во времени. Когда мы говоримъ, что Богъ воплотился во времени, сталъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, что Онъ входитъ въ жизнь человѣка и человѣчества, постепенно наполняя ее собою, не впадаемъ ли мы тѣмъ самымъ въ только что отвергнутое заблужденіе развивающагося, прогрессирующаго Абсолютнаго? Можно ли вообще говорить о неподвижности, неизмѣнности Божественной Сущности, если она является въ смѣнѣ разнообразныхъ явленій во времени?

Разсуждать такъ — значитъ не отдавать себѣ отчета въ *условномъ* значеніи тѣхъ выраженій, которыми человѣческій языкъ обозначаетъ отношеніе Божества къ вселенной. Когда мы говоримъ, что солнце восходитъ или садится, удаляется отъ востока или приближается къ западу, мы, культурные и взрослые люди, очевидно, не понимаемъ этихъ выраженій въ буквальномъ ихъ значеніи: мы совершенно ясно сознаемъ, что дѣйствительный ихъ смыслъ есть вращеніе земли вокругъ своей оси, вслѣдствіе котораго измѣняется отношеніе къ ней солнца. Такъ же условно мы говоримъ иногда, что свѣтъ приблизился къ намъ, когда мы подошли къ неподвижной свѣтящейся точкѣ или, что «Петербургъ замѣтно отъ насъ отдалился», когда на дѣлѣ мы отъ него отъѣхали.

Аналогичный смыслъ имѣетъ цѣлый рядъ выраженій, коими приписывается движеніе Божеству — т.-е., неподвижному безусловному центру всего существующаго. Рядъ послѣдовательныхъ, смѣняющихъ другъ друга и прогрессирующихъ теофаній во времени означаетъ не какое-либо внутреннее измѣненіе въ самомъ Божествѣ, т.-е., въ имманентной сферѣ Абсолютнаго, а *измѣненіе отношеній* Абсолютнаго къ нашей относительной земной дѣйствительности *вслѣдствіе измѣненія послѣдней*. Если Богъ воплощается во времени, сходитъ на землю, вновь восходитъ отъ нея на небо, а затѣмъ, по вознесеніи, привлекаетъ міръ къ себѣ, — это не значитъ, что въ Богѣ происходитъ какой-либо процессъ эво-

люціи. Развиваются и совершенствуются лишь откровенія Абсолютнаго *въ другомъ*, т.-е. въ нашемъ земномъ мірѣ, вслѣдствіе постепеннаго совершенствованія и вообще измѣненія этого другого. Если Богъ приближается или удаляется отъ насъ во времени, это значитъ, что перемѣна происходитъ въ насъ, а не въ Немъ. Въ метафизикѣ, какъ и въ области физическаго, естественнаго бытія, то, что кажется намъ перемѣщеніемъ солнца, есть на самомъ дѣлѣ перемѣщеніе земли, — нашего становящагося міра по отношенію къ неподвижному средоточію вселенной Богъ отъ вѣка одинъ и тотъ же. Если измѣняются Его явленія въ нашемъ мірѣ, это значитъ, что этотъ послѣдній прогрессивно входитъ въ полосу неподвижнаго божественнаго свѣта, совершенствуя способность его преломлять, усвоять и удерживать въ себѣ. Если темный уголь превратится въ свѣтоносный алмазъ, явленіе солнечнаго свѣта станетъ, конечно отъ этого болѣе совершеннымъ, но это, разумѣется, не будетъ означать какого-либо превращенія или усовершенствованія въ самомъ солнцѣ

Изложенному здѣсь нисколько не противорѣчитъ сказанное выше, что совершающееся на землѣ боговоплощеніе есть результатъ двоякаго процесса, — восхожденія земного міра и нисхожденія Божественнаго. Имманентный Божеству, *вѣчный* процессъ рожденія Слова Божія по самому существу своему *сверхвременный*, по тому самому ни въ какомъ случаѣ не можетъ нарушить неизмѣннаго покоя Абсолютнаго. Божественное нисхожденіе или *снисхожденіе* къ сотворенному есть *актъ* вѣчный; временнымъ характеромъ обладаетъ не это божественное самоопредѣленіе, а идущій ему навстрѣчу процессъ восхожденія земли.

Таковы тѣ основныя положенія, къ которымъ должна прійти религіозная метафизика, освободившаяся отъ пантеистическихъ тенденцій Соловьева и Шеллинга. Нетрудно убѣдиться, что этимъ отрицается только скорлупа соловьевскаго ученія. Ядро его, напротивъ, утверждается, и получаетъ дальнѣйшее развитіе. Ядро это, какъ сказано, выражается въ идеѣ Богочеловѣчества; но именно эта идея заключаетъ въ себѣ самое полное и категорическое отрицаніе пантеизма. Богочеловѣчество по христіанскому ученію есть *нераздѣльное и несліянное единство двухъ* естествъ — небеснаго и земного, Божескаго и человѣческаго.

Этимъ предполагается изначальная раздѣльность двухъ естествъ, ихъ взаимная свобода, невозможность свести одно на другое. Но вѣдь къ этому и сводится окончательный смыслъ тѣхъ исправленій, которыя я считаю необходимымъ сдѣлать въ метафизическомъ ученіи Соловьева. Смыслъ этотъ заключается въ томъ, что оба естества по существу различны: оба міра— небесный и земной *не сливаются въ одно*, что было бы неизбѣжно, если бы одинъ изъ нихъ былъ сущностью, а другой — явленіемъ. Они сочетаются въ *нераздѣльное единство*, но это единство остается навѣки *несліянным*ъ, такъ какъ въ Немъ Богъ и міръ сотворенныхъ существъ сохраняютъ взаимную свободу. Словомъ, всѣ предложенныя мною исправленія къ метафизическому ученію Соловьева получаются въ результатѣ послѣдовательнаго развитія имъ же высказаннаго метафизическаго пониманія идеи Богочеловѣчества.

Тѣмъ же почитателямъ Соловьева, которые вопреки очевидности хотятъ заковать эту идею въ тѣсныя для нея полушеллингіанскія формы «Чтеній о Богочеловѣчествѣ», я отвѣчу словами, которыя услышали мироносицы, слишкомъ упорно искавшія Христа во гробѣ: «что ищете живого съ мертвыми»! Уже давнымъ давно ангелъ Божій отвалилъ камень отъ пещеры, и не живетъ въ ней духъ величайшаго изъ русскихъ философовъ: зачѣмъ же возводить въ принципъ философіи тѣ пелены во гробѣ, отъ которыхъ освобождается мысль во Христѣ воскресшемъ?

