



**Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

## **Мирозерцание Вл. Соловьева**

<отрывок>

<...> Платон, как известно, объяснял познание *припоминанием* вечных божественных идей, с которыми наш ум существенно связан и которые он созерцал когда-то, раньше земной жизни, раньше всяких чувственных впечатлений. Действие идей на наш ум предшествует чувствам и обуславливает возможность всякого познания: чувства сами по себе не создают идею, а только *наводят* на нее, создают *поводы* для ее появления на поверхности сознания! Все эти старые платоновские положения так или иначе нашли себе место в учении Соловьева.

Точно так же возражения, выдвинутые мною против Соловьева, частью уже были сделаны Платону и были им приняты во внимание. Ему говорили, что, с точки зрения его теории, он должен включить в свой мысленный божественный мир идеи искусственных предметов, сделанных человеком и даже идею «испражнений». Но Платону было нетрудно на это ответить. Он отождествлял идеи с общими родовыми понятиями; в его глазах, поэтому, идею следует признавать везде, где только есть общее имя на человеческом языке. Он победоносно вышел из затруднения, указав, что мнимое возражение противников в сущности вовсе не есть возражение, а логический вывод из его учения, который ему остается принять.

Для Соловьева такой ответ невозможен потому, что он строго отличает идеи от понятий. Его учение, с одной стороны, представляет собою шаг вперед по сравнению с платоновским, а, с другой стороны, заключает в себе неясности, которые были чужды Платону. Отличие понятия от идеи по его мнению заключается прежде всего в *отрицательном* характере понятий и в *положительном* характере идей. «Во всех общих отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности

и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает, — всякое общее понятие есть *отрицание явления и указание идеи* \*. Раз «всякое» общее понятие указывает на соответствующую ему идею, то с этой точки зрения, казалось бы, необходимо признать существование идей искусственных предметов. Но двумя страницами ниже Соловьев признает признаком настоящей умосозерцаемой идеи — «внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью или универсальностью»; в этом заключается отличие идеи от понятия, которое *только* обще, и от явления, которое *только* индивидуально \*\*. Выше мы уже видели, что эти индивидуальные и вместе с тем универсальные идеи суть незаменимые и вместе с тем необходимые члены Всеединого, Безусловного. Можно ли себе представить в этой роли идею кочерги, чайника или самовара? Можно ли допустить вообще, что всякий индивидуальный «предмет» и всякая группа предметов имеет свою особую «идею» в Безусловном?

Очевидно, нет. Ошибка всего учения Соловьева заключается в совершенно произвольном предположении, будто каждый реальный предмет, познаваемый нами, обладает своей особой *безусловной* индивидуальностью. Искусственные предметы обладают индивидуальностью весьма условной: индивидуальность самовара выражается в приспособлении всех его частей к служению определенной потребности человека: если мы отвлечемся от этого назначения, то индивидуальность данного предмета для нас исчезнет: вместо нее мы будем иметь просто случайное собрание разнородных единиц материи, механически между собою связанных. Иногда, индивидуальность предмета познания является просто результатом отвлечения нашего ума, который искусственно соединяет в один предмет исследования вещи, реально между собою не связанные, и, наоборот, разъединяет предметы, реально между собою связанные: предметом нашего познания может служить, напр<имер>, *эта библиотека* или *этот нарост* на человеческом теле. Неужели и тут предметное познание обусловлено «единой, неизменной» идеей библиотеки и нароста?

В качестве сочетания индивидуального с универсальным «идея» в понимании Соловьева чрезвычайно напоминает «мо-

\* Философские начала цельного знания. С. 290.

\*\* Там же. С. 292.

наду» в учении Лейбница \*. Монада так же представляет собою совершенное соединение индивидуального с универсальным: ибо, будучи совершенно *единственна* в своем роде, она вместе с тем есть микрокосм, — т. е. *весь мир* в уменьшенном виде, индивидуализированное *отражение* и представление *всего*. Но, если мы поймем идею как монаду, то основные затруднения соловьевской теории познания от этого не уменьшатся, а напротив, — выступают еще рельефнее. — Как только мы станем на эту точку зрения, тотчас окажется, что огромное большинство реальных предметов, познаваемых нами, вовсе не суть монады, а сочетание многих и весьма разнородных монад, далеко не всегда органическое и часто случайное. Познание монад-атомов, из которых состоят отдельные книги библиотеки, очевидно, не дает мне какого-либо знания об этой библиотеке; равным образом знание отдельных атомов данного болезненного нароста на теле еще не дает мне знания о самом наросте. Положение, что *всякое* действительное познание реального предмета обусловлено его идеей, как видно отсюда, явно несостоятельно.

В общем теория познания Соловьева носит на себе печать той поспешности, которая вообще характеризует произведения его молодости. И тем не менее она заключает в себе мысль чрезвычайно глубокую, хотя и не продуманную до конца.

Каковы бы ни были ее ошибки, остается верным, что истинное познание не только философское, но и обыкновенное не дается нам ни одним чувственным опытом, ни одним отвлеченным мышлением, ни обоими этими элементами, взятыми вместе. В познании наряду с названными двумя действительно участвует третий фактор — вера, которая утверждает познаваемое в Безусловном; но только участие самого Безусловного в нашем познании определено Соловьевым неверно.

Основная его ошибка, свойственная, как мы увидим впоследствии, не одной его теории познания, но и другим отделам его философии заключается в *смешении или в неточном разграничении порядка естественного и порядка мистического* \*\*. Рассмотренное только что учение, доведенное до конца,

\* Вполне сознавая это сходство, Соловьев сам называет свои идеи «монадами» (Чт<ения> о Богочеловечестве. Т. III. С. 49).

\*\* По-видимому, именно это обстоятельство ввело в заблуждение В. Ф. Эрн: его утверждение, что гносеология Соловьева относится только к познанию мистическому, объясняется инстинктивным желанием освободить учение Соловьева от того смешения мистического и естественного, которое в нем действительно есть.

сводится к тому положению, что всякое истинное познание действительности есть откровение абсолютного, раскрытие его сущности: ибо идеи предметов, обуславливающие познание, суть лишь отдельные элементы этой сущности. При этих условиях исчезает всякая точная граница между знанием и мистическим откровением: физика, химия, биология и другие науки должны быть признаны способами познания Божественного\*. С этой точки зрения исследования об электронах, молекулах, бактериях или просто глистах окажутся обусловленными мистическим, *реальным взаимодействием познающего* с вечными Божественными идеями этих предметов. Но нелепость подобных предположений уже достаточно выяснена в предшествовавшем изложении.

Критика наша до сих пор привела к двоякому результату — положительному и отрицательному. С одной стороны, наше познание во всех его частях необходимо обусловлено Безусловным; с другой стороны, не всякое наше знание есть знание о *Безусловном*, откровение его сущности. Существует или не существует, возможно или невозможно *знание мистическое*, это вопрос, который пока должен быть оставлен в стороне, так как для решения его требуется не только гносеологическое, но и пространное метафизическое исследование, к которому еще не подготовило нас предшествующее изложение. Но, как бы мы ни относились к знанию мистическому, мы во всяком случае должны отличать от него *знание естественное*, которое имеет своим предметом условный, относительный, *внебожественный* мир и ни в какой мере не проникает в мистическую сферу, — в вечную Божественную действительность Безусловного. Есть область познания, где нет не только самого Безусловного, *как всеединой сущности*, но и отдельных его идей. В этой области безусловное не есть содержание, а только *форма* познания: оно выражает собою не сущность познаваемого, а, то *безусловное сознание о нем*, которое составляет его истину.

Положим, я утверждаю существование какого-либо внешнего предмета, все равно естественного или искусственного, камня, дерева или стола. Значит ли это, что я утверждаю эти вещи как составные *части* безусловного или проявления его сущности? Ни в каком случае! В моем суждении я, несомненно, отношу эти предметы к безусловному, но в ином значении. Смысл моих утверждений — тот, что камень, дерево, стол и т. п. су-

---

\* К такому выводу, как известно, пришел С. Н. Булгаков, который признает «софийность» науки.

ществуют не для меня только, вообще не для каких-либо отдельных ограниченных субъектов, зависящих от эмпирических условий и могущих ошибаться, а для сознания *постоянно и неизменно истинного*, чуждого эмпирических ограничений, а потому непогрешимого. Вообще в естественном познании безусловное предполагается не как сущность всего познаваемого, а как *универсальная мысль и сознание обо всем*.

Трудно убедиться, что это универсальное сознание есть необходимый постулат нашей мысли, без коего наше познание не может сделать ни шагу. Мы утверждаем безусловное существование какого-либо предмета, например, — стола. Что это значит? Бытие вообще есть категория сознания, категория нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанию утверждать не можем: нелепость «бытия в себе» абсолютно внесознательного должна считаться раз навсегда доказанною. Утверждать, что этот стол *есть*, — значит признавать его существующим для сознания. Но, спрашивается — *для какого* сознания? Если стол существует только как *мое* ощущение, *моя* мысль, то он ничем не отличается от моей галлюцинации и, стало быть, не существует вовсе. Если я говорю, что этот стол существует независимо как от меня, так и от всякого другого эмпирически ограниченного субъекта, то это утверждение может иметь только один смысл: стол существует для безусловно истинного, неограниченного и, следовательно — универсального сознания. Если это универсальное сознание только гипотетично, если оно представляет собою только *возможность*, то и стол есть только бытие *возможное*, а не действительное. О действительности стола, безотносительной к ограниченным субъектам сознания, я могу говорить только в том предположении, что универсальное сознание существует *действительно* как актуальное проявление Безусловного.

Если такого сознания нет, то мы не имеем права утверждать безотносительное существование чего бы то ни было: тогда все предметы сводятся к случайным, меняющимся и противоречивым впечатлениям эмпирических субъектов, иначе говоря, — испаряются в ничто.

С этой точки зрения соловьевская гипотеза участия вечных божественных идей в *каждом* действительном познании становится совершенно ненужною. *Постоянство* познаваемых предметов и без нее находит себе удовлетворительное объяснение. Этот стол, который я вижу сегодня на трех ногах, вчера стоял на четырех ногах и был зеленым; а еще раньше я его видел невыкрашенным, белым. — Тут ряд противоречивых ощущений

приписывается одному и тому же *постоянному предмету* — столу, — как различные его состояния и проявления. Разумеется, этим самым я утверждаю, что стол существует независимо от меня и подобных мне ограниченных субъектов сознания. Как же объяснить *постоянство* стола, как одного и того же предмета, переживающего различные состояния? Нелепость соловьевского объяснения тут бросается в глаза, потому что речь идет о постоянстве относительном, а не безусловном. Стол, который два месяца тому назад был сколочен плотником из дерева, а послезавтра как сломанная вещь будет брошен в печь, очевидно, не может быть утверждаем как вечная и неизменная *сущность*. Говорить о *предвечной идее* этого стола было бы смешно; но тем не менее, даже утверждая *относительное* его постоянство, мы выходим за пределы индивидуально ограниченного сознания: мы утверждаем, что стол месяц тому назад, вчера и сегодня остается тем же, хотя бы индивидуально ограниченные субъекты чувствовали и думали противоположное. Стол остается тем же для *истинного сознания*; но если нет такого сознания, которое созерцало бы этот стол *непрерывно*, видело бы все отдельные моменты его существования *в их связи* с единым предметом, их переживающим, тогда все, что мы говорим об этом едином столе есть сплошной вздор: в таком случае нет единого стола, а есть столько же столов, сколько есть меняющихся состояний субъектов, их созерцающих. Утверждать единство любого предмета, *хотя бы временное*, и его постоянство *хотя бы относительное* — значит утверждать данный предмет в универсальном сознании. Все наше человеческое знание вообще покоится на том предположении, что *есть сознание*, объемлющее в себе *всю действительность предмета*, — как его постоянство (относительное или безусловное), так и все его превращения.

Соловьев, разумеется, прав, когда он учит, что кроме веры, утверждающей безотносительное существование предмета, в познании участвует еще и воображение. Но надо отдать себе ясный отчет в том, *что именно* воображается нами. В обыкновенном (естественном) познании мы познаем *не сущность* всеединого и безусловного, а лишь бытие относительное; но для того, чтобы познать даже относительное бытие, мы должны его вообразить *как оно является в универсальном сознании*. В моем сознании я нахожу комплекс разнородных и противоречивых ощущений; когда я объединяю их в одно целое и представляю их как разновременные состояния одного и того же предмета, я тем самым *воображаю этот предмет в универ-*

*сальном сознании. Чтобы признавать одним и тем же предмет сегодня белый, а завтра зеленый, разумеется, нужно усилие воображения; но это воображение относится не к вечной идее, а к относительному явлению предметов в универсальном сознании.*

Вообще перечень отдельных элементов познания формулирован Соловьевым правильно. В познании неизбежно участвует *вера*, которая извещает нас о существовании предмета за пределами нашего индивидуально ограниченного сознания, *воображение*, потому что мы воображаем этот предмет в его объективном явлении и, наконец — *творчество*, потому что объективный образ предмета воплощается нами в субъективном материале наших ощущений. Но только в естественном познании все эти три акта не заключают в себе *ничего мистического*, ибо они относятся всецело к действительности *внебожественной\**, не составляющей части универсальной Сущности Безусловного, а только *являющейся* универсальному сознанию. Вера, о которой здесь идет речь, необходимо присуща *всякому* человеку, независимо от его убеждений и ни в каком случае не должна быть смешиваема с верой мистической или религиозной, которая по существу свободна: человек свободен верить или не верить в Бога; но от его свободы не зависит — верить или не верить в бытие внешнего мира или собственного существования. — Точно так же в порядке естественного познания лишены религиозного и мистического характера два другие его фактора — воображение и творчество.