## IV.

Первый шагъ въ развитіи унаслѣдованныхъ отъ Соловьева началъ долженъ заключаться во всестороннемъ утвержденіи *обоюдной свободы:* божескаго и человѣческаго начала въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ: это требуется прежде всего *духомъ* собственнаго ученія почившаго философа. Поэтому нетрудно предвидѣть именно здѣсь горячія возраженія со стороны тѣхъ, кому дорогъ не этотъ доселѣ живой, а потому развивающійся духъ, а тѣ ставшія тѣсными нынѣ формулы, въ которыхъ онъ когда-то жилъ, тѣ «мѣхи ветхіе», которые уже при жизни

Соловьева были разорваны новымъ виномъ его предсмертныхъ откровеній.

Самъ Соловьевъ, какъ извѣстно, сводилъ всѣ извращенія основного христіанскаго вѣроученія къ двумъ основнымъ типамъ — къ *несторіанскому раздѣленію* двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ и богочеловѣчествѣ или же къ *монофизитско-монофелитскому ихъ сліянію*. Поэтому весьма возможно, что кто-либо изъ его ортодоксальныхъ послѣдователей попытается подвести высказанныя здѣсь положенія подъ одну изъ этихъ двухъ противоположныхъ ересей. Къ этому сводятся только что разобранныя мною возраженія. Данное выше метафизическое ихъ опроверженіе не устраняетъ возможности потворенія тѣхъ же упрековъ, въ области этической и соціальной. Меня могутъ все-таки обвинять въ *практическомъ* монофизитствѣ или несторіанствѣ. Нетрудно убѣдиться, однако, что и эти упреки лишены всякихъ основаній.

Упрекъ въ практическомъ монофизитствѣ или монофелитствѣ противорѣчитъ самой сущности изложенныхъ здѣсь началъ Какъ въ теоретической, такъ и въ практической области основное отличіе мое отъ Соловьева заключается какъ разъ наоборотъ, въ болѣе опредѣленномъ и ясномъ различеніи двухъ естествъ и соотвѣтственно съ этимъ — двухъ воль — божеской и человѣческой Утвержденіе *обоюдной свободы* божескаго и человѣческаго, которое составляетъ основную тенденцію настоящаго труда, очевидно, не можетъ имѣть ничего общаго съ монофелитствомъ, ни въ теоретической, ни въ практической области.

Противоположный упрекъ въ несторіанскомъ раздѣленіи двухъ естествъ не болѣе справедливъ. Онъ былъ бы основателенъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы та обоюдная свобода божескаго и человѣческаго, которая здѣсь утверждается, понималась какъ свобода *только отрицательная*, или какъ безусловная взаимная независимость двухъ началъ, не допускающая органическаго, существеннаго соединенія между ними. Сверхъ того, обвиненіе въ несторіанствѣ практическомъ было бы справедливо лишь въ томъ случаѣ, еслибы изначальное раздѣленіе божескаго и человѣческаго утверждалось здѣсь какъ нормальное и *должное*

Основная практическая задача, намѣченная настоящимъ изслѣ-

дованіемъ, заключается какъ разъ въ противоположномъ — въ *преодолѣніи разстоянія* между божескимъ и человѣческимъ, *въ осуществленіи совершеннаго единства* между двумя мірами. Обоюдная свобода Бога и человѣка съ самаго начала была понята здѣсь не какъ отрицательная только, но и какъ положительная, т-е. не только какъ взаимная независимость, но и какъ возможность двусторонняго самоопредѣленія, въ которомъ Богъ творитъ, а человѣкъ становится *соучастникомъ* божественнаго творческаго акта. Въ итогѣ, *единство* двухъ естествъ, а не раздѣленіе утверждается здѣсь какъ норма.

Если кто-либо скажетъ, что изложенное здѣсь ученіе переноситъ соединеніе двухъ естествъ изъ области земной въ область потустороннюю (въ устныхъ спорахъ мнѣ уже приходилось сталкиваться съ этимъ возраженіемъ), то и этотъ упрекъ будетъ основанъ на недоразумѣніи Какъ разъ наоборотъ, основное отличіе моей точки зрѣнія отъ ученія Соловьева заключается въ рѣзкомъ утвержденіи соединенія двухъ естествъ не только какъ *безусловно реальнаго*, но и какъ *безусловно новаго* творческаго акта *во времени*. Дальнѣйшее развитіе унаслѣдованнаго отъ Соловьева пониманія идеи Богочеловѣчества въ настоящемъ изслѣдованіи выражается между прочимъ въ окончательномъ ея освобожденіи отъ противорѣчащей ея докетической тенденціи.

Можно ли говорить о *реальномъ, дѣйствительномъ* соединеніи Бога и человѣка во времени, если между ними никогда не было дѣйствительнаго раздѣленія? Если Богъ и человѣкъ — отъ вѣка едины въ «Софіи», то здѣшнее, земное ихъ раздѣленіе должно быть признано призрачнымъ, мнимымъ; но, если призрачно раздѣленіе двухъ естествъ, то призрачно и послѣдующее ихъ соединеніе во времени. То, что отъ вѣка соединено, не можетъ ни существенно раздѣляться ни существенно соединяться въ процессѣ становленія. Пантеистическій гностицизмъ, затемняющій христіанское ядро ученія Соловьева, грозитъ превратить въ призракъ все вообще временное — и бытіе и дѣятельность.

Одно изъ важнѣйшихъ исправленій къ его ученію, предложенныхъ здѣсь, заключается, какъ уже было выше сказано, въ *реабилитаціи существованія во времени*. Но тѣмъ самымъ реабилитируется и человѣческая свобода, самоопредѣленіе чело-

вѣка, для котораго время составляетъ необходимое апріорное условіе. Еслибы все временное было призрачно, то тѣмъ самымъ было бы призрачно и все творчество человѣка: ибо внѣ времени творитъ одинъ Богъ. Наоборотъ, когда мы утверждаемъ, что въ процессѣ во времени рождается нѣчто новое, отъ вѣка не бывшее, мы тѣмъ самымъ спасаемъ возможность *человѣческаго творчества:* это значитъ, что и человѣкъ можетъ участвовать въ созданіи этого новаго. Вѣчная дѣйствительность Безусловнаго не тяготѣетъ надъ нимъ какъ фатумъ: ни добро, ни зло не составляетъ его *субстанцію*, хотя по природѣ онъ обладаетъ *способностью* къ тому и другому. Также не есть фатумъ для него и собственная природа: не будучи вѣчной, неподвижной субстанціей, она вся состоитъ изъ многообразныхъ способностей и возможностей, которыя ждутъ окончательнаго своего опредѣленія и осуществленія отъ его свободнаго рѣшенія.

Въ отличіе отъ ученія Соловьева, въ которомъ для человѣческой свободы въ сущности вовсе не находится мѣста, высказанная здѣсь точка зрѣнія ведетъ къ міросозерцанію *энергетическому:* ибо она необычайно высоко цѣнитъ значеніе того *дѣла во времени,* къ которому призвана человѣческая свобода. Зародышъ этого воззрѣнія, впрочемъ, и здѣсь можно найти у Соловьева. Онъ совершенно опредѣленно высказывается въ томъ смыслѣ, что человѣкъ долженъ быть посредникомъ, *медіумомъ* въ осуществленіи благодати, царствія Божія на землѣ. Жаль только, что у него развитіе этой совершенно вѣрной и глубокой мысли задерживается внутренними противорѣчіями его метафизическаго ученія.

Человѣкъ, очевидно, не можетъ быть въ одно и то же время и частью божественной природы («Софіи») и проводникомъ той же божественной «Софіи» въ міръ. Существо, коего назначеніе заключается въ томъ, чтобы быть «медіумомъ благодати», должно быть, очевидно, по существу отъ нея отлично. Сдѣланныя выше исправленія къ ученію Соловьева спасаютъ самостоятельность человѣка, его существенное отличіе отъ Бога. Тѣмъ самымъ сохраняется необходимое условіе его медіумической, *посреднической* роли между Богомъ и тварью. Человѣкъ долженъ быть понятъ какъ *дѣйствительный* медіумъ,

отличный отъ Божественной природы не въ видимости, не во внѣшнемъ явленіи только, а *въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ:* иначе докетизмъ превратитъ въ пустой призракъ все *дѣло* человѣка во времени, убьетъ весь тотъ призывъ къ энергіи и творчеству, который заключается въ христіанствѣ.

Я не сомнѣваюсь въ томъ, что этотъ призывъ звучитъ чрезвычайно сильно въ ученіи Соловьева; мало того, — именно въ немъ заключается все то положительное, цѣнное, что есть въ религіозной проповѣди почившаго философа. Но, чѣмъ эта проповѣдь для насъ дороже и цѣннѣе, тѣмъ больше мы должны заботиться объ устраненіи изъ нея всего того, что парализуетъ ея силу.

Соловьевъ призываетъ насъ къ осуществленію Царствія Божія не только въ будущей жизни, но уже *здѣсь на землѣ*.

Въ этомъ заключается, безъ сомнѣнія, та евангельская жемчужина его проповѣди, ради которой стоитъ отдать все на свѣтѣ. *Но гдѣ же у человѣка та свобода,* которая необходима для совершенія этого подвига, для участія въ *совершенной жертвѣ* Богочеловѣка? Мы тщетно искали ея въ раннихъ метафизическихъ построеніяхъ покойнаго философа и въ его теократической утопіи. Въ метафизикѣ Соловьева человѣкъ превращается въ явленіе Божественной «Софіи», въ его этикѣ насъ поражаетъ отрицаніе свободы воли къ Добру. Наконецъ, мы видѣли, какова свобода человѣка въ теократіи, гдѣ онъ становится членомъ богочеловѣческаго союза независимо отъ своихъ убѣжденій, въ качествѣ подданнаго теократическаго государства. Только въ самыхъ послѣднихъ предсмертныхъ произведеніяхъ философа мы находимъ нѣкоторый зачатокъ новаго, правильнаго пониманія свободы. Все значеніе ученія Соловьева въ будущемъ нашей религіозно-философской мысли зависитъ отъ того, разовьется ли этотъ ростокъ въ мощное и жизнеспособное дерево.

## V.

Въ предшествующемъ изложеніи есть видимость противорѣчія, которая можетъ смутить поверхностнаго читателя. Съ одной стороны точка зрѣнія, положенная въ основу настоящаго труда

есть выраженіе того *катастрофическаго міроощущенія*, которое возникло въ результатѣ цѣлаго ряда разочарованій. Съ другой стороны она была охарактеризована какъ точка зрѣнія *энергетическая*, какъ призывъ къ дѣятельности и творчеству. Какъ согласовать эти двѣ съ перваго взгляда противоположныя точки зрѣнія? О какомъ творчествѣ можетъ быть рѣчь, когда мы съ другой стороны утверждаемъ, что міръ рушится? Какъ вообще согласуется призывъ къ дѣятельности съ «философіей конца»? Не означаетъ ли она разочарованія во всякомъ вообще земномъ прогрессѣ, и не убиваетъ ли она тѣмъ самымъ всякій стимулъ къ какой бы то ни было земной дѣятельности?

Вопросы эти уже были отчасти затронуты выше, при оцѣнкѣ точки зрѣнія «Трехъ разговоровъ». Тамъ было выяснено, что въ философіи конца «конецъ» долженъ быть понимаемъ въ двоякомъ смыслѣ — какъ конецъ — цѣль и какъ окончаніе процесса во времени. Въ этомъ смыслѣ предчувствіе предстоящаго разрушенія міра должно не ослаблять, а напротивъ возбуждать въ вѣрующемъ энергію: ибо въ данномъ случаѣ *близость конца* означаетъ *близость цѣли*. Въ радостномъ ощущеніи близости конца уже есть начало того *преодолѣнія* разстоянія между Богомъ и человѣкомъ, которое составляетъ основную нашу задачу.

Ясно, что и вѣра въ прогрессъ въ философіи конца не разрушается, а наоборотъ, получаетъ единственно возможный свой конецъ, — т.-е. смыслъ и содержаніе. Это достаточно наглядно обнаруживается уже въ томъ небольшомъ и черезчуръ суммарномъ наброскѣ «философіи конца», который былъ данъ Соловьевымъ въ «Трехъ разговорахъ». Вопреки мнѣнію, довольно распространенному даже среди послѣдователей покойнаго философа, названное его произведеніе не только не отрекается отъ идеи прогресса, но представляетъ собою новую попытку ея выясненія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самое заглавіе «Трехъ разговоровъ», въ которомъ имѣется характерный подзаголовокъ, по какому-то непонятному недосмотру не вошедшій въ посмертное полное собраніе произведеній Соловьева [1]). Но еще важнѣе этого

---

[1]) Въ собственномъ изданіи Соловьева 1900 г. полное заглавіе (на обложкѣ книги)—таково. «Три разговора. *О войнѣ, прогрессѣ и концѣ все-*

заглавія — содержаніе тѣхъ сужденій о прогрессѣ, которыя мы здѣсь находимъ.