В том же направлении должно быть исправлено и то, что Соловьев учит о метафизическом взаимодействии между познающим субъектом и всеединым в процессе познания. Ясно, что в естественном, научном познании *сущность* Безусловного нам ни в какой мере не сообщается: никакие познания по физике, химии и другим наукам не могут приблизить нас к ней ни на один шаг и не устанавливают какого-либо *реального общения* с ней. Но, с другой стороны, всякий шаг в познании истины, хотя бы *относительной*, приобщает нас к универсальному сознанию и невозможен без деятельного общения с последним. Знание наше вообще покоится на том предположении, что универсальное или истинное сознание, может постепенно раскрываться, в нашем индивидуально ограниченном, знании, что мы можем видеть существующее в свете этого сознания.

---

\* Вопрос о сущности этой внебожественной действительности выходит за пределы гносеологии и будет поставлен при разборе метафизики Соловьева.

Отсюда видно, что наше познание предполагает в Абсолютном *такую сферу сознания, которая имеет своим содержанием или предметом условное, относительное, становящееся бытие*. Но спрашивается, может ли такое сознание быть функцией Всеединого и Безусловного? Может ли Безусловная мысль, по существу сверхвременная и сверхпространственная, — входить в нашу действительность, протекающую в формах времени и пространства, быть мыслью *об этой действительности*?

При решении этого вопроса мне приходится несколько разойтись с тем из русских философов, который в других отношениях мне ближе всех по своим воззрениям. В девяностых годах прошлого столетия кн. С. Н. Трубецкой высказал мысль, что вера в действительность внешнего мира, лежащая в основе нашего познания, может быть оправдана только в предположении трансцендентального субъекта универсального сознания и универсальной чувственности. «Мир есть явление, материя есть явление. И если такое явление познается нами, как независимое от нашего индивидуального субъекта, то философия, нисколько не нарушая прав науки, может спрашивать, каким же субъектом обусловлено это универсальное явление?»\*. На вопрос, «как понять реальность явлений, реальность тел, реальность времени и пространства, как нечто независимое от нашего субъективного восприятия, нашей ничтожной чувственной организации», — кн. С. Н. Трубецкой отвечает. — «Нужно признать универсальный субъект являющегося, чувственного мира, обосновывающий деятельность всех частных чувствующих центров, нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять к грубо реалистической вере, которая признает реальность чувственных тел и чувственных форм независимо от какой бы то ни было чувственности»\*\*.

На вопрос, — кто является субъектом такой трансцендентальной чувственности, тот же философ отвечает, что ввиду ее *вселенского* характера она не может быть атрибутом существа ограниченного; с другой стороны, им не может быть и «вечный Дух или бесплотный Разум». — «Если субъектом такой чувственности не может быть ни индивидуальное ограниченное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое суще-

\* В защиту идеализма (Полн. собр. соч. Т. II. С. 300).

\*\* Там же. С. 299.

ство, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо* или мир в своей психической основе, — то, что Платон назвал *Мировую Душою*» \*.

Я не стану возражать здесь против метафизической гипотезы мировой души, о которой я предоставляю себе высказаться подробно при изложении и разборе соответствующих воззрений Соловьева. Я отнюдь не склонен оспаривать ее необходимость по другим, *метафизическим* основаниям. Но мне кажется, что она недостаточна в смысле окончательного *гносеологического* обоснования нашего познания внешнего мира. И это прежде всего потому, что допущение реальности мировой души, как бы мы ни относились к нему по существу, — само нуждается в гносеологическом обосновании. Последнее основание достоверности чего бы то ни было не может лежать в чем-либо обусловленном; оно может заключаться единственно в самом Безусловном или Абсолютном. Выше мы видели, что Безусловное необходимо предполагается всяким экзистенциальным суждением. Суждения о мировой душе не составляют исключения из этого правила: утверждать ее существование значит утверждать, что она есть всеобщим и безусловным образом, — т. е. *утверждать ее в Безусловном*. Что значит, что она «есть трансцендентальный субъект вселенской чувственности?» Верить в истину такого суждения — значит предполагать, что оно выражает собою не субъективное наше мнение, а *объективное о ней определение мысли безусловной*. Чтобы мировая душа была субъектом всего совершающегося во времени, — нужно, чтобы в безусловной мысли она полагалась как таковая. Ясно, стало быть, что *последнее* основание достоверности всего, что во времени — не в какой-либо посредствующей инстанции между множеством ограниченных существ и Безусловным, а в самом Безусловном.

Ясно, что всякое существование во времени становится достоверным лишь в том предположении, что *есть* о нем безусловная мысль и безусловное сознание; предположение это не только не противоречит понятию Абсолютного, но прямо из него вытекает как необходимый логический вывод. Как совершенное и всецелое, оно должно обладать не только полнотою всякого бытия, но и полнотою всякого сознания. Относительное, ограниченное, становящееся бытие не может противолечь

\* Там же. С. 288.

этому сознанию, как внешняя, непроницаемая для него граница. Абсолютное сознание — по существу универсально и, следовательно, *вне его* не может существовать ничего из того, что есть, стало быть, — ничего конечного, временного. Поэтому было бы безусловно ошибочно представлять себе безусловное сознание как *только* сверхвременное, то есть как *исключающее время* и всякое существование во времени. В отличие от нашего ограниченного сознания, сознание абсолютного, очевидно, — *не обусловлено временем*. Оно видит существующее в его безусловной сверхвременной идее и потенции; но из этого не следует, чтобы оно не могло видеть то, что совершается во времени. Как истинно универсальное и всеединое, Безусловное сознание держит все в себе, — и сверхвременное, и временное. Оно объемлет Безусловно Сущее во всей его полноте, неподвижности и вечности; но вместе с тем, оно обладает способностью или силою отвлекаться от сверхвременного и вне Безусловного, Божественного — видеть другое, внебожественное, совершающееся и пронизывать его насквозь.

Если бы в Безусловном не было этой способности созерцать *другое в отвлечении от самого себя*, вне имманентной сферы божественной сущности, если бы время и все временное было исключено из его созерцания, то иной действительности, кроме вечной, не было бы вовсе. Временная действительность есть и доступна познанию лишь потому и постольку, поскольку для нее есть место в универсальном сознании Абсолютного\*. Как относительное бытие, так и относительное познание должно найти во всеедином свое начало.

Читатель видит, что в учении Соловьева, все вопросы теории познания получают метафизическое освещение и в конце концов сводятся к центральному метафизическому вопросу об отношении конечного, ограниченного бытия к безусловному и всеединому. Эта важнейшая и интереснейшая часть философии нашего мыслителя составит содержание следующей главы. <...>

## VIII. УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ (КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

В последних словах обнаруживается самое слабое место всего учения Соловьева о Св. Троице. Ошибка заключается не в

---

\* Аналогичная мысль о способности Абсолютного отвлекаться от вечности и переноситься во временное, *видеть* процесс и участвовать в нем, выражается религиозной верой в Провидение.

существо его утверждений, а в мнении будто они представляют собою результат самоопределения «чистой» мысли, т. е. мысли, свободной от всего, извне данного. С одной стороны, истина триединства дана нам Божественным откровением и непогрешимым учением Церкви; но, с другой стороны, она «навязывается разуму и может быть логически выведена, как только мы допустим, что Бог *есть* в положительном и совершенном смысле этого слова» \*.

На самом деле нетрудно убедиться, что «логическая дедукция» Соловьева — весьма слаба. Его попытка вывести внутреннее содержание божественной жизни из понятия «бытия» чрезвычайно напоминает попытку Гегеля вывести из того же понятия многообразие вселенной. Априоризм у обоих философов — в одинаковой мере мнимый, кажущийся; мысль обоих незаметно для них опирается на положительные данные: диалектика Гегеля, как это было обнаружено его критиками, состоит «в тайном браке с положительными науками»; она шагу не может ступить без эмпирических данных. В совершенно такой же зависимости находится диалектика Соловьева от данных опыта и откровения. *Сама по себе*, т. е. исключительно априорным путем, она не в состоянии привести ни к какому положительному результату. Поэтому неудивительно, что она заключает в себе ряд логических скачков и натяжек.

Натяжки замечаются уже в первой стадии вышеизложенного рассуждения. Из чистого понятия «бытия» невозможно вывести ту троичность отношений, которая, по Соловьеву, составляет свойство всякого живого существа. Что живое существо не только есть, но есть *для себя* и *наслаждается* своим бытием, — об этом мы знаем *из опыта, из наблюдения* над живыми и сознающими себя существами. Из чистого понятия «бытия» эти свойства живого существа никакими рассуждениями выведены быть не могут.

Дальнейшее заключение, что Существо Абсолютное и совершенное, т. е. Существо живое по преимуществу должно обладать всею полнотою определений живого существа, также не есть дедукция из чистого понятия: в этом рассуждении переносятся в Абсолютное те свойства живого существа, о которых мы знаем из опыта: априорным тут остается только самое понятие абсолютного, т. е. безотносительного, безусловного, отрешенного и всецелого; иначе говоря, априорна в данном случае лишь форма нашей мысли; содержание же, которое мы влага-

\* La Russie et l'Église universelle. С. 212—213.

ем в понятие абсолютного — по существу эмпирическое, опытное.

Таким образом самая троичность отношений Абсолютного выводится с помощью опыта. Утверждение, что Абсолютное или Бог есть в себе, для себя и у себя, не было бы возможно без сопоставления идеи абсолютного с данными в нашем опыте существами; мы переносим в Абсолютное все то *положительное*, что мы находим в этих существах и отличаем его от них отрицательным, формальным признаком: по отношению к нему мы отрицаем их неполноту, их ограниченность, несовершенство. Когда Соловьев утверждает, что Абсолютное есть *для себя*, это значит, что Оно *сознает себя*, когда он говорит, что Абсолютное есть *у себя*, он подразумевает, что оно *наслаждается собою*. Нет надобности доказывать, что тут мы имеем предикаты *эмпирического происхождения*. Мы не могли бы приписывать Богу сознание и наслаждение, если бы то и другое не было нам известно из опыта.

Если, таким образом, посредством чистого априорного мышления нельзя вывести даже троичности отношений Абсолютного, то относительно троичности Лиц это тем более невозможно. Соответствующая часть аргументации Соловьева несостоятельна от начала до конца.

Соловьев совершенно прав в том, что три способа божественного бытия не могут быть последовательными стадиями: ибо последовательность предполагает время; можно согласиться с ним и в том, что эти три способа или акта не суть *части* божественной субстанции, ибо самое понятие абсолютного исключает возможность какого-либо деления, дробления. Соловьев впадает в довольно элементарную ошибку, когда он утверждает, что идея *части* предполагает пространство: можно говорить о минутах как о частях времени, о частях симфонии, о тонах как о частях аккорда и об отдельных мыслях — как о частях логического целого. Стало быть, часть вовсе не предполагает протяжения, пространства. Но для аргументации Соловьева в ее целом эта частная ошибка — несущественна: Абсолютное действительно не может делиться на части, хотя бы и непространственные, потому что всякое деление есть тем самым умаление, ограничение: деление допустимо только по отношению к конечному, ограниченному бытию.

Ясно, что три акта в Абсолютном не нарушают его единства, не предполагают в нем какого-либо развития или вообще изменения и, стало быть, суть акты *совечные*. Но следует ли из этого, чтобы этих трех актам соответствовали в Абсолютном три

субъекта или Лица? Соловьев утверждает, что эти три акта зараз в одном субъекте несовместимы; но это утверждение опровергается теми аналогиями Абсолютного с сотворенными существами, которые приводятся им же самим. Одно и то же сотворенное существо может быть *зараз* и в себе, как *сущее*, и *для себя*, как проявленное, и *у себя*, как наслаждающееся собою; эта тройственность отношений конечного существа не предполагает ни разделения в пространстве, ни последовательности во времени: она мыслима и вне времени. Это признается и Соловьевым, так как с его точки зрения упразднение времени, которое он провидит как неизбежный конец мирового процесса, будет для сотворенных существ не концом, а началом вечной жизни. Стало быть, конечное существо может, оставаясь *одним* субъектом, совмещать в себе одновременно или даже вне времени все три способа бытия: оно может вместе и заключать в себе возможность всех своих определений и проявлять их для себя и пребывать в них у себя, наслаждаясь ими. Почему же в Абсолютном для тех же трех актов требуются три субъекта? Наконец, допустим даже существование этих трех субъектов в Абсолютном: спрашивается, что же заставляет нас приписывать им непременно *личную* жизнь, какая логическая необходимость вынуждает нас мыслить их непременно как три Лица? Соловьев, очевидно, совершенно произвольно вводит в Абсолютное три логических термина — *субъекта* и столь же произвольно превращает эти три термина *в лица*. Этим способом достигается довольно искусная и с первого взгляда незаметная для читателя подстановка терминов библейских на место терминов логических. Тут, как и везде у Соловьева, исчезает грань между логическим мышлением и положительным открытием.