Существенное отличіе ихъ отъ тѣхъ, которыя высказывались Соловьевымъ раньше, заключается въ новомъ изображеніи завершенія прогресса, *конца* всемірной исторіи. Прежде это завершеніе представлялось философу какъ внѣшнее объединеніе человѣчества во вселенской духовно-свѣтской организаціи, какъ обновленіе всей общественной жизни человѣческихъ массъ въ «свободной теократіи». Наоборотъ, въ «Трехъ разговорахъ» смыслъ прогресса раскрывается не въ какой-либо внѣшней организаціи, не въ жизни широкихъ массъ, *а въ подвигѣ личностей*, руководимыхъ благодатью трехъ избранниковъ Божіихъ, вокругъ которыхъ собирается малое стадо христіанъ, оставшихся вѣрными до конца Христу.

Собственно, мы имѣемъ здѣсь не ученіе, а три вдохновенныхъ художественныхъ образа. Но, если мы вскроемъ смыслъ этихъ пророческихъ интуицій, мы увидимъ, что въ нихъ содержится глубочайшее и притомъ совершенно новое пониманіе философіи исторіи.

Три Божіихъ избранника, о которыхъ идетъ рѣчь представляютъ собою несомнѣнно завершеніе и плодъ всего христіанскаго прогресса. Старецъ Іоаннъ—епископъ на покоѣ—олицетворяетъ собою, какъ мы уже видѣли, все то лучшее, что создавалось столѣтіями духовной жизни православной Церкви и русскаго народа. Въ исповѣданіи его передъ лицомъ антихриста выражается все содержаніе религіозной жизни христіанскаго и въ частности русскаго Востока, для котораго *духовная тѣлесность Христа* всегда была центральной религіозной идеей.[1]) —

Тутъ раскрывается окончательный результатъ прогресса въ средѣ восточнаго христіанства. Прогрессъ этотъ завершается не обновленіемъ жизни массъ, ибо массы идутъ за антихристомъ, а созданіемъ *одной медіумической личности*, которая торжественно, передъ лицомъ князя міра сего исповѣдуетъ всеобщій религіозный смыслъ жизни и тѣмъ самымъ готовитъ всеобщее

---

*мірной исторіи со включеніемъ краткой повѣсти объ антихристѣ*». Въ «Полномъ собраніи» опущена вся часть заглавія, которая печатается здѣсь курсивомъ.

[1]) VIII, 575.

спасеніе, становится посредницей благодати для всѣхъ. *Суть прогресса не въ количествѣ, а въ качествѣ.* Онъ завершается созданіемъ немногихъ сосудовъ благодати — людей, *созрѣвшихъ для Христа,* достойныхъ вмѣстить въ себѣ божественную жизнь. Но уже и этого достаточно для того, чтобы Христосъ сошелъ во славѣ на землю. Встрѣчный процессъ восхожденія земли далъ свой плодъ: *христіанскій прогрессъ создалъ тѣ посредствующія звенья,* черезъ которыя жизнь человѣческая должна навѣки связаться съ жизнью Божественною. Прогрессъ не можетъ имѣть высшаго результата: онъ долженъ приготовить среду для второго и окончательнаго Боговоплощенія, *сдѣлать такъ, чтобы было кому встрѣтить Христа на землѣ.* И тогда міръ спасется во Христѣ черезъ предстательство за него — *своихъ* посредниковъ и праведниковъ.

Такая же медіумическая личность, какъ старецъ Іоаннъ — папа Петръ, изображенный Соловьевымъ въ «Повѣсти объ антихристѣ». Съ своей стороны и онъ выражаетъ собою плодъ многовѣковой жизни и духовнаго прогресса христіанства западнаго. Во образѣ кардинала Симоне Баріонини — папы Петра — Соловьевъ олицетворяетъ ту положительную религіозную идею, которая вѣками жила и развивалась въ католичествѣ. Это — *несокрушимая скала* христіанскаго исповѣданія, *человѣкъ, превращенный въ камень* вѣры дѣйствіемъ божественной благодати, та высшая энергія человѣческой воли, утвердившейся въ Богѣ, противъ которой безсильны врата ада. Къ Іоаннову исповѣданію Христа пришедшаго во плоти, этотъ представитель христіанства Петрова не прибавляетъ никакого новаго содержанія: но онъ сообщаетъ этому исповѣданію новую силу. Это самое исповѣданіе, которымъ старецъ Іоаннъ испытуетъ вѣру «щедраго императора», въ устахъ папы Петра раздается какъ громъ небесный въ отвѣтъ обнаружившемуся антихристу. Это — неустрашимый вызовъ смерти и аду, который противополагается имъ, какъ сила силѣ. Подвигомъ Петра откровеніе Іоанново превращается въ твердыню, которой врата ада не одолѣютъ.

Смыслъ этого подвига, — тотъ, что и христіанство римское, католическое, одновременно съ христіанствомъ восточнымъ, созрѣло для послѣдней, окончательной борьбы со зломъ — и для послѣдней заключительной встрѣчи со Христомъ, сходящимъ съ

неба. Что изъ того, что за антихристомъ послѣдовала «большая часть» князей католической церкви? Носителемъ смысла ея жизни и здѣсь является не большинство, не количество; и тутъ вѣковой прогрессъ приводитъ къ созданію *одного* избраннаго сосуда, одного посредника *Одинъ* выразилъ въ совершенствѣ то, что вѣками вынашивалось въ коллективной жизни цѣлой половины христіанства, тотъ идеальный смыслъ, во имя котораго существовало западное католичество; но и этого достаточно для оправданія всего того коллективнаго цѣлаго, къ которому этотъ одинъ принадлежитъ. Всякая личность есть порожденіе опредѣленнаго общества; если личность стала *средою благодати*, развѣ это не есть оправданіе тому обществу, которое приготовило и родило изъ себя эту среду!

Третья медіумическая личность, завершающая собою всемірный прогрессъ христіанства, есть профессоръ Паули, въ которомъ находитъ себѣ символическое олицетвореніе протестантскій міръ — христіанство Павлово Въ немъ Соловьевъ воплощаетъ, тотъ положительный религіозный смыслъ, протестантизма, который служитъ ему оправданіемъ. Это — тотъ духъ свободнаго изслѣдованія, который возбуждается въ человѣкѣ Духомъ, животворящимъ вѣру, то неутомимое исканіе Правды, которое не смущается ни преходящимъ торжествомъ зла, ни временнымъ омертвѣніемъ свидѣтелей Христовыхъ. Оно не успокоивается и не останавливается, пока не находитъ яснаго, не допускающаго сомнѣнія откровенія истины Христовой. Tu es Petrus, говоритъ Паули воскресшему папѣ, — jetzt ist es ja grundlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt.

Было бы глубокой ошибкой видѣть въ этихъ словахъ выраженіе «ученаго педантизма профессорской вѣры», какъ нѣкоторые изъ насъ свысока клеймятъ протестантизмъ. Это—слова человѣка, который любитъ Христа до самозабвенія. И, несмотря на кажущійся комизмъ ихъ формы, они скрываютъ въ себѣ глубокое религіозное настроеніе. Рѣшится ли кто-нибудь назвать «комичнымъ» или педантичнымъ радостный возгласъ св. Ѳомы, вложившаго персты въ ребра Спасителя, «Господь мой и Богъ мой»! Возгласъ профессора Паули имѣетъ приблизительно тотъ же смыслъ. Это— восторгъ добросовѣстнаго исканія, нашедшаго наконецъ свой предметъ; это — выраженіе той *испытующей вѣры*, которая обрѣла

*достовѣрность* спасенія, узнала Христа въ воскрешеніи двухъ умершихъ Его свидѣтелей. Нужно ли прибавлять, что такіе *универсальные* типы, какъ профессоръ Паули, возможны тоже только какъ плодъ *многовѣковой* культуры, *коллективной* религіозной жизни вѣрующихъ массъ! Въ его религіозномъ исканіи находитъ себѣ идеальное выраженіе и завершеніе весь протестантскій міръ. И, если онъ нашелъ Христа, — это значитъ. что исканіе было истиннымъ. Пусть въ его «протестантскомъ» отношеніи къ вѣрѣ сильна раціоналистическая и вообще богоборческая тенденція. Еслибы этого не было, онъ не былъ бы продолжателемъ и духовнымъ наслѣдникомъ апостола Павла, когда-то гонителя Христова, а потомъ наиболѣе ревностнаго изъ апостоловъ. Въ итогѣ, смыслъ подвига профессора Паули тотъ, что міръ протестантскій, одновременно съ міромъ православнымъ и католическимъ, пришелъ въ полноту возраста Христова, созрѣлъ для вѣчной жизни во Христѣ. И внѣшнимъ знаменіемъ этой окончательной зрѣлости христіанства въ «Трехъ разговорахъ» является сначала жена, облеченная въ солнце, образъ прославленнаго человѣчества, а затѣмъ и молнія второго пришествія, прорѣзывающая небо отъ востока къ западу Не христіанство и не человѣчество только, — вся земля, родившая посредниковъ между Богомъ и тварью, тѣмъ самымъ оказалась созрѣвшею для соединенія съ небомъ, достойною стать навѣки жилищемъ Христовымъ.

Въ философіи конца смыслъ прогресса, такимъ образомъ, не упраздняется, а сосредоточивается въ немногихъ завершителяхъ—*въ личностяхъ, достигшихъ сверхчеловѣческой высоты*. Метафизическое содержаніе земного прогресса заключается въ *восхожденіи* земли въ горнюю, небесную область. Пусть это восхожденіе достигаетъ своего завершенія въ немногихъ избранникахъ, въ тѣхъ «семи праведникахъ», которыми по слову Достоевскаго спасается міръ. Разъ высочайшая вершина достигнута, безразлично, сколькіе ее достигли, — весь процессъ долженъ кончиться, какъ исполнившій свое назначеніе. Если земля хотя бы высшими своими вершинами коснулась неба, если она хотя бы въ лицѣ лучшихъ своихъ сыновъ поднялась въ неподвижную область немерцающаго, вѣчнаго свѣта, этого уже достаточно, чтобы свѣтъ этотъ прорѣзалъ изъ края въ край весь

земной горизонтъ. Сошествіе Христа на землю тѣмъ самымъ становится столь же необходимымъ, какъ восхожденіе солнца, когда земля совершаетъ свой къ нему поворотъ. Ибо все на землѣ метафизически связано въ одно солидарное органическое цѣлое — и основаніе и вершины — и корни, которые скрываются въ темной глубинѣ потенціальнаго бытія и озаренный солнцемъ цвѣтъ.

Когда, поднявшись изъ глубины земли, растеніе раскрывается навстрѣчу солнцу, — мы говоримъ, что цвѣтетъ все растеніе, несмотря на то, что цвѣтокъ составляетъ, быть можетъ, относительно небольшую его часть. Но совершенно такъ же и земля органически связана съ тѣми высшими ея порожденіями, которыя составляютъ ея цвѣтъ. Раскрываясь навстрѣчу божественному свѣту въ святыхъ своихъ и праведникахъ, она черезъ ихъ посредство сама наполняется свѣтомъ: въ нихъ она расцвѣтаетъ и плодоноситъ; черезъ это плодоношеніе она оправдывается и спасается: ибо «дерево, не приносящее плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь».

Тутъ самъ собою навязывается вопросъ: какимъ образомъ немногіе праведники могутъ служить посредниками спасенія для *всѣхъ*, когда почти всѣ идутъ за антихристомъ? Какъ можетъ спастись чрезъ нихъ земля, которая отвергаетъ свое спасеніе и избиваетъ своихъ пророковъ, предпочитая быть удѣломъ «князя міра сего»?

Тутъ прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что это кажущееся противорѣчіе, этотъ парадоксъ спасенія отвергнутаго міромъ и тѣмъ не менѣе дѣйствительнаго, не есть особенность соловьевскаго или какого-либо иного истолкованія христіанства, а существенная черта самого христіанскаго ученія. Самъ Спаситель примѣнялъ къ Себѣ изреченіе, что никто не бываетъ пророкомъ въ своемъ отечествѣ; и вслѣдъ за Нимъ весь христіанскій міръ почитаетъ основою спасенія «камень, отверженный строителями».

Точно такъ же отверженіе есть всегдашняя судьба учениковъ Христовыхъ: ибо ученикъ не больше Учителя своего. Въ этомъ отношеніи повѣствованіе «Трехъ разговоровъ», гдѣ посредниками въ дѣлѣ спасенія изображаются немногіе отвергнутые міромъ, вполнѣ согласно съ Евангеліемъ.

Разрѣшеніе этого пародокса заключается въ томъ, что орга-

ническая и мистическая связь, соединяющая людей въ одно солидарное цѣлое, выше и глубже поверхностнаго человѣческаго сознанія. Ея не въ силахъ разорвать тѣ ослѣпленныя народныя массы, которыя «не вѣдаютъ, что творятъ»; народъ, избивающій своихъ пророковъ, все-таки остается *органически съ* ними связанъ; и въ этой невидимой, мистической связи — вся его надежда на спасеніе.