Мы имеем тут ошибку не только логическую, но и религиозную: безотчетный догматизм вышеизложенных рассуждений о Св. Троице должен вызвать отрицательное к себе отношение как с точки зрения рациональной, так и с точки зрения мистической, притом с той самой, на которой хочет стоять Соловьев. Основное требование рационального познания заключается в том, чтобы разум отдавал себе ясный отчет в своих предположениях, чтобы в наших рассуждениях не было предположений бессознательных, непроверенных логическим анализом и потому неоправданных. Автономия разума нарушается не той сознательной верой, которая представляет собою акт свободного подчинения и, следовательно, — свободного самоопределения, а верой бессознательной, безотчетной, которая извращает логи-

ку и принимает обманчивую личину истины доказанной. Противоразумным и антилогическим представляется не сознательное усвоение того или другого объективного содержания, данного в опыте или в откровении, а отождествление или смешение этого содержания с самой чистой мыслью. С точки зрения самого Соловьева такое смешение всего менее может быть оправдано. Раз он признает, что чистая мысль есть мысль по самой природе своей только формальная, т. е. не заключающая в себе никакого содержания, то попытка вывести а priori из той же чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения тем самым изобличается как невозможная.

С той самой религиозной точки зрения, которую признает для себя обязательной Соловьев, этот рационалистический догматизм должен быть отвергнут как умаляющий значение веры и положительного откровения. Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены а priori и познаны *естественными* силами чистого разума, то, спрашивается, что же остается на долю веры? Откровение тем самым или теряет всякое оправдание или становится ценностью относительною. Оно или вовсе не нужно или же нужно в качестве вспомогательного *средства для разума еще неокрепшего, не достигшего зрелости*. Разум, пришедший в полноту возраста, может обойтись без его помощи. Откровение *доказанное* тем самым перестает быть откровением\*. Если истины веры навязываются нам силою *логической необходимости*, то для усвоения их нет надобности в интимном и личном отношении человека к Богу: не нужно того акта *доверия*, той всецелой отдачи себя Богу, которая составляет самую сущность акта веры: достаточно уметь правильно мыслить и безукоризненно выводить из понятия абсолютного все его логические последствия.

Где есть логическая необходимость, там уже не может быть той обоюдной свободы в отношениях между Богом и человеком, которая составляет самую сущность отношения религиозного. Верить или не верить в геометрические истины — не зависит от нашей свободы: точно так же и вера в Св. Троицу не

---

\* Доказательства троичности Божества у Соловьева, идут в разрез с категорическим заявлением собственных его «Чтений о Богочеловечестве» (С. 29—30): «Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана, чисто логически».

могла бы быть свободной для человека, если бы он был логически вынужден признавать эту истину. Совершенно также эта, логическая необходимость исключает и божественную свободу в откровении. Бог не свободен открыть или не открыть человеку свою Сущность, тайну своего бытия, если человек *необходимо* должен быть приведен к познанию этой тайны силой естественного познания. Мало того, с этой точки зрения не может быть ничего тайного или сверхъестественного для разума: нет ничего такого, что бы не разрешалось в его категории. Но тем самым у веры отнимается ее безотносительная ценность. Она перестает быть отношением, единственным в своем роде, *незаменимым*: ибо она может быть вполне заменена познанием. А, главное, она перестает быть *личным* отношением человека к Богу: ибо отношение логическое по самой природе своей безлично: в нем человек обладает знанием божественного не потому, что Бог *хочет* открыть ему свои тайны, сделать его своим поверенным или *другом*, а потому, что для его познавательных способностей *нет тайн*.

Тайна, открываемая Божеством свободно, добровольно, есть именно то, что составляет оправдание веры. Подлинно религиозная точка зрения не допускает возможности проникнуть умом в эту тайну помимо Божественной воли. Этим, разумеется, не исключается возможность веры разумной, сознательной: раз содержание божественной жизни в каком-либо отношении мне открыто, — от моего разума требуется свободное соучастие в процессе откровения: я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно. Но откровение именно тем и отличается от познания, что познание есть *одностороннее* самоопределение познающего, тогда как откровение есть *акт двусторонний*: оно предполагает деятельное взаимоотношение Абсолютного, которое открывается, и конечного, ограниченного существа, которому оно открывается. Отношение откровения к познанию с этой точки зрения представляется вполне понятным: откровение не исключает познания, но вместе с тем и не укладывается в него без остатка. Оно навсегда должно остаться для нас *данным* и вместе с тем, поскольку оно выражает собою еще невыполненную задачу познания, — *заданным*; но именно потому оно не может быть заменено познанием априорным: ибо мысль априорная есть мысль отрешенная от всего данного.

Здесь нам открывается один из тех недостатков разбираемого учения, которые всего больше препятствуют его влиянию и распространению. Недостаточность успеха Соловьева в борьбе с

рационалистическими учениями обуславливается прежде всего тем, что сам он далеко не вполне отрешился от рационализма: в его собственных воззрениях сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе.

Вышеприведенные рассуждения о Св. Троице, отвлекаясь от данных откровения, по-видимому, имеют целью убедить людей, чуждых христианству; на самом деле они могут влиять и в действительности влияют в противоположном смысле: вере вредит всякая фальшь, в том числе и фальшивая нота в аргументации, хотя бы она и не была плодом сознательной, намеренной фальсификации. В данном же случае фальшь заключается в самой попытке рационализировать веру, сделать ее тайны общепонятными, естественными. Подобное предприятие — на руку тому поверхностному рационализму, который отрицает тайну, сводит на нет все сверхъестественное, мистическое; попытки Соловьева доказать догмат Св. Троицы могут только дать пищу ошибочному убеждению, что его легко опровергнуть.

Чтобы оправдать веру перед судом мыслящего сознания, надо прежде всего признать ее тайны недоказуемыми: только этим способом мы сделаем опровержения бессильными. Только этим путем возможно оправдание откровения: ибо откровение имеет смысл и ценность лишь при том условии, если есть область истин, которые не могут быть познаны естественным путем и раскрываются только в общении интимного дружества между Богом и человеком, — в богочеловеческом единении. Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева: но этим только лишний раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках — освободить это учение от наносной и в сущности чуждой ему рационалистической примеси.

У Соловьева, несомненно, есть начатки правильного учения об откровении. Он признает, что *содержание* божественного начала так же, как и содержание внешней природы, дается нам опытом. «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем». При вере в Бога эти «внутренние данные религиозного опыта, познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является таким образом, как действительный предмет нашего сознания»\*. Здесь мы имеем мысли совершенно правильные; но,

\* Чтения о Богочеловечестве. С. 31—32.

если мы не можем получить знания о Боге помимо религиозного опыта и откровения субъективного и объективного, то попытка вывести это знание из понятия бытия, очевидно, несостоятельна. Чтобы освободиться от рационализма диалектики Соловьева, достаточно продумать до конца те мысли, которые в его мирозерцании занимают центральное место, — в особенности же его учение о Богочеловечестве. Оно и составит содержание следующей главы. <...>

## VI. ИНТУИЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ В УЧЕНИИ О «СОФИИ»

Для правильной оценки изложенного здесь учения необходимо различать в нем содержание и форму; мы имеем здесь, с одной стороны, *религиозно-мистический опыт*, частью коллективный, частью индивидуальный, а с другой стороны — *рефлексию* на этот опыт, попытку облечь его в рациональную, логическую форму. Задача имманентной критики заключается прежде, всего в том, чтобы выяснить, — в какой мере здесь форма выражает свое содержание.

Я уже имел случай говорить, что в своем учении о «Софии» Соловьев продолжает весьма древнюю традицию христианской мистики как восточной, так и западной. По Соловьеву, наши предки приняли эту идею не от греков, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ<sup>1</sup>, разумелась или как общий отвлеченный атрибут Божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия — Логоса\* . У греческих отцов Церкви, напр<имер>, у Оригена, мы действительно не видим ясно выраженного различия между «Софией» и «Логосом»; но, с другой стороны, у них мы уже, несомненно, находим, хотя и в несовершенной, наивной форме, то сочетание библейского понятия «Премудрости» с Платоновым учением о «мире идей» первообразов, которое впоследствии перешло к Соловьеву\*\*. А из латинских отцов у Августина то же платоническое понимание «Премудрости Божией», также отождествленной с Логосом, выражается в значительно усовершенствованном виде\*\*\*. Наконец, у немецких мистиков «София» совершенно ясно

\* Идея человечества у А. Конта. С. 240.

\*\* Ср.: *Болотов В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 220—221.

\*\*\* Ср. мое соч.: Мирозерцание бл. Августина. М., 1892. С. 64—66.

определяется как «вечная женственность Божия». Величайший из них — Бёме — называет ее «девою божественной Премудрости» (Jungfrau der Weisheit Gottes), «идеей», «великой тайной бытия Божия» и Божиим разумом. Она — «наглядность Божия» (göttliche Beschaulichkeit), в которой открывается единство всего. Она, — истинный хаос Божий, в котором все заключается, «божественное воображение, в котором от века видимы идеи ангелов и душ во образе Божиим, не в качестве тварей, а в отображении, подобно тому как человек видит себя в зеркале» \*. Наконец, у Баадера, который возрождает мирозерцание Бёме в XIX веке, «София» определяется как «идея» как мир первообразов, как истинное и вечное человечество \*\*. Без сомнения, Соловьев имел основание сказать, что учение немецких мистиков выражает собой тот же религиозный опыт, который содержится и в его представлении о «Софии» \*\*\*.

Глубочайшие корни соловьевского представления о «Софии» заключаются, впрочем, не в каком-либо предшествующем «учении», а в той коллективной религиозной жизни, которая в Церкви как Западной, так и Восточной преемственно передается от поколения к поколению. Соловьев недаром отмечает свою близость с древнерусским благочестием. Его учение о «Софии Премудрости Божией», — в едином «образе Божиим» объединяющей образы всего сотворенного, живо переносит нас в религиозное настроение древних православных храмов. Характерная черта последних заключается в необыкновенно ярком изображении *человечности* божественного. В них молящийся входит в соприкосновение не с мертвым, пустым и абстрактным Абсолютным. Этот Божественный мир преисполнен бесчисленных сил и возможностей; он густо населен образами. Со всех сторон он смотрит на человека мириадами *человеческих* очей. И среди этого Богочеловеческого мира София — Премудрость — не может не занимать центрального места. Совершенно естественно она определяет самую сущность истинного религиозного настроения. Ибо для религиозного чувства не может быть ничего важнее и ценнее веры в *человечность* Божественной Премудрости.

\* J. Böhme's sämmtl. Werke, Vom dreifachen Leben des Menschen. Bd. IV. S. 71—72; Tafeln von drei Principien göttlicher Offenbarung. Schlüssel, 7. Bd. VI. S. 665.

\*\* См., например: Т. III. С. 395—396, 421; Т. IV. С. 177, 200, 352, 354.

\*\*\* Письма. Т. II. С. 200.

Вечная Мудрость Божия, нашедшая себе окончательное, безусловное выражение в человеке и в человеческом образе сидящая на престоле, царящая над горним и земным, — такова основная идея религиозной архитектуры и живописи, вдохновившей Соловьева; идея эта коренится в самом существе религиозного отношения. Ибо для последнего недостаточно одной веры в Бога: нужна надежда, нужно твердое упование, что в Боге есть для человека не только обитель, но и царственный венец.

Соловьев не только *размышлял* об этом царственном образе: он его переживал и *видел*; и в его видениях было неизмеримо больше, чем в его рефлексии. Вот почему в нем *поэт* «Софии» на каждом шагу опровергает мыслителя. Последний мыслит отношение вечной Премудрости Божией к нашей становящейся действительности как отношение *сущности и явления*. Но для глубоко мистических созерцаний поэта эта рассудочная схема оказывается прокрустовым ложем: она решительно не вмещает того богатства содержания, о котором говорят художественные образы соловьевских стихотворений. Если «София» есть в самом деле *сущность здешнего*, то почему же поэт видит ее «с цветком нездешних стран» в руке? Если мир — действительно ее явление, — он должен носить на себе печать подлинного, достоверного и истинного; и однако, поэт считает его обманом и ложью.

*Не веруя обманчивому миру,  
Под грубою корою вещества  
Я осязал нетленную порфиру  
И узнавал сиянье божества.*

Явление должно быть откровением, раскрытием своей сущности; тут мы видим как раз обратное отношение: сияние божества *закрывается* явлениями нашей действительности: не очевидно ли, что эта действительность, заслоняющая Божественное, в самом существе своем есть другое по отношению к Нему? Если бы здешнее было откровением Божественной Премудрости, последняя была бы тем самым осязаема, доступна нашим телесным очам: ибо сущность *видима* в своем явлении. И однако все, что есть в Соловьеве мистического и художественного чувства, восстает против такого грубо материалистического понимания «Софии». Правда, он, по слову апостола, возвышается до ее созерцания «через рассматриванье творений»; но тут как раз и обнаруживается непригодность нашей эмпирической чувственности для этой цели. «Духовная телесность» вечной божественности

ственной действительности всем существом своим отлична от здешней, эмпирической телесности: она, открывается иной чувственности, чем наша, *второму зрению*, тому, которое видит за пределами здешнего, «*под грубою корою вещества*».

И оттого-то *подлинное* видение «Софии» здесь на земле так редко. Соловьева оно посещало всего только три раза в течение всей его жизни:

Не трижды ль ты далась живому взгляду  
Не мысленным движением, о нет! —  
В предвестие, иль в помощь, иль в награду  
На зов души твой образ был ответ.

Но и этих трех видений оказалось достаточным, чтобы наполнить содержанием все существование нашего мыслителя.

В противоположность лживым явлениям «обманчивого мира», которые обладают характером длящимся и непрерывно заполняют все наше поле зрения, действительные явления «Софии» продолжаются всего один лишь краткий миг: эта черта отмечается во всех трех встречах. В первый раз:

Кивнула мне и скрылася в туман.

Во второй раз:

И то мгновенье долгим счастьем стало.

И, наконец, — в третий:

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

Каждый раз это мимолетное явление изобличает во лжи всю нашу жизнь и упраздняет земной эрос.

И детская любовь чужой мне стала;  
Душа моя — к житейскому слепа.