Евреи, распявшіе Христа, тѣмъ не менѣе остались единственнымъ въ мірѣ богорождающимъ народомъ. Помимо ихъ не нашлось другого, который могъ бы уготовить на землѣ среду, для Боговоплощенія. Св. Дѣва Марія есть органическій плодъ ихъ исторіи, высшая выразительница еврейской религіозности. И, наконецъ, самое явленіе Христа на землѣ есть истинное завершеніе и исполненіе тѣхъ мессіаническихъ чаяній, которыя пробуждались въ Израилѣ его пророками. Отъ евреевъ Христосъ воспринялъ свое *человѣческое естество*. Когда Онъ прославилъ это естество, воскресилъ его и вознесъ на небо, онъ тѣмъ самымъ навѣки утвердилъ ту нерушимую *субстанціальную* связь свою съ еврейскимъ народомъ, которая не упраздняется грѣхомъ человѣческаго ослѣпленія. По слову апостола, несмотря на временное «ожесточеніе» евреевъ «не отвергъ Богъ народа своего, который онъ напередъ зналъ» (Римл. XI, 2). «И такимъ образомъ весь Израиль спасется». (Римл. XI, 26).

На этомъ примѣрѣ лучше всего можно понять правду всеобщаго спасенія, несмотря на всеобщее непослушаніе [1]). Весь смыслъ исторіи еврейскаго народа заключался въ исканіи Мессіи; вся преемственная работа ряда смѣняющихъ другъ друга поколѣній Израиля была направлена къ этой центральной религіозной цѣли — *вочеловѣченья* Бога. И всѣ отъ мала до велика участво-

---

[1]) Вопросъ о томъ, какъ можетъ совмѣщаться это спасеніе „народа непослушнаго“ съ свободой человѣческой воли, требовалъ бы для исчерпывающаго рѣшенія постановки вопроса о свободѣ воли во всемъ его объемѣ, на что понадобилось бы обстоятельное метафизическое изслѣдованіе. Здѣсь достаточно указать что спасенье *вопреки непослушанію* противорѣчило бы началу свободнаго самоопредѣленія лишь въ томъ случаѣ, еслибы *непослушаніе*, обнаруженное *зъѣсь, на землѣ* тѣми или другими людьми выражало ихъ *окончательное* самоопредѣленіе. Между тѣмъ, ни изъ чего не видно, что выборъ между добромъ и зломъ сдѣланный здѣсь, *въ земной жизни*, долженъ быть *окончательнымъ*.

вали въ этой работѣ. Не одни пророки двигали ее впередъ: среди другого народа не явились бы эти пророки! Значитъ, явленіе Христа на землѣ было органически связано со всею жизнью Израиля. Почему же Израиль не узналъ и не принялъ Христа, когда Онъ явился? Апостолъ объясняетъ это *грѣхомъ сознанія*, вслѣдствіе котораго еврейскій народъ не понялъ тайны собственнаго своего жизненнаго стремленія. «Какъ написано: Богъ далъ имъ духъ усыпленія, глаза, которыми не видятъ, и уши, которыми не слышатъ даже до сего дня». (Римл. XI, 8, Исаіи 29, 10, Втор. 29, 4).

Жизнь человѣка, какъ и жизнь народа, дѣйствительно глубже его сознанія. Объ этомъ лучше всѣхъ зналъ тотъ апостолъ, который жизненными корнями своего глубоко религіознаго существа былъ связанъ со Христомъ даже въ ту пору, когда, одержимый духомъ ослѣпленія, онъ смотрѣлъ на него «глазами, которые не видятъ» То ясное религіозное сознаніе, та свѣтлая, сознающая вѣра, которую мы находимъ у апостоловъ, была исповѣдана и высказана сравнительно *немногими* изъ народа израильскаго Но жизненные корни этой вѣры несомнѣнно таились *въ цѣломъ* народной жизни. Будемъ ли мы спорить съ Богомъ, который ради этого хочетъ спасти *весь* народъ? Не ясно ли, что апостолы, въ качествѣ выразителей и завершителей этой коллективной народной жизни, могутъ предстательствовать за родившую ихъ національную среду! Пророки, хотя бы и непонятые и отвергнутые своимъ народомъ, служатъ ему свидѣтелями предъ Богомъ, что онъ не даромъ жилъ. въ этомъ — смыслъ всеобщаго оправданія, несмотря на видимое одиночество высшихъ подвижниковъ вѣры. Богопріимцы всегда одиноки; и однако, они принимаютъ Христа для всѣхъ людей. Въ этомъ — тайна тѣхъ немногихъ, которымъ дано въ удѣлъ быть посредниками для всѣхъ. Не одна только «священная исторія» въ тѣсномъ смыслѣ, — все то, что есть во всемірно-историческомъ процессѣ существеннаго, *субстанціальнаго* сводится къ прогрессу медіумическому. Задача исторіи заключается въ томъ, чтобы создать посредниковъ, *медіумовъ* для соединенія міра божественнаго съ тварью. Разъ они созданы — благодать сдѣлаетъ нужное для спасенія дѣло, хотя бы избранники Божіи остались непонятыми своими братьями.

Во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ носители всемірно историческаго смысла жизни чрезвычайно немногочисленны. То, для чего жила древняя Грецiя, напримѣръ, — то что представляетъ безотносительную цѣнность и смыслъ ея существованія, — олицетворяется какимъ-нибудь десяткомъ человѣческихъ лицъ. Если вычеркнуть изъ греческой исторіи имена Гомера, Эсхила, Софокла, Эврипида, Праксителя, Фидія, Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина, то что же отъ нея останется? Во что превратится вся та эллинская культура, на которой воспиталось человѣчество! Словно вся множественная жизнь этихъ народныхъ массъ понадобилась только для того, чтобы произвести *десятокъ сверхчеловѣковъ*. Къ тому же величайшій изъ нихъ — Сократъ—былъ казненъ своими согражданами, а геніальнѣйшій изъ учениковъ его—Платонъ—никѣмъ изъ современниковъ и продолжателей его не былъ понятъ, даже геніальнымъ Аристотелемъ! Что же отсюда слѣдуетъ? Неужели же даромъ, *безъ смысла* существовали тѣ народныя массы въ Греціи, которыя своихъ великихъ людей не понимали, а величайшаго казнили? Отнюдь нѣтъ, и это — по тѣмъ же основаніямъ, которыя уже были высказаны въ примѣненіи къ еврейскому народу. —

На свѣтѣ нѣтъ вообще изолированныхъ личностей; и названные греческіе «сверхчеловѣки», какъ и великіе люди иныхъ вѣковъ и странъ выражаютъ собою лишь высшую потенцію и высшій подъемъ народной жизни. Этотъ *цвѣтъ Эллады*, неотдѣлимый отъ цѣлаго растенія, немыслимъ безъ корней, ствола, вѣтвей и листьевъ. А потому оправдано не только существованіе этихъ немногихъ, но и весь тотъ стволъ народной жизни, соками котораго они питались. Сократъ, казненный аѳинянами, всетаки нигдѣ на свѣтѣ, кромѣ Аѳинъ не могъ бы явиться, проповѣдовать и вырости въ ту колоссальную величину, какимъ знаетъ его исторія.

Если ему и Платону дано было заглянуть въ запредѣльную область красоты безсмертной и нетлѣнной, если отъ него зачалась та философія, которая впослѣдствіе служила «дѣтоводительницей ко Христу», то вѣдь съ другой стороны несомнѣнно, что весь этотъ его жизненный подвигъ былъ возможенъ лишь благодаря предыдущей преемственной работѣ поколѣній. Безчисленное множество незамѣтныхъ, сѣрыхъ и забытыхъ впослѣд-

ствіи существованій готовили появленіе Сократа, и искали того, что онъ одинъ нашелъ. Если эти усилія увѣнчались успѣхомъ, если Греціи удалось подняться до Сократа, то онъ можетъ предстательствовать за свой народъ и служить ему оправданіемъ. И въ окончательномъ своемъ восхожденіи въ область вѣчной жизни, Сократъ подниметъ за собою свою родную землю. Ибо грѣхи людскіе не разорвутъ связи между землею и тѣми свѣтлыми силами, которыя она изъ себя родитъ. Праведные не только воскреснутъ на землѣ, но и землю воскресятъ своимъ подвигомъ, ибо низведутъ на нее всесильную благодать.

Сказанное о древней Греціи, вѣрно обо всемъ человѣчествѣ. Не сотнями и тысячами, а десятками и единицами считаются цвѣты на всечеловѣческомъ древѣ жизни. Если изъ среды великихъ людей мы отберемъ тѣхъ, которые въ самомъ дѣлѣ *безотносительно велики,* не передъ людьми только, но и передъ Богомъ, то ихъ станетъ еще меньше, возможно, что эта небольшая горсть посредниковъ и предстателей предъ Богомъ нѣсколько увеличится, если мы прибавимъ къ нимъ тѣхъ, кого мірская слава совершенно обошла, тѣхъ, кого міръ не знаетъ, потому что не вмѣщаетъ ихъ величія и ихъ святости. Впрочемъ, какъ бы то ни было, тѣхъ посредническихъ личностей, коихъ назначеніе по буквальному выраженію Евангелія, — «быть солью землю», — на землѣ не болѣе горсти. Но и горсти достаточно, чтобы сдѣлать землю соленою. Этой горсти дано изрекать вѣчныя Божія слова; а слова эти, хотя бы произносилъ ихъ только одинъ, говорятся *«о всѣхъ и за вся»:* ибо источникъ ихъ силы — та совершенная жертва, которая за всѣхъ приносится. Черезъ жертву, Христосъ окончательно утвердилъ въ Богѣ Свое человѣческое естество, положилъ начало *субстанціальному человѣчеству.* И всякій человѣкъ, черезъ Него ставшій субстанціальнымъ въ Богѣ, утвердившійся во Христѣ, становится посредникомъ для другихъ. «Отъ полноты Его всѣ мы приняли», свидѣтельствуетъ о себѣ Іоаннъ Креститель (Іоанн. I, 16). Человѣкъ, «принявшій отъ полноты» Безусловнаго, тѣмъ самымъ становится носителемъ жизни общей, универсальной: ибо та полнота, отъ которой онъ принялъ, должна излиться на все и преобразить міръ.

Здѣсь умѣстно будетъ отмѣтить ту относительную правду, которая заключается въ ученіи Ницше о сверхчеловѣкѣ и

вмѣстѣ — ту глубокую грань, которая отдѣляетъ его отъ правды безусловной. Когда Ницше утверждаетъ, что сверхчеловѣкъ долженъ быть для насъ «смысломъ земли», что мы должны отдать этому смыслу всю нашу жизнь, для него работать и изобрѣтать, для него готовить землю, животныхъ и растенія, онъ какъ-будто близко подходитъ къ истинѣ, и однако же, онъ находится отъ нея на огромномъ разстояніи. «Сверхчеловѣкъ есть идея истинная и цѣнная; но онъ цѣненъ не въ самомъ себѣ, — не какъ безусловная цѣль, а какъ орудіе Безусловнаго, какъ форма, *среда*, чрезъ которую Божественное раскрывается въ мірѣ. Сверхчеловѣкъ, въ религіозномъ значеніи этого слова, не есть самоцѣль, а *посредникъ*. Но тѣмъ самымъ онъ органически связанъ съ тѣми, кому онъ служитъ посредникомъ Печать истиннаго сверхчеловѣчества не есть высокомѣрное уединеніе эгоистической личности, а солидарность, преодолѣвшая эгоизмъ, индивидуализированное всеединство, универсальность личности. Воистину сверхчеловѣкъ есть тотъ, кто наполняетъ субстанціальнымъ содержаніемъ, т.-е. вѣчною жизнью свою человѣческую природу. — Но эта природа унаслѣдована человѣкомъ отъ отцовъ, выношена и рождена его общественной средой; въ ней нѣтъ ничего, что бы принадлежало ему одному и что бы не было такъ или иначе *общимъ достояніемъ*. Разъ изолированной личности вообще нѣтъ на свѣтѣ, человѣкъ не можетъ и соединиться съ Богомъ отдѣльно отъ другихъ Всякимъ своимъ подъемомъ въ горнюю сферу онъ поднимаетъ собою и другихъ; спасаясь самъ, всякій служитъ всеобщему спасенію. Готовя собственное воскресенье, онъ воскрешаетъ тѣмъ самымъ и своихъ отцовъ. Ибо всѣмъ тѣмъ добрымъ, что человѣкъ дѣлаетъ на землѣ, онъ *продолжаетъ* дѣло предшествовавшихъ поколѣній, продолжаетъ ихъ жизнь. Этимъ объясняется всеобщность воскресенья: праведникъ долженъ воскреснуть не одинъ, а со всей той человѣческой средой, откуда онъ почерпнулъ силы для своего нравственнаго роста. Что изъ того, что онъ переросъ эту среду? Задача смѣняющихъ другъ друга поколѣній въ томъ и заключается, чтобы перерастать другъ друга въ своемъ стремленіи къ безусловному. И этотъ преемственный ростъ не разрываетъ связи поколѣній. Въ концѣ-концовъ это—ростъ одной и той же *общей всѣмъ жизни*, который завершается *общей* побѣдой надъ

смертью Мысль Ѳедорова, видѣвшаго задачу дѣтей въ томъ, чтобы готовить воскресенье отцовъ, несмотря на странность той формы, въ которой она высказана, безъ сомнѣнія принадлежитъ къ числу глубокихъ и истинныхъ мистическихъ прозрѣній.