Также и при второй встрече:

К земным делам опять душа слепа,  
И если речь «серьезный» слух встречала,  
Она была невнятна и глупа.

И, наконец, последнее, третье виденье окончательно овладевает душой, разоблачая перед нею совершенное ничтожество всей обыденной линии жизни.

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

С житейской точки зрения, наоборот, вся эта потусторонняя мудрость есть безумие («со стороны все было очень глупо»), и генерал Фаддеев в праве изречь ей свой уничтожающий приговор. Со всех сторон и со всякой точки зрения оказывается, что мир *не вмещает в себе Мудрости*. Не ясно ли, что по отношению к ней он — *иное метафизическое начало!* Совершенно очевидно, что «София», как ее видит и чувствует Соловьев, не может быть источником мирской суеты и хаоса. В ее сверхвременном созерцании все едино и все недвижно. —

Что есть, что было, что грядет вовеки  
 Все обнял тут один недвижный взор...  
 Сияют предо мной моря и реки,  
 И дальний лес и выси снежных гор.  
 Все видел я, и все одно лишь было, —  
 Один лишь образ женской красоты...  
 Безмерное в его размер входило  
 Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Если в здешней действительности, наоборот, все разрозненно, все раздроблено и все взаимно враждует, то неужели этот внутренний разлад мирской жизни должен быть понимаем как *внутреннее распадение самой Софии?* Возможно, что в *рефлексии* Соловьева найдутся кое-какие точки опоры и для этого рассудочного толкования; но оно во всяком случае идет в разрез с глубочайшими внутренними переживаниями Соловьева-поэта и мистика. Для последнего — «София» — не сущность *нашей* природы, а вечная *божественная* природа, в которую должен пресуществоваться наш мир и это — тем более, что «София» видений Соловьева есть прежде всего *вечная женственность Божия*, та «Богоматерия», которая служит Божеству совершенным, *адекватным* воплощением. Это — не наша *двойственная* природа, одинаково способная родить и доброе, и худое, и прекрасное, и безобразное, а от века осуществленное всеединство, — в котором до начала времен зло и безобразие побеждены в самой своей возможности. По отношению к нашей действительности это — конец, а не начало.

Философские формулы учения Соловьева о «Софии» далеко не во всех отношениях стоят на высоте его мистических созерцаний. В них приходится отметить противоречивое сочетание

глубочайших религиозных истин с заблуждениями пантеистической гностики. С одной стороны, он безусловно прав, поскольку он утверждает «Софию» как идею — смысл всего существующего, как первообраз всего сотворенного, в частности же — как первообраз человека и человечества. Или в самом деле у человечества и у каждого человека есть *своя особая идея* в вечной божественной Премудрости Божией, или суетно все наше существование, тщетна самая наша вера в жизнь. Но, если «София» для нас есть *первообраз, идеал*, который мы можем осуществить или не осуществить, то по тому самому она не может быть нашей сущностью. Ошибка Соловьева заключается именно в том, что он отождествляет *вечную идею* человека и человечества с *сущностью* того и другого.

По Соловьеву, вечная идея человека и сам человек в существе своем — одно и то же. С этой точки зрения, если сверхвременна идея, то вечно существует и самый человек: каждый из нас от века есть в «Софии» до своего рождения во времени. Если так, то все, что мы совершаем и переживаем во времени, — есть воспроизведение того, что было и есть в Боге.

Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь полнейшее слияние временного с вечным. В результате временная становящаяся вселенная, а, следовательно, и весь наш здешний человеческий мир утрачивает свою самостоятельность по отношению к Божеству. Тем самым он в одно и то же время и возвеличивается, и умаляется, сводится на нет.

Если человек уже *здесь и теперь* есть явление вечной идеи, то какого ему еще желать совершенства: он уже теперь — часть божественного мира, необходимая и незаменимая, и должен оставаться носителем Божества, что бы он ни делал. Если бы Соловьев довел этот ряд мыслей до конца, он должен был бы или отрицать самую возможность греха, падения, или же признать самый грех явлением Божественной сущности. Раз в явлении не может быть ничего, чего бы не было в сущности, все наши грехи и пороки суть грехи самой божественной идеи, пороки вечной Премудрости.

С другой стороны, эта точка зрения, доведенная до конца, превращает все временное в призрак или в бессмыслицу. Мои действия во времени, как и все вообще временное, не в состоянии прибавить ничего существенного к тому, что дано в вечности. Если так, то зачем же нужна наша жизнь во времени? Если мировая эволюция ничего не создает, не производит никаких *новых* ценностей, а только воспроизводит во времени то, что было и есть в вечности, то ни о каком *действительном* усоч-

вершенствовании говорить не приходится: в таком случае прогресс, как и все временное, превращается в пустую видимость.

В чем заключается для нас смысл временного нашего существования? В осуществлении свободы? В том, чтобы человек стал свободным сотрудником Божества, свободным участником Божественного дела? Таков действительно ответ Соловьева. Но тут есть внутреннее противоречие. Свобода человека во времени совершенно не вяжется с теми представлениями о вечной действительности и в частности — о вечном человеке, которое мы находим у Соловьева. Свобода есть или способность к творчеству, или она — ничто; она невозможна, если здесь во времени человек есть *только* явление вечной Божественной идеи — сущности. Свобода человека возможна лишь при том условии, если самая идея-первообраз, положенная в основу его существования, есть для нее не сущность, а идеал.

Только в этом предположении свободы временный, становящийся мир имеет смысл. Смысл временной действительности заключается, очевидно, не в простом *повторении* вечной божественной идеи, а в том, чтобы *воспроизвести ее в свободе*. Задача человека — в том, чтобы он стал *для себя и от себя* тем, что он есть от века в Божественном плане. Это признается и Соловьевым, но к сожалению, он упустил из вида, что для этого человек должен быть свободен не только в Боге, но и *от Бога*.

Если человеческая свобода есть нечто новое, *зачавшееся во времени*, чего не было в вечности, то новым является и сам человек как существо, как свободный источник своих действий. Соответственно с этим должно быть отвергнуто учение Соловьева о предвечном существовании человека. Если до своего рождения во времени человек не существовал *в свободе*, то он не существовал вовсе. Ибо свобода есть существенное определение человека. Мой вечный первообраз не есть мое «я». Идея человека, — пока она есть только часть Божественной сущности, объективация вечной Божественной Премудрости, всецело определяемая Божеством и лишенная возможности самостоятельного самоопределения, еще не есть сам человек. Моя «самость» есть прежде всего возможность самостоятельного самоопределения; но по тому самому она необходимо есть нечто отдельное по отношению к вечному Божественному космосу. Сущность Божества ни в каком случае не есть сущность человека ни в целом, ни в части. Только при этом условии отношение Бога и человека может быть мыслимо как *взаимно свободное*. С одной стороны, человек *в своей сущности* свободен от Божественного совершенства; но, с другой стороны, и потому самому Бог сво-

боден от наших грехов и немощей. Наконец, только при этом условии соединение человека с Богом есть действительное освобождение от этих грехов и немощей и в этом смысле — нечто в самом деле новое.

Временная действительность может быть оправдана только при том условии, если она имеет смысл не только *для нас*, но смысл *безусловный*, следовательно, — для самого Бога. Есть известное изречение, что «время есть приостановка вечности». Но спрашивается, какой может быть смысл в этой приостановке, если во времени не создается никакой новой ценности, если во времени не творит Бог? Очевидно, время нужно для нового, еще не бывшего в вечности *дела* Божества. Но если такое дело есть и если человек призван в нем участвовать, то отношение его к вечной Божественной Премудрости ни в каком случае не может быть отношением явления к сущности. Отношение человека к Мудрости может и должно быть *философией*, т. е. любовью к мудрости; но это возможно именно потому, что для человека Мудрость есть *другое*. Для человека она есть *должное* именно потому, что она не есть его *сущее*. Она включает в себе вечную идею человека; но она ни в каком случае не есть ни вечный человек, ни вечное человечество.

В основе аргументации Соловьева лежит дилемма: или человек есть явление Софии, или его бытие только феноменально: он — или теофания, или пустой призрак. Нетрудно убедиться, что эта дилемма покоится на пантеистическом предположении. — Только Бог есть сущее: поэтому все, что существует действительно, реально, так или иначе есть явление Божества. В таком понимании отношения Бога к миру ясно сказываются следы учения Спинозы об отношении единой и вечной субстанции к ее модусам: недаром Соловьев признает, что его мировоззрение в молодые его годы складывалось под влиянием спинозизма\*.

Ошибка Соловьева — в том, что он видит в человеке порождение вечной Божественной природы естественное и *необходимое*. По его воззрению, *Бог не может существовать без человека*\*\*.

Если так, то основой отношений Бога к человеку должен быть признан фатум, а не свобода; но тем самым Бог становится виновником всего зла нашей действительности. Вывод этот становится неизбежным, как только мы вместе с

\* Понятие о Боге. Т. VIII. С. 26.

\*\* Чтения о Богочеловечестве. С. 118.

Соловьевым признаем человека частью вечной божественной действительности.

На самом деле, однако, последнее предположение для нас вовсе не необходимо: отрицать вечность человека, допускать возникновение его во времени, вовсе не значит признавать, что бытие его *только феноменально* и должно исчезнуть во времени. Чтобы убедиться в этом, необходимо принять ту единственную точку зрения, которая согласуется с идеей Бога как Безусловного: тем самым мы освободимся от последних остатков пантеистического воззрения.

Как Абсолютное Бог безусловно свободен от всякого становящегося, несовершенного бытия, — свободен *от* мира и *над* миром. Ставши на эту точку зрения, мы должны будем признать, что основа отношений Бога к человеку, как и ко всему сотворенному, не есть необходимость. Человек, как и все конечное, не есть ни эманация, ни проявление божественной природы. Он — *дитя божественной свободы*.

Но если так, то очевидно, что бытие человека — не только феноменально. *Божественная свобода*, вот умопостигаемый, сверхвременный источник как нашего человеческого, так и всякого другого становящегося, несовершенного существования, — источник всей внебожественной действительности. То, что зачато в этой свободе, — следовательно, вне божественной сущности, не должно быть на этом основании рассматриваемо, как только временное, призрачное явление, предназначенное к исчезновению. Ибо это значило бы признавать, что Бог в *своей свободе* не может создать ничего безусловно ценного, ничего пребывающего.

Допустить безусловную свободу Божества (а противоположное допущение не мирится с понятием Абсолютного), значит признать, что вне божественной природы и *действительности* Божественное сознание и Божественная мысль таит в себе бесконечный мир возможностей. Это значит, что творческим актом возможность может быть превращена в действительность, что Бог может назвать не сущее, как сущее, дать место раньше не бывшему. Иначе говоря, свобода Божества, таит в себе возможность нового бытия, следовательно, возможность *возникновения во времени*. Рождение такого нового бытия не противоречит понятию Бога как Абсолютного. Ибо, во-первых, это бытие полагается Богом *в Его свободе* и, следовательно, не ограничивает этой свободы. Во-вторых, оно полагается *вне Божественной природы*, утверждается как внебожественная действительность: поэтому оно не нарушает совершенства последней;

движение, изменение, совершенствование, равно как и несовершенство, и зло остаются определениями *внебожественного* мира. В своей собственной действительности Бог остается от них свободным.

Такое отношение Бога к человеку и миру вопреки Соловьеву не есть произвол: ибо Божественная свобода не есть бессмыслица. Все ее действия *определяются* Богом как абсолютным смыслом и разумом всего. Под произволом принято разуметь свободу, не связанную какой-либо нормой. С этой точки зрения ясно, что божественная свобода не есть произвол: ибо ее творчество определяется прежде всего *образом* Божиим, который служит нормой для создаваемого; для всего необозримого мира внебожественных возможностей, которые составляют сферу действия божественной свободы, есть первообразы в вечной божественной действительности. «Создание из ничего» есть не что иное, как изображение этих первообразов *в другом*, в бытии, которое полагается Божеством в Его свободе. С этой точки зрения можно говорить не о вечности человека, а только о вечности его идеи. Вечное в человеке — не его сущность, *а его индивидуальная норма — идея*, не сущее в нем, а сущее в Боге, для него же — до совершения времен должное, точнее говоря — тот образ Божий, который должен в нем изобразиться. Но и этого достаточно, чтобы признать в человеке существо не призрачное, не феноменальное только. Ибо в Божественной свободе, — в творческом акте последней, — человек идеально связан с этим сверхвременным первообразом.

Связь эта — обоюдосвободная. Если сам человек во времени не есть необходимое проявление божественной идеи то, стало быть, последняя от него свободна; но по этому самому и человек свободен от своей идеи, т. е. он может и не осуществить ее в своей деятельности. Но в последнем случае он не достигнет единой истинной и подлинной божественной действительности, а расплывется в бесконечном мире *пустых* внебожественных возможностей.

Сущее в человеке — *ничто* вне божественной действительности: только поставленное в определенное отношение к божественной идее оно превращается в нечто. Только в Боге человек окончательно найдет свое «я» — свою безусловно совершенную индивидуальность. Но эта безусловно совершенная индивидуальность человека не есть нечто, ему от века данное, — а только *заданное*, не источник его деятельности, а только цель, положенная его жизненному стремлению.

В Боге София — от века реальная Сущность; но для здешнего человечества она есть *норма*: пока человек не достиг своей нормы, между ним и ею нельзя проводить знака равенства. Если же говорить о равенстве ожидаемом, о том равенстве, которое должно наступить *в конце* мирового процесса, как его завершения, то и тут следует присоединить существенную оговорку. София есть первообраз не только для земного человечества, но и для всех овец Божиих, хотя бы и не этого, земного двора. Образом Божиим является всякое существо, которое в своем сознании и в своей жизни способно стать проводником всеединства в мир. И, где бы ни жили носители этого образа, всюду они должны составить единое стадо единого Пастыря. <...>

## V. ХРИСТИАНСКОЕ И ШЕЛЛИНГИАНСКОЕ В КОСМОГОНИИ СОЛОВЬЕВА

В изложенной только что космогонии Соловьева, чрезвычайно типично проявляются как положительные качества, так и недостатки его гения: поэтому оценка ее представляет собою особенно интересную, но вместе с тем и чрезвычайно сложную задачу.

В этой попытке объяснить творческую эволюцию мироздания деятельностью особого, отличного от Бога начала — мировой души — есть глубокая истина, религиозная и философская, которая представляет собою необходимый элемент в особенности в христианском мирозерцании. — Если Бог как Абсолютное действительно свободен от зла и несовершенства, то объяснить несовершенство и зло здешней действительности возможно только в предположении второго, — становящегося абсолютно-го. Признать самостоятельность (хотя бы и относительную) этого объединяющего начала — этой энтелехии мирового развития — и значит утверждать существование мировой души.

Также необходимо и допущение всеобщего, универсального грехопадения, которое в таком случае действительно является грехопадением мировой души. Как будет мною сейчас показано, в учении Соловьева об этом предмете есть много фантастического и произвольного. Одно должно быть признано бесспорным с философской и в особенности с религиозной точек зрения.

Абсолютное, Божественное как таковое, очевидно, не может быть началом разлада, дезорганизации, хаоса, словом — зла. От него не могут исходить центробежные течения, мятежные

силы, направленные к разрушению единства космоса или к фальсификации, подмене в нем всеединства Божественного. В Боге — все лад, гармония, органическое единство и полнота жизни. Он не может быть источником всеобщего разлада — греха и смерти. Если так, то эти формы существования хаотического могут быть только результатами свободного самоопределения внебожественного начала. И так как грех и смерть в здешней действительности не суть только, частные явления, ограниченные пределами места и времени, так как они составляют всеобщее определение всей вообще жизни во времени, то ясно, что целый мир грешен перед Богом и весь во зле лежит.

Всеобщий разлад может быть только результатом всеобщего грехопадения: только проникший в самую мировую душу грех мог свергнуть весь мир во тьму мятежного существования. Но так как грех не может быть ни прямым, ни косвенным последствием творческого акта Абсолютного, то остается допустить, что он коренится в самой мировой душе, притом не в ее природе, а в свободном внутреннем ее самоопределении.

В учении о мировой душе и о ее грехопадении мы имеем не только умозрительную истину: в нем выразилось необходимое предположение религиозного сознания, то, что *ощущается* человеком во всех сколько-нибудь глубоких его религиозных переживаниях. Отвращение к смерти, ощущение ее власти над нашим миром, и желание бессмертия, живое возмущение против царящей кругом неправды и жажда правды — вот основы истинного религиозного настроения. Недаром Соловьев говорит, что эти два близкие между собою желания — правды и бессмертия — как бы два крыла, которые приподнимают душу человеческую над остальной природой: без них не взлететь человеку в горнюю сферу безусловного. Но с другой стороны, всякий взмах этих крыльев необходимо предполагает *два мира*, друг другу чуждых и враждебных — и тот, *куда*, и тот, *откуда* мы летим. Во всяком нашем религиозном и в особенности молитвенном подъеме есть переживание как того, так и другого. Наполниться безусловным для человеческой души — значит вместе с тем мучительно *ощущать его отчуждение* от лежащего во зле мира.

Говоря словами Соловьева, «два непримиримые врага нашей высшей природы *грех и смерть* — в тесном и неразрывном союзе между собою держат нас в своей власти. Двум великим желаниям — бессмертия и правды противостоят два великие факта: неизбежное владычество смерти над всякою плотью и несокрушимое господство греха над всякою душою. Мы только

хотим подняться над остальной природой, — смерть сравнивает нас со всею земною тварью, а грех делает нас хуже ее» \*.

Чувствовать это препятствие, которое здесь на земле задерживает всякий полет ввысь, — значит ощущать *падение* нашей земной сферы, ту *катастрофу*, которая некогда порвала связь между двумя мирами, а, главное, служит постоянным источником их разделения. Тут ученье Соловьева дает философскую формулу тому, что составляет скорбь и муку всякой верующей души. Но как бы ни глубока была эта формула, она далека от совершенства. В признании взаимной *свободы* двух миров Соловьев остался на полдороге.

Глубочайшая истина его мировоззрения и тут затемняется отменной выше шеллингианской пантеистической примесью, которая отягощает его мысль. С одной стороны, он пытается изобразить грех и смерть как факты внебожественной действительности; с другой стороны, в его изложении грехопадение мировой души представляется в виде *внутренней катастрофы*, совершившейся в самом безусловном, божественном мире.

В этом отношении сходятся оба варианта соловьевской космогонии. В «Чтениях о Богочеловечестве», как мы видели, местами проводится знак равенства между душою мира и «Софией». Если так, то понятно, грехопадение мировой души должно рассматриваться как грехопадение самой божественной Премудрости. Чтобы избежать этого во всяком случае неудобного вывода, Соловьев был вынужден ввести поправку в свое учение. Этим, очевидно, и объясняется, почему в «La Russie»<sup>2</sup> он противопоставляет мировую душу «Софии» как несовершенное отображение последней.

Но и этого оказывается недостаточным, чтобы выйти из безвыходного затруднения: несмотря на эту попытку отличить мировую душу от «Софии», она все-таки оказывается частью вечной божественной природы. По словам Соловьева, она вечно пребывает в первоначальном единстве Бога-Отца как чистая потенция или простая возможность \*\*. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эта «чистая потенция» в Боге есть от начала веков *реальная сила*: она не проявляется в действии только потому, что она сдержана другой, более могущественной силой. Бог-Отец от века подавляет ее своим всемогуществом. Хаос не проявляется не потому, чтобы он не обладал ре-

\* Духовные основы жизни. С. 274—275.

\*\* La Russie... P. 238.

альностью, а единственно потому, что Бог могущественнее его. Но стоит божественному всемогуществу *воздержаться* от противодействия хаосу, — и он тотчас начинает действовать. Душа мира создается Богом-Отцом *простым воздержанием от действия*; в этом — ясное доказательство того, что положительная мощь или сила этой души есть нечто от века существующее. Она от века существовала в божественной природе или субстанции как одна из ее сил. Акт творения — не что иное, как ее выделение из этого субстанциального единства.

Иными словами, *в своей субстанции* мировая душа составляет один из элементов вечной божественной жизни, ибо вне Бога ничто не существует *в себе* реально или положительно. Если мы доведем до конца эту мысль Соловьева, то окажется, что грехопадение мировой души вносит разлад в самую божественную жизнь. Если хоть одна из вечных божественных сил откололась от единства целого, то это значит, что весь божественный мир перестал быть всеединством и распался на части.

Все попытки Соловьева — избежать этого вывода — не приводят ни к чему: в результате получается совершенно неудовлетворительная теодицея. Вопреки намерениям автора у читателя остается впечатление, что Бог является виновником зла, притом в двояком смысле: ибо оно коренится, во-первых, в Его природе или субстанции и, во-вторых — в Его свободе. Говоря словами Соловьева, «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования» \*.

Трудность усугубляется тем, что тут же хаос определяется как «мятежное существование» (*existence rebelle*). Мы знаем, что мятеж, восстание против всеединства с точки зрения Соловьева есть основное выражение зла. Если добро есть единство всех существ в Боге, их согласие или лад, то, наоборот, «сущность мирового зла состоит в отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместимости». Для Соловьева этот «разлад и раздор» — то же, что «хаос», лежащий в основе мировой жизни \*\*. Спрашивается, как же может хаос при этих условиях быть для Бога предметом желания и любви? По Соловьеву, любовь эта оправдывается тем, что «Бог сумеет привести к единству мятежное существование» \*\*\*; но этим, очевидно, можно оправдать *любовь к единству*, а не к хаосу, который есть его отрицание. Ожидаемое в будущем

\* Ibid. P. 231.

\*\* Духовные основы жизни. Т. III. С. 321.

\*\*\* La Russie et l'Église... P. 231.

окончательное торжество единства само по себе едва ли может служить достаточным основанием, чтобы оправдать, а тем более *любить* его временное нарушение.

Мы имеем тут, по-видимому, совершенно безысходное противоречие, которое усугубляется тем, что у Соловьева хаос есть необходимое определение тварного бытия: без него невозможно самое существование мира отдельно от Бога: раз внебожественная действительность есть мир божественный, «*переставленный и опрокинутый*», все отличие первой от последнего заключается в *хаотическом* смещении элементов бытия. Поэтому неудивительно, что у Соловьева самое сотворение мира непосредственно отождествляется с освобождением хаоса\*. «Ложная точка зрения» мировой души лежит в самой основе этого мира\*\*. В итоге у Соловьева первоначальный акт сотворения мира и первоначальное грехопадение мировой души составляют один и тот же момент космогонического процесса: освобождая хаос, Бог тем самым пробуждает в мировой душе то анархическое стремление к внебожественному, отдельному существованию, которым полагается начало миру.

Грехопадение, таким образом, становится у Соловьева необходимым звеном творческого процесса. Если бы в мировой душе не было «слепого желания хаотического существования», для нее не было бы возможно и противоположное желание — стремление к всеединству божественной жизни. А это последнее и есть то, что привлекает к душе творческую деятельность Слова Божия\*\*\*. Довести до конца эту мысль значило бы сказать, что для мировой души путь к свободному единению с Словом Божиим лежит *через грех*. Чтобы свободно прийти к всеединству, душа должна испытать сначала внебожественное существование, которое, по Соловьеву, совпадает с существованием анархическим, мятежным. Тот вывод, который отсюда, вытекает, для Соловьева, очевидно, неприемлем; тем не менее он составляет *необходимое* последствие его посылок; если мировая душа вообще не имеет своей отдельной от Бога основы бытия, если от начала веков сущностью ее является Божественный мир или хотя бы один из элементов последнего, то выделение души из «субстанциального единства» Божества для нее может быть *только падением*. С другой стороны, если

\* Ibid. P. 231. «Бог освобождает хаос», не подавляет его своим всемогуществом: «тем самым Он выводит мир из небытия».

\*\* Ibid. P. 235.

\*\*\* Ibid. P. 236.

часть божественного мира погрузилась в хаотическое существование, если частные идеи, входящие в состав вечной божественной Премудрости вступили между собою в спор, — это не может не быть нарушением внутренней целостности самой Софии, а, следовательно, и самого Божества.

Неудовлетворительность теодицеи Соловьева обуславливается всецело и исключительно пантеистическими элементами его мирозерцания. У Шеллинга мы найдем корень всех противоречий его космогонии. Совершенно так же, как впоследствии Соловьев, Шеллинг видит в творении результат борьбы и взаимодействия двух начал, причем и то и другое представляют собою определения, стороны одной и той же Божественной Сущности. Это — с одной стороны, Божественная Воля, которая хочет во всем осуществить единое, универсальное, а с другой стороны — вечная основа *другого* в Боге, которая стремится все сделать частным и тварным\*. Так же точно, как и его русский продолжатель, Шеллинг определяет зло как хаотическое самоутверждение (себялюбие) частного бытия, как стремление его к хаосу\*\*, но вместе с тем объясняет творение *позволением хаоса* со стороны Бога; ибо темное влечение к частному, тварному бытию должно осуществляться, — так как иначе не могло бы осуществиться и его противоположное — Божественная любовь, все приводящая к единству\*\*\*. Понятно, что с этой точки зрения *отпадение* от Бога тварного бытия, или, что то же — зло, представляется для Бога *внутреннею* необходимостью. Разница между Шеллингом и Соловьевым здесь заключается лишь в том, что сознательно-гностическая система первого гораздо менее связана догматическими предположениями, чем учение Соловьева, которое хочет быть не только христианским, но и православным. Поэтому *необходимость* зла, как условия возможности творения у Шеллинга высказывается категорически и определено\*\*\*\*, тогда как у Соловьева она

---

\* О сущности человеческой свободы: «Воля Бога — все универсализировать, поднимать к свету единства, воля основания; однако — все партикуляризировать, т. е. делать тварным»<sup>3</sup>.

\*\* Там же: «Все злое стремится к хаосу, т. е. обратно к тому состоянию, в котором первоначальный центр еще не был подчинен свету, и представляет собой порыв неразумного пока еще, страстного стремления»<sup>4</sup>.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Уже самым первым актом творения зло возбуждено к существованию: «Уже в первом творении совозбуждено злое». Как и самое творение, зло предвечно: «После того как однажды в творении,

представляет собою лишь скрытое предположение всего построения, которое может быть обнаружено только внимательным анализом. Если с той же точки зрения Шеллинг утверждает, что и в будущем зло никогда не кончится \*, то в этом отношении он, разумеется, последовательнее Соловьева.

Противоречия соловьевской космогонии вообще обуславливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикою, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, — виновником мирового зла.

Избежать этих противоречий можно только одним способом: необходимо признать, что Бог в своей сущности совершенно свободен или отрешен от мира, а с другой стороны — мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне \*\*. Божественная «София» с этой точки зрения не есть *сущность* мира ни в целом, ни в части. Только при этом условии несовершенство и зло могут быть поняты как явления *всецело и исключительно имманентные миру*, т. е. как свойства самого мира, а не запредельного ему Божества. Хаос, грехопадение, борьба со злом и победа над ним с этой точки зрения уже не являются *внутренними* для Божества событиями, ибо Божественный мир как такой пребывает в недвижимом покое, *вне* всяких событий и *над* ними.

Признавая, что мир имеет особую, отдельную от божественной природы основу, мы этим отнюдь не высказываем *дуалистического* понимания взаимных отношений Бога к миру. Ибо, согласно вышеизложенному, только Абсолютное, т. е. Бог обладает самостоятельностью или свободой *безусловною*; наоборот, мир обладает самостоятельностью лишь *относительно*: он свободен или отрешен *от божественной природы*; но вместе

---

благодаря реакции основания к откровению, было возбуждено злое вообще, человек от века захвачен своей особенностью и себялюбием, и все, что был рожден, рождены с присущим им темным принципом зла»<sup>5</sup> (S. 484).

\* Там же. С. 499.

\*\* Соловьев признает, что первоначальное грехопадение мировой души было ее «свободным актом» и что она вообще «свободна» по отношению к Богу (Чтения о Богочеловечестве. С. 135). Но, раз душа — часть вечной божественной сущности, свобода ее призрачна.

с тем он находится в совершенной и полной зависимости от божественной свободы.

Если бы мы признавали в мире совечную Богу субстанцию, то такое воззрение было бы действительно дуалистическим и в корне противоречило бы понятию Божества как Абсолютного, так как в этом случае субстанция мира противолежала бы Ему как независящая от Него внешняя граница.

Как уже было выше указано, вера в Бога как Абсолютное предполагает совершенно иное отношение его к миру. С одной стороны, бытие, несовершенное, становящееся и подверженное злу, допустимо лишь *в отвлечении* от Абсолютного как *сущности, вне природы*; с другой стороны, это *другое* лишь постольку не является для Абсолютного границей, поскольку оно безусловно зависит от Его свободы или, говоря религиозным языком, находится *всецело в руках Божиих*: мир обладает своей особой, самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочет Бог и потому, что Он этого хочет, потому, что Бог полагает его как сущее. Вызванный к бытию актом безусловной свободы и сотворенный не из какого-нибудь реального, предсуществовавшего материала, мир во всех стадиях своего временного существования сохраняет оба эти определения. Он в одно и то же время *и ничто, и бытие*, ибо сущность всякого процесса во времени (*werden*) как это превосходно было выяснено еще Гегелем, именно и заключается в *переходе* от небытия к бытию: все то, что *становится*, есть и не есть в одно и то же время. Начало мира есть скудость, — *ничтожество* бытия, положенного в отвлечении от «Софии», которая, наоборот, есть *полнота* бытия. Когда эта полнота становится достигнутой целью, движение, изменение, процесс во времени тем самым теряет смысл и прекращается. Мир становящийся — есть тот, в котором *нет полноты*: он не есть ни безусловное бытие, ни безусловное небытие, а бытие относительное, — т. е. сочетание того и другого.

Признавая, что наша становящаяся вселенная *по существу* не тождественна ни с вечной божественной сущностью, ни, следовательно, с миром божественных идей-первообразов, мы только доводим до конца совершенно верную мысль самого Соловьева *о втором абсолютном* или *о сущем становящемся*. Если бы между обоими мирами, божественным и здешним, существовало тождество, то весь мировой процесс был бы лишен смысла и выходил бы за пределы возможного; если бы мир был непосредственным явлением божественной сущности, в нем не

было бы места для несовершенства, следовательно, и для усовершенствования.

Но, если наша вселенная не тождественна с миром божественных идей, то отсюда, ни в каком случае не следует, чтобы она была созданием безыдейным. Мы уже указывали выше, что первообразом для творческой деятельности божественной свободы служит божественная природа, т. е. «София», которая выражает собою вечный смысл всего созданного. И так как «София» есть всеединство, то космогонический процесс действительно направлен к осуществлению совершенного единства между тварью и Богом: подготовляя совершенное богоявление или боговоплощение, он неизбежно выражается в постепенном объединении существ.

В общем космогония Соловьева заключает в себе мысль глубокую и плодотворную; но здесь еще более, чем в других частях его учения, необходимо отделить зерно от мякины. Мы уже видели, что у него грехопадение мировой души заключается уже в самом акте сотворения мира, отдельного от Бога. Вы сказанное в предшествовавшем изложении дает возможность точно разграничить эти два момента.

Прежде всего, раз сфера божественной свободы не совпадает с областью божественной природы, раз Бог обладает способностью создавать внебожественный мир, — существование внебожественное как такое еще не должно быть признано дурным. Злом является не самый факт отдельного, или самостоятельного существования сотворенного существа, а только сопротивление или *восстание* против творческого замысла Абсолютного. Раз мир создан Богом *в свободе*, то злом может быть, очевидно, не эта взаимная свобода Творца и твари, а только определенный акт свободы сотворенного существа, — его самоутверждение против Бога; иначе говоря, злом является не внебожественное существование как такое, а только *существование мятежное*. Ошибка Соловьева заключается в неразличении этих двух моментов: у него мятеж и анархия возникают с необходимостью самым фактом творения, как только Бог допускает отдельное от Себя существование.

На основании всего вышеизложенного мы должны прийти к безусловно отличному от Соловьева пониманию той универсальной катастрофы, которая впервые внесла зло в мир. Эта катастрофа не есть ни необходимое последствие, ни необходимое сопутствующее явление первоначального акта творения. Если бы мировая душа была первоначально элементом божественной природы, как учит Соловьев, то она могла бы выде-

литься из этой природы только путем падения. Но мы видели, что между мировой душой и вечной Премудростью существует иное отношение: «София» для мировой души не есть нечто от начала *данное*; она выражает собою для нее должное, заданное. Именно потому, что душа не есть «София», она должна соединиться с ней, осуществить ее в себе. Но это соединение для мировой души может быть только результатом свободного самоопределения, свободной отдачи себя Безусловному. От начала своего создания положенная Богом в свободе, душа свободна избрать как этот, так и противоположный путь, утвердить себя в Боге или против Бога. Если бы она избрала, путь святости, хаос тем самым был бы побежден в самой своей возможности; он никогда бы не стал действительностью. Если вместо того мы видим в мире всеобщую взаимную вражду отдельных элементов, всеобщее взаимное пожирание живых существ, то, согласно вышесказанному, — этим доказывается греховность всей земной жизни, или, что то же, этим изобличается всеобщее, универсальное грехопадение, как совершившийся факт, как несомненное самоопределение мировой души.

Попытка подробно, шаг за шагом разобрать космогонию Соловьева, его учение о каждой отдельной ступени творения, привела бы к построению новой космогонии, что заставило бы нас выйти за пределы настоящего труда. Поэтому мы ограничимся здесь лишь одним общим замечанием. Порядок вечного божественного космоса вообще не может быть нарушен: недоступный хаосу, он не может быть опрокинут или переставлен: соответственно с этим тот хаос, наблюдаемый нами *здесь*, который постепенно побеждается в космогоническом процессе, ни в каком случае не должен быть понимаем как *внутренний* раздор частных элементов в божественной сущности. Спор идет не между божественными идеями, которые по самой природе своей не могут отделиться от всеединства, а между самостоятельными элементами здешнего, становящегося мира, которые носят лишь несовершенный отпечаток идей, отражают их в себе как в кривом и смутном зеркале.

Хаотическое взаимное отношение отдельных элементов вселенной возможно лишь до тех пор, пока мир не соединился существенно со своей *идеей*, которая составляет нераздельную часть вечной божественной природы. В богочеловечестве, где это соединение совершается, — тем самым побеждается любовью не только вражда в человеческих отношениях но и вражда между духом и телом и раздор частиц материи между собою. В воскресении Христовом, которое есть начало воскресенья

всеобщего, дух связывается с телом связью навеки нерушимую. И тем самым по отношению к богочеловечеству упраздняется самая *непроницаемость* вещества: последние явления Христа ученикам после воскресенья свидетельствуют, что нет тех естественных преград, которые могли бы воспрепятствовать явлению одухотворенного тела Богочеловека: оно проникает сквозь каменные стены, запертые двери и, победив всякую вещественную тяжесть, в свободном полете возносится над землею. Но, доколе земля не родила из себя такого тела, не воплотила, в себе Бога, между нею и вечной «Софией» еще нет *существенного соединения*: она может давать лишь внешние, поверхностные отражения последней.

Мир, который до рождения человека произвел допотопных чудовищ и продолжает рождать на свет чудовищ человекообразных, не может быть явлением божественной «Софии». Не могут быть явлением *частных* божественных идей те существа, которые, по признанию самого Соловьева, «окончательно исчезли с лица земли», потому что они оказались «выкидышами природы». Не могут быть признаны воплощениями идеи и те неопределившиеся еще существа, для которых она — неосуществленный первообраз. Вообще не все в нашей природе выражает собою божественный замысел, а только то, что достойно вечности, только то, что имеет часть в светлом Христовом воскресении. <...>

## Глава XI БОГ И ЧЕЛОВЕК

### I. ТЕОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ДО РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Космогония, по учению Соловьева, завершается созданием человека. С его появлением начинается новый, *теогонический процесс*: ибо в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с самим божественным Логосом: в нем появляется на свет двойственное существо, земное и вместе небесное, а потому могущее объединить два мира. По происхождению своему, генетически, — человек связан с землею; но вместе с тем он — завершение Божественного творчества. В силу этого двойственного состава его сущность, по Соловьеву, может быть названа «Бого-землею»\*.

\* История и будущность теократии. С. 304.

В качестве посредника между небом и землею человек был предназначен стать всеобщим Мессией: он должен был спасти мир от хаоса, соединившись с Богом и воплотивши в сотворенных формах вечную Премудрость. «Подчиниться Богу и господствовать над природой, чтобы спасти ее, — вот в двух словах сущность мессианического закона». Действием благодати через человека должна была преобразиться вся тварь; это преобразование заключается в совершенной победе над хаосом, т. е. в совершенном прекращении вражды взаимного отчуждения и взаимного истребления существ: вместо того должна была наступить через человека совершенная *интеграция* всего существующего, т. е. совершенное объединение, взаимное проникновение и восполнение всех созданий Божиих. Этот всеобщий лад и есть осуществление «Софии», т. е. всеединства во множественности сотворенного.

Но человек не исполнил своего назначения и уклонился от своей мессианической миссии. Сущность его грехопадения заключается в том, что он захотел властвовать над низшей природой *сам от себя*, а не от Бога. Он пожелал присвоить себе царство без всяких условий, неограниченное самодержавие, равное божественному. Поэтому он отпал или отделился от Бога в собственном сознании «так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем».

Восстав против божественного всеединства, человек тем самым подпал под власть материального начала: ибо он был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи, жившей в его сознании и воле. Исключив себя грехом из всеединства Безусловного, он тем самым разорвал органическую связь с окружающим миром, перестал быть для него центром и стал *одним из многих* природных существ. Отдаваясь своему мессианическому служению, человек становится для природы всем. Наоборот, человек, изменивший своей посреднической задаче, утвердившийся в своем эгоизме, тем самым становится чуждым природе и испытывает на себе ее вражду. Внутренний раздор овладевает и собственным его существом, а прежде всего — его сознанием. До грехопадения содержание сознания человека определяется идеей всеединства и потому выражает собою органическую связь всего существующего; утратив эту связь, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира, и таким образом сознание его превращается в хаос. Оно становится простой формой, ищущей своего содержания. Абсолютное содержание таким образом является здесь как нечто внешнее, что человек еще должен усвоить.

Грехом весь земной мир подпадает под власть хаоса: Соловьев показывает, как его господство изображается в самой жизни природного человечества; там мы находим все типические черты хаотического существования. Первый признак последнего — бесконечное дробление материальных частиц, — в жизни человечества выражается в неопределенной и анархической множественности сосуществующих индивидов; бесконечному дроблению моментов времени соответствует в существовании человечества неопределенная последовательность поколений, которые по очереди вытесняют друг друга из действительной жизни; наконец, материальный механизм физического мира переходит к человечеству в форме гетерономии или роковой необходимости, которая подчиняет волю человека силе вещей, господствующему влиянию внешней среды и временных обстоятельств. В итоге человек впадает в «рабство тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством\*.

В «Духовных основах жизни» Соловьев дает захватывающее изображение этого рабства, той бессмыслицы существования, которая составляет последствие греха. — «Каждое поколение и в нем каждая особь существует лишь затем, чтобы породить свое потомство, но и это последнее существует только для того, чтобы произвести следующее за ним поколение. Значит, каждое поколение имеет смысл своей жизни только в следующем, т. е. другими словами, жизнь каждого поколения бессмысленна; но если бессмысленна жизнь каждого, то значит — бессмысленна жизнь всех».

Заслуживает ли это бессмысленное существование названия жизни в собственном смысле? Соловьев ясно доказывает, что нет. — Все индивидуальное умирает; что же касается рода, который, по-видимому, переживает индивида, то он сохраняется лишь в ряде непрерывно гибнущих поколений. «Жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обман. Цель здесь для каждого полагается в чем-то другом (в потомстве), но и это другое само так же бесцельно, и его цель — опять в другом, и так далее без конца. Настоящей цели нигде не находится, все существующее бесцельно и бессмысленно, как неисполнимое стремление». <...>

---

\* Чтения о Богочеловечестве. С. 138—141; La Russie et l'Église... Р. 265—267.

### III. ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОГОНИЯ И ПАНТЕИЗМ В УЧЕНИИ СОЛОВЬЕВА

Теогония Соловьева, как и его космогония, принадлежит к числу глубочайших страниц, им написанных. В его учении о рождении Божественного Слова, об искушении и вообще о деле Христовом сосредоточивается и облекается в наиболее яркую форму то великое, вечное и вместе новое, что ему было дано высказать. Тут мы имеем дело с наиболее интимною, центральною его мыслью, которая составляет душу всего его мировоззрения. И при сопоставлении с нею блекнет все, что есть в его произведениях случайного и наносного, все то, что составляет в них чуждую, постороннюю примесь. Мы чувствуем в его философии то зерно безусловной истины, которому суждено дать мощный росток в будущем; а исторический балласт его заблуждений сам собою отпадает, как временная скорлупа, отжившая и ненужная.

Та атмосфера, в которой протекает весь теогонический процесс, та среда, в которой как мы видели, совершается все богочеловеческое дело, по Соловьеву, есть *обоюдная свобода* и *обоюдное самоотвержение* божеского и человеческого начала. Как же было бы возможно это самоотвержение и какой оно могло бы иметь смысл, если бы в самом начале и источнике своего бытия человек был *единосущен* Божеству, — если бы его сущность была *звеном* или *частью* вечной божественной природы!

Утверждение Соловьева, — что самое сотворение нашего становящегося мира есть акт самоотвержения Слова Божия, — заключает в себе мысль глубоко верную. Допустить бытие, совершающееся и потому несовершенное, действовать в этом мире, осуществлять в нем свой творческий замысел, — для Слова действительно значит выйти из покоя вечности и снизойти ко временному. Но это непременно предполагает, что весь творческий акт, коим создается этот мир, — совершается во внебожественной сфере, т. е. вне божественной природы. По Соловьеву — утверждая этот становящийся мир и Себя в нем, Слово Божие тем самым отвергается от своей славы. Но ведь это и значит, что Бог полагает мир в отвлечении от самого Себя, т. е. вне своей природы. Очевидно, что в собственной *имманентной* сфере своего бытия Бог не может отказаться от своей славы: ибо это значило бы перестать быть Богом.

Все, что дальше утверждает Соловьев в согласии с христианским вероучением, предполагает то же самое. Мы видим, что Слово Божие, *безграничное в своей природе, свободно налагает*

на себя ряд ограничений. Бесконечный Бог является в оковах конечного бытия. Всемогущий Царь Небесный принимает зрак раба. Вездесущий вселяется в ограниченное человеческое тело. Совершенный входит всем существом своим в процесс совершенствования: Богочеловечество рождается во времени, растет, развивается: оно само сравнивает свое царство с зерном горчичным, которое, будучи меньше всех зерен, вырастает в большое дерево. Не ясно ли, что все эти самоограничения в пространстве, во времени, в силе, — не касаются и не могут касаться имманентной сферы бытия Божия; не очевидно ли, что они касаются лишь тех теофаний, тех богоявлений, которые совершаются во внебожественной среде! — Но если так, то не подлежит сомнению, что в них во всех Бог отвлекается от своего всемогущества, от своего совершенства, от своей славы, словом, — от той полноты бытия, которая составляет существенное определение божественного мира. Только при этом условии возможно помыслить реальность жизни страданий и смерти Христа Богочеловека. Очевидно, это эти страдания и эта смерть не нарушают недвижимого покоя вечности, не вносят каких-либо изменений в имманентную сферу Божественного существования, где царит вечная, непрекращающаяся и беспредельная радость. И однако же Бог действительно присутствует в потоке временного бытия, действительно определяет его события, действительно овладевает этим миром, направляя к Себе процесс его совершенствования: иначе Он не был бы Богом. Это возможно только в том предположении, что в своей творческой деятельности Бог свободен от собственной своей природы, что в этой сфере своего творчества Он может полагать бесконечный мир внебожественных возможностей и Сам утверждать себя в нем, являться в тех пределах, в тех границах, в каких в каждый данный момент своего бытия Его может вместить этот становящийся, совершенствующийся мир.

«Во гробе плотски, во аде же душою яко Бог, в раю же с разбойником, и на Престоле был еси Христе, вся исполняяй неописанный». Все описанные здесь явления Слова могут быть одновременно реальны лишь при том условии, если все вообще события во времени, в которых участвует Слово Божие, протекают вне божественной природы. Только при этом условии разрешается кажущееся противоречие двух основных утверждений христианского вероучения о Боге, — с одной стороны, Его вечность и неизменность, а с другой стороны, Его участие в мировом процессе как деятельного Субъекта.

Нетрудно убедиться, что оба эти утверждения соответствуют двум коренным требованиям религиозного сознания. Оно покоится на вере в Бога как вечную неподвижную основу всего: это значит, что Бог в Существое Своем бесконечно выше наших тревог, радостей и страданий. С другой стороны, всякое религиозное сознание предполагает, что нет ничего действительного, что бы не имело отношения к Богу, что Бог участвует во всем. Одним словом, вера в Бога как Абсолютное, непременно предполагает, что Он находится к нам в двояком отношении. Он одновременно и бесконечно далек от нас, и бесконечно к нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас, участвует в наших радостях и муках, страдает с нами и за нас и побеждает наши страдания, претворяя их в блаженство.

С точки зрения поверхностного рационалистического взгляда все это, разумеется, не более как противоречия религиозного чувства, которое будто бы предъявляет к миру божественному несовместимые требования. Мы видели, однако, что они прекрасно совмещаются при условии точного различения между божественной природой и божественной свободой. Кажущиеся противоречия в понятии о Боге тотчас исчезают, как только мы признаем, что мир сотворен в свободе, т. е. *вне божественной сущности*; тогда станет ясным, что мир имеет собственную, отдельную от Божества, природу и что все ограничения, свойственные бытию несовершенному, становящемуся, суть определения этой природы, а не Божественной природы в части или в целом.

Такое учение не только не упраздняет, но наоборот, утверждает реальную, живую связь Бога с миром. Если мы доведем до конца мысль Соловьева о предвечном существовании человека и мира, то весь процесс генезиса тем самым станет для нас прозрачным, мнимым: тогда процесс сведется к ненужному повторению во времени того, что уже совершилось в вечности. Тогда и самое учение о Богочеловечестве приобретет мнимый, докетический характер. Если человечество составляет вечную природу Божества, если «София» от века *есть* Богочеловечество, если два естества во Христе соединены до создания мира, то они не могут соединиться во времени. Тогда; Божество и человечество — *едины по природе*, и для соединения их не нужно ни действительного самоотвержения, ни страдания, ни смерти, ни подвига, иначе говоря, не нужно той *свободы*, которая с христианской точки зрения есть *conditio sine qua non* богочеловеческого соединения.

Центральная идея Соловьева есть утверждение Богочеловечества как подвига и дела; но такой подвиг непременно предполагает *первоначальную раздельность* сущности мира и человека от сущности божественной. Иначе и Богу, и человеку было бы не от чего отвергаться. Богочеловечество лишь при том условии является *реальным делом*, если оно вносит в мир и выражает собою во времени нечто, абсолютно новое, *от века не бывшее*. Если бы человек для спасения своего должен был только вернуться к тому, чем он когда-то был до начала мира, то кровавый пот и крестная смерть были бы, конечно, излишними. Да и самое зло было бы невозможным: ибо святая, божественная сущность человека безо всякой борьбы выразилась бы в святом и непорочном явлении.

Наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева заключается в его собственном учении о Богочеловечестве. Поэтому те поправки, которые мы вносим в это учение, должны рассматриваться не как отступление от него, а как дальнейший процесс его развития. <...>

### Часть III ПЕРИОД УТОПИЧЕСКИЙ

#### III. СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ ИДЕАЛ ЦЕЛЬНОСТИ ЖИЗНИ И ЗАРОДЫШИ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА СОЛОВЬЕВА

Тесная связь со старым славянофильством сказывается, вопреки распространенному предубеждению — в самом теократическом идеале Соловьева.

Тут мы имеем дело с явлением в высшей степени парадоксальным. С одной стороны, как будет показано ниже, логическое развитие этого идеала неизбежно должно было привести и на самом деле привело Соловьева к разрыву со старым славянофильством; с другой стороны, предпосылки этого идеала несомненно даны в старом славянофильстве, — в учениях Киреевского, Самарина и Хомякова.

В предисловии к богословским произведениям А. С. Хомякова Ю. Ф. Самарин так определяет основную черту духовной личности этого писателя.

«Хомяков жил в Церкви». — По Самарину — жить в Церкви — значит: «во-первых, иметь в себе несомненное убеждение

в том, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нечто полезное или даже необходимое, а именно и действительно то самое, и все то, за что она себя выдает, то есть: явление на земле беспримесной истины и несокрушимой правды. Далее, это значит: всецело и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правит Церковью. Наконец, это значит: чувствовать себя живою частицею живого целого, называющего себя Церковью, и ставить свое духовное общение с этим целым превыше всего в мире» \*.

Для Самарина, как и для Хомякова, Церковь должна быть *всем* в человеческой жизни, центром всех человеческих интересов и помыслов, потому что она есть *вселенский организм Христов*. Сопоставляя этот идеал с действительностью, Самарин осуждает современную ему общественную жизнь именно потому, что она не наполняется и не проникается Церковью. «Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже до известной степени в современном нам человечестве; живем также, хотя еще в меньшей степени в своем народе; в Церкви же мы *числямся*, но не *живем*». «Вообще можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае крайности, иногда занимаем деньги. Хомяков вовсе не *относился* к Церкви; именно потому, что он в ней жил и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему ангела-разрушителя» \*\*.

Впоследствии, исходя из того же самого требования «жизни в Церкви», И. С. Аксаков говорил о необходимости полного преобразования всей общественности в христианском духе. Самый нравственный идеал христианства, по его мнению, — не подлежит развитию. «Но иное дело — *общезитие человеческое*. Здесь есть полное место *развитию*, т. е. процессу постепенного видоизменения самого общественного строя *согласно с требованиями христианской истины*, — постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни *под воздействием* начал, данных миру Божественным Откровением». Аксаков видит призвание свободной деятельности человеческого духа — *цивилизации* — в том, чтобы «*служить* постепенному,

\* С. XI.

\*\* См. соч. Хомякова. Т. II. Предисловие. С. XI—XII.

по возможности, воплощению христианского идеала в самом общежитии людском, — во всех смыслах и отношениях» \*.

Совершенно те же требования лежат в основе того идеала, который, как мы видели, высказывается Достоевским в «Братьях Карамазовых». Мысль Достоевского, о «царстве Церкви», которому должно быть подчинено все земное, как сказано \*\*, является вместе с тем руководящим началом того теократического учения, которое излагается в «Критике отвлеченных начал» Соловьева.

Неудивительно, что это теократическое учение первоначально не вызвало ни отчуждения, ни даже какого-либо столкновения между Соловьевым и старым славянофильством. Как раз наоборот, именно после появления его печатного изложения в «Критике отвлеченных начал» началось сотрудничество Соловьева в аксаковской «Руси», продолжавшееся затем в течение нескольких лет. И в этом нет ничего удивительного: идея, положенная в основу теократического учения Соловьева — о необходимости осуществления христианского идеала, во всех сферах человеческой жизни — есть основная мысль всего старого славянофильства.

Усматривая призвание России в осуществлении жизни *целостной* или, что то же, христианской, — все вообще старославянофильские писатели согласны в том, что для этого христианский идеал должен воплотиться не только в частном, но и в общественном быте. С этой точки зрения, напр<имер>, Хомяков и Киреевский расходятся между собой лишь в оценке древней русской действительности, но не в самой постановке идеальной задачи. Для Киреевского «*цельность жизни*» есть нечто уже достигнутое в отдаленном прошлом русской истории: по его мнению, «*христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского*». Напротив, Хомяков этого о древней Руси сказать «не может и не смеет» \*\*\*. Но и у него одна с Киреевским норма должного. Он видит основной недостаток Византии в том, что ей «не суждено было осуществить понятие о христианском государстве» \*\*\*\* и обществе: в ней «христианство не могло разорвать — сплошной сети злых и противохристианских начал. Оно удалилось в душу человека; оно старалось улучшить его

\* Соч. И. С. Аксакова. Т. II. С. 733—734.

\*\* См. выше. С. 76—77.

\*\*\* Полн. собр. соч. М., 1878. Т. I. С. 213.

\*\*\*\* Там же. С. 216.

частную жизнь, оставляя в стороне его жизнь общественную и произнося только приговор против явных следов язычества: ибо самые великие деятели христианского учения, воспитанные в гражданском понятии Рима, не могли еще вполне уразуметь ни всей лжи римского общественного права, ни бесконечно трудной задачи общественного построения на христианских началах» \*. Представить миру образец христианского общества должна Россия, которая по свойствам своего народного характера — «бесконечно выше Византии». В отличие от других стран Европы, она с самого начала своей истории «поняла, как свят и обязателен закон правды, как неразлучно милосердие с понятием о христианском обществе, как дорога, кровь человека перед Богом и как она должна быть дорога перед судом человеческим» \*\*. По Хомякову, этот идеал цельности жизни в старой Руси выражался «только в отдельных проявлениях, беспрестанно исчезающих в смуте и мятеже многострадальной истории»; но со временем он «выразится во всей своей многосторонней полноте в будущей мирной и сознательной Руси» \*\*\*.

В общих чертах это — те самые мысли, которые впоследствии определили собою всю соловьевскую программу «христианской политики». Только что приведенный намек на отношение Владимира Святого к смертной казни показывает, что в своих мечтах о мессианической задаче Росси Хомяков и Соловьев вдохновлялись одними и теми же историческими образами.

Теми же началами и верованиями определяется та общая почва, которая делает возможным тесное сотрудничество между Соловьевым и И. С. Аксаковым. У последнего мы находим старые мысли Киреевского и Хомякова о необходимости восстановления «духовной цельности нашего национального бытия» \*\*\*\*; в связи с этим он высказывает сочувствие мысли Соловьева, что «государственность и мирское просвещение суть только средства для более прямой и всеобъемлющей службы христианскому делу, в чем собственно и состоит цель России». Он видит зародыши христианской общественности в «бытовом общинном строе» русского народа, в его «братолюбивой сущности», которая выразилась в пословице — «на святой Руси с го-

\* Там же. С. 218—219.

\*\* Там же. С. 220.

\*\*\* Там же. С. 258.

\*\*\*\* Соч. И. С. Аксакова. Т. IV. С. 238.

лода, не умирают» и, наконец, в народном отношении к «несчастливым» (преступникам)\*.

Это сочувствие целому ряду элементов теократической идеи Соловьева тем более знаменательно, что приведенные только что места взяты из тех статей Аксакова, где мотивируется его разрыв с Соловьевым. Разрыв этот обуславливается не отрицательным отношением Аксакова к «теократии», а неодинаковым отношением обоих писателей в католицизму и к русскому национализму.

Он вызывает перемену в воззрениях Соловьева на вопросы национальный и церковный. Нетрудно убедиться, однако, что и эта перемена обуславливается дальнейшим развитием унаследованных от славянофилов начал. В основе католических увлечений Соловьева и его полемики против национализма мы найдем все то же знакомое нам требование «цельности жизни». Сближение с католицизмом и разрыв с Аксаковым выражают собой вовсе не отпадение Соловьева от славянофильства, а внутренний раскол в самом славянофильстве, явившийся в результате его собственного развития. <...>

## VII. СОЛОВЬЕВ, СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ

Из рассуждений Соловьева о взаимных отношениях Церквей Западной и Восточной читатель выносит впечатление, словно вся правда православия заключается в протесте против чрезмерной, принудительной централизации Рима и в утверждении автономии местных национальных Церквей\*\*. Соответственно с этим и полемика философа против Восточной Церкви как будто исходит из того предположения, что исключительное утверждение местных, национальных начал в области религии и Церкви было главной и основной причиной отделения Востока от Запада.

Односторонность этого взгляда бросается в глаза. Совершенно верно, что *исторически* православие сочеталось с национализмом, который выразился и во внешних *поводах* отделения Востока от Запада. Но не в национализме, заключается *сущность* православия. Верно и то, что Восточная Церковь отстаивала против римской централизации автономию местных

\* Там же. С. 249.

\*\* См. в особенности: Великий спор. С. 80, 95.

Церквей; но суть «великого спора», разумеется, не в этом, а в том — *во имя чего* Восток утверждал свою автономию, *для чего* она была ему нужна.

Для справедливой оценки православия имеют значение не выставленные Фотием<sup>6</sup> и Михаилом Керулларием<sup>7</sup> внешние поводы отделения, в числе коих были и пустые. Важны действительные причины разделения Церквей, которые лежат гораздо глубже. Спор между Константинополем и Римом остался бы частным столкновением двух епископских престолов и не мог бы повлечь за собою разделения всего *христианства* на две чуждые друг другу половины, если бы он не выражал собою принципиальных религиозных разногласий. Если дело Фотия оказалось прочным, если после Михаила Керуллария попытки восстановить единство в течение многих веков не приводили ни к чему, то вывод отсюда может быть только один: римское католичество и восточное православие представляют собою два глубоко различных и в некоторых отношениях принципиально противоположных понимания христианства.

В суждениях Соловьева об этой принципиальной противоположности есть два существенных недостатка: они грешат, во-первых, чрезмерным упрощением сложного отношения, а, во-вторых — односторонностью. Отличие Востока он видит в «созерцательном аскетизме»; но аскетизм вовсе не есть особенность одного православия: он составляет одну из основ католичества с его безбрачным духовенством; нельзя сказать и того, чтобы католицизм враждебно относился к созерцанию; католическое монашество всегда было, есть и будет не только деятельным, но и созерцательным, а католическая мысль выразилась в произведениях многих глубоких философов; и католическая живопись породила гениальные произведения Беато Анжелико.

Соловьев это прекрасно знает, а потому его суждения о религиозных принципах обеих Церквей волей-неволей принимают другой оттенок: православие *только* созерцательно, а римское католичество, кроме *того*, и действительно: православие односторонне утверждает божественное начало, а католичество делает попытку деятельного его осуществления в человеческом обществе. Нетрудно доказать, что и эта попытка изобразить православие в виде «практического монофизитизма» представляет собою чересчур упрощенное и притом явно не справедливое решение вопроса.

Совершенно так же, как и католичество, православие признает единство двух естеств во Христе, верит в Церковь как бо-

гочеловеческий союз и как реальное тело Христово. Следовательно, православие так же, как и католичество, утверждает *действенность* божественного начала в Церкви. Равным образом было бы несправедливо думать, что для православия деятельное соединение божественного начала с человеческим естеством есть только *факт отдаленного прошлого*. Все православное учение о таинствах, в особенности о таинстве Евхаристии, покоится на вере в боговоплощение, *непрерывно совершающееся в настоящем*; оно предполагает возможность постоянного и деятельного соединения между Богом и человеком. Восточная Церковь, вопреки Соловьеву, не только не отрицает двойственности божественного начала в человеке, но как раз наоборот, это действительность, — материализация божественного и *обожение* человека как последствие вочеловечения Бога — для нее центр тяжести всей религиозной жизни.

Различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действительно, а в том, что в обеих половинах христианства *действенность* Божеского начала в человеке понимается различно. Для православия она выражается преимущественно, если не исключительно — *в таинствах*. Наоборот, для католичества она выражается преимущественно *во внешнем деле Богом учрежденной власти*, требующей безусловного послушания. Православие есть христианство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборот, — христианство по преимуществу *практическое*. В этом и состоит наиболее глубокая разница между обеими Церквями.

Определяя таким образом особенности христианства восточного и западного, мы вносим существенную поправку в воззрения Соловьева: ибо *мистическое* отнюдь не тождественно с *созерцательным*. Созерцание представляет собою только один из элементов мистики и ни в каком случае не исчерпывает собою ее сущности: мистика, есть *восприятие* или *переживание* божественного, которое выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека. Если восточное православие есть христианство воистину мистическое, то это именно и доказывает, что оно — не только созерцательное. В *таинствах*, которые для православной Церкви составляют центр религиозной жизни, — человек всего меньше созерцает, — иначе таинства не могли бы совершаться над бессознательными младенцами. В Евхаристии он *не видит* превращения хлеба и вина в тело и кровь Христову, коим он приобщается: но он подвергается *реальному превращению обожения*, которое

является вполне действительным, хотя оно остается не только невидимым, но и недоступным постижению.

В римском католичестве религиозная жизнь выражается преимущественно в сложной совокупности отношений господства и подчинения. Божественное здесь воспринимается прежде всего как *власть*; напротив, в христианстве восточном выдвигается на первый план то отношение к Богу, в котором человек чувствует себя *новою тварью*. Божество здесь ощущается преимущественно как *метафизический источник внутреннего духовно-физиологического процесса*, совершающегося в человеке.

Противоположность этих духовных особенностей Запада и Востока выразилась прежде всего в их различном отношении к Церкви. Для Запада Церковь есть прежде всего *духовная власть*; для Востока она прежде всего — *таинственный дом Божий*, место, где совершается богочеловеческая мистерия. Этому соответствует и совершенно различное значение иерархии на Востоке и на Западе: православный священник — почти исключительно — *мистагог*, пассивный посредник божественной благодати, воплощающейся в таинствах: в самом таинстве исповеди, где ему открывается возможность непосредственно влиять на человеческую волю, он в огромном большинстве случаев довольствуется скромной ролью *свидетеля* перед Богом и проявляет свою апостольскую власть лишь в отпущении грехов. Наоборот, — католический Запад выработал тип священника-наставника, властного руководителя и судьи над совестью; соответственно с этим, и таинство покаяния у католиков превратилось в могущественное орудие господства иерархии.

Всего ярче проявляется этот контраст двух религиозных типов в их отношении к вопросу о *единстве* Церкви. Для католика Церковь — прежде всего внешнее дело Божие. Поэтому он не может себе представить ее без земного завершения в видимом материальном центре. Ее единство должно найти себе олицетворение в определенном месте, в определенной кафедре, в определенном историческом лице. Но, для того, чтобы единство стало *действительным делом на земле*, оно должно *явиться как власть*, безусловная и беспредельная, подчиняющая себе все земное. И чтобы не оставить никаких сомнений в безграничной *твердости* этой власти, католицизм олицетворяет ее во образе св. Петра — *человека, ставшего камнем*, действием неодолимой благодати Божией.

В противоположность римскому католичеству, восточное христианство не находит для Церкви видимого *земного* завер-

шения. Для христианства по преимуществу мистического в высшей степени характерно, что оно утверждает вершину церковного здания не в здешней сфере существования, а *в мире невидимом, запредельном*. Различие этих двух противоположных пониманий Церкви нашло себе наглядное образное выражение в религиозной архитектуре. Высшее проявление католического строительного искусства — архитектура готическая — завершает церковь шпиком; наоборот, архитектура византийская венчает ее куполом. Там вершина церковного здания выражает собою растительную силу земли, стремящейся к небу; здесь она являет собою свод небесный, спустившийся на землю и покрывший ее собою.

Это движение неба к земле и есть то религиозное восприятие, которое в восточном христианстве является центральным. Оно окрашивает собою все отношение восточной религиозности к Церкви. Было бы глубоко ошибочно думать, что единство церковное в православном мире переживается *менее интенсивно*, чем в мире католическом. Всякое богослужение и в особенности — *всякая литургия* для восточного христианина представляет собою не только напоминанье, но и живое конкретное явление *мистического единства* во Христе, обнимающего собою не только всех живущих на земле членов Церкви, но и всех умерших. В таинстве Евхаристии, — в этой «великой и страшной жертве», которая приносится «о всех и за вся», верующие чувствуют себя единой Церковью, единым и реальным телом Христовым. Но это единство для них раскрывается только там, где над землею разверзается небо и мертвые чрез таинство и молитву вступают в живое, действенное общение с живыми.

Огромное различие религиозных переживаний, связывающихся с идеей единства Церкви на Западе и на Востоке совершенно соответствует основному различию *церковного строя* обеих половин христианства. Для римского католика единство Церкви есть прежде всего единство церковной организации, единство духовного авторитета и власти. Наоборот, Восточная Церковь является эмпирически в виде множества местных национальных Церквей, не связанных между собою внешним образом ни общим управлением, ни каким-либо общим авторитетом. *Единство вселенской Церкви* здесь — по существу *невидимое*, мистическое. Оно выражается лишь в общности исповедания и таинств.

Это понимание Церкви и есть то, во имя чего Восток отстаивал и отстаивает свою самостоятельность против латинского

Запада. Возможно ли утверждать, что он был безусловно не прав в этом споре? Не очевидно ли, наоборот, что этот церковный мистицизм заключает в себе чрезвычайно важную и ценную религиозную истину! Безусловный центр всей духовной, а, следовательно, и всей церковной жизни действительно пребывает в мире запредельном, невидимом. Если восточное православие в своем протесте против папства напоминало, что центр этот — Христос-Богочеловек — превыше всяких земных учреждений и властей, хотя бы и церковных, то в этом, без сомнения, заключалась крупная его заслуга. Этим Восточная Церковь утверждала слова Спасителя: когда вознесусь на небо, все привлеку к себе.

В качестве христианства мистического восточное православие видит в Церкви прежде всего царство *не от мира сего*. Оно резко утверждает грань между той горней сферой, где человек переживает в Боге действительное преобразование и непросветленной, здешней, внебожественной действительностью. Соответственно с этим, высший жизненный идеал православия выражается в отрешении от здешнего, в уходе от мира, — в монашестве. Мы уже говорили, что не в аскетизме заключается особенность Востока по сравнению с Западом; но между аскетизмом восточным и западным есть глубокое принципиальное различие. В Западной Церкви, утверждающей центр вселенского единства в земной сфере, уход от мира сочетается с господством над миром: здесь самое отрешение духовенства от мирских связей служит способом объединения иерархии; а порвавшее с миром монашество служит могущественным орудием для проведения в мир централистических тенденций Рима. Католический монах, уйдя от мира как частное лицо, возвращается в него как служитель Церкви, чтобы действовать и властвовать в нем. Наоборот, для религиозного идеала восточного, православного, типичен тот монах, который уходит от мира безвозвратно, чтобы на горе Фаворе созерцать нетленные ризы Божества и самому участвовать в преобразении Спасителя\*.

Само собою разумеется, что такое жизнепонимание не объемлет в себе *полноты* христианского идеала, а потому исключительное его утверждение сопряжено с большими опасно-

\* Против выказанного здесь не может служить возражением тот факт, что и у нас встречаются карьеристы, приемлющие монашество только ради мирских выгод, которые сулит им в будущем епископский сан: тут мы имеем дело с злоупотреблением частных лиц, а не с церковным идеалом, который у нас, наоборот, требует полного отрешения монашества от мира, а не господства над ним.

стями. Христианство только мистическое сводит всю религиозную жизнь к одним *переживаниям* действия божественной благодати на человека и забывает о деятельности самой человеческой воли. Будучи по самой природе своей преимущественно пассивным, оно отказывается от активной борьбы со злом и тем самым отдает мирскую область во власть злого начала. В этом, как известно, заключался грех Византии; и Соловьев совершенно прав в своих указаниях на глубокое противоречие между христианством ее ис доведения и полнейшим язычеством всей ее государственной