## VI

Въ итогѣ всего вышеизложеннаго, читатель видитъ, что философія конца не убиваетъ ни вѣры въ прогрессъ, ни энергіи дѣятельности. Наоборотъ, она преисполнена вѣры въ творческое дѣло человѣка на землѣ и въ тотъ сверхчеловѣческій подвигъ, которымъ человѣческая свобода, исполняясь свыше божественной силой, преодолѣваетъ разстояніе двухъ міровъ. Чѣмъ больше это разстояніе, тѣмъ бо́льшее, разумѣется, требуется напряженіе отъ той силы, которою Царствіе Божіе берется. Тѣмъ выше должно цѣниться то вольное сотрудничество, котораго здѣсь *во времени* требуетъ отъ человѣка божественное строительство. И такимъ образомъ, самое крушеніе утопій должно вызывать въ насъ не упадокъ духа, не уныніе, а приливъ бодрости и подъемъ силъ духовныхъ. Призрачна та бодрость, которая коренится въ земномъ очарованіи и ослѣпленіи: въ дѣйствительности утопіи не бодрятъ, а разслабляютъ, ибо онѣ убаюкиваютъ человѣка розовыми надеждами на здѣшнее, земное и сравнительно *легко* дающееся блаженство. Не тотъ бодритъ, кто усыпляетъ, а тотъ, кто будитъ. Истинная бодрость духа не убивается, а закаляется испытаніями.

Катастрофическій опытъ нашихъ дней разрушилъ безчисленное множество иллюзій. Но не иллюзіями держится несокрушимая вѣра въ жизнь: лишившись одной опоры, она ищетъ другой: *дайте ей точку опоры, и она перевернетъ землю*. Вѣра, нашедшая себѣ точку опоры *въ иномъ мірѣ* — и есть та, которая землю переворачиваетъ. Съ точки зрѣнія «философіи конца» объ иной вѣрѣ не можетъ быть рѣчи; упреки въ «апатіи» тутъ могутъ дѣлаться только по недоразумѣнію. Ибо весь пафосъ этой философіи есть провозглашеніе свободы и призывъ къ свободному дѣйствію; ея жизненный нервъ есть *вѣра въ подвигъ* божескій и вмѣстѣ человѣческій, коимъ земля сдвигается съ

своихъ основъ, законы естества преображаются, мертвые воскресаютъ, вся тварь освобождается отъ суеты и тлѣнія, и міръ становится навѣки храмомъ Божіимъ. Вѣра въ *реальность* и *цѣнность* теургической дѣятельности человѣка во времени, вотъ въ чемъ изложенное здѣсь міросозерцаніе отдѣляется отъ тѣхъ докетическихъ полушеллингіанскихъ формулъ, которыми полны юношескія произведенія Соловьева.

Я уже говорилъ, что это міросозерцаніе, перемѣщающее центръ человѣческаго существованія въ его сверхвременный конецъ, тѣмъ самымъ сообщаетъ временному новый смыслъ и новую цѣнность. Я знаю, что это положеніе покажется парадоксальнымъ и вызоветъ всего больше недовѣрія. на языкѣ безрелигіознаго и полурелигіознаго сознанія «конецъ» принято мыслить какъ простое отрицаніе, *прекращеніе* всякаго дѣла. «Конецъ близокъ, это значитъ, что никакого дѣла дѣлать не стоитъ» — таково ходячее, но вмѣстѣ съ тѣмъ — цѣликомъ невѣрное сужденіе.

Въ дѣйствительности конецъ есть отрицаніе только пустыхъ и суетныхъ дѣлъ, — только тѣхъ, которыя пребываютъ подъ закономъ смерти и всеобщаго горѣнія. Есть другія дѣла, которыя не сгораютъ, потому что они вносятъ въ гераклитовъ токъ непреходящее, *субстанціальное* содержаніе. По отношенію къ такимъ дѣламъ, конецъ есть не отрицаніе, а завершеніе, *утвержденіе ихъ въ вѣчности*.

«Конецъ близокъ»! Это значитъ, что жизнь должна итти полнымъ ходомъ къ цѣли; непрерывно должно продолжаться то восхожденіе, которое въ процессѣ эволюціи ведетъ отъ звѣрочеловѣка къ Богочеловѣку. И, такъ какъ восходящая линія жизни поднимается изъ ступени въ ступень, то тѣмъ самымъ оправданы *всѣ* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствованіе. Всякая ступень необходима въ лѣстницѣ, и ни одной невозможно миновать человѣчеству, чтобы достигнуть цѣли. Пусть эта человѣческая лѣстница заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться въ небо, еслибы онѣ не вздымались надъ широкимъ человѣческимъ основаніемъ. Все тутъ составляетъ одно цѣлое, — и основаніе и вершина, — все одно другимъ утверждается и скрѣпляется въ этой религіозной архитектурѣ человѣческой жизни. И, какъ бы

низко ни стояли отдѣльныя ступени, — высота вершины свидѣтельствуетъ объ *общемъ* стремленіи ввысь.

Чтобы стремленіе это достигло цѣли, нужно, чтобы перемѣстился центръ мірового тяготѣнія. *Нужно, чтобы все тяготѣло кверху, а не книзу, какъ теперь.* Нуженъ всеобщій поворотъ бытія и нравственный и космическій. Когда онъ совершится, тогда упразднится всякая тяжесть земная. *Міръ станетъ легкимъ.* Ибо тогда онъ извнутри преисполнится той силы, которая нашла себѣ символическое изображеніе въ величайшихъ созданіяхъ религіозной архитектуры. Эта сила одухотворяетъ камень, поднимаетъ его подъ облака и по пути превращаетъ въ воздушное кружево готики. Готовить общее облегченіе и одухотвореніе всего земного, такова та задача, къ которой мы должны стремиться всѣми нашими дѣлами. И она одна можетъ внести смыслъ въ наши дѣла.

## ОПЕЧАТКА.

На стр. 159, въ примѣчаніи (строка 3 снизу) вкралась досадная опечатка. Въ приведенной цитатѣ изъ брошюры А. С. Ященко вмѣсто „отрицалъ“ слѣдуетъ читать „опустилъ“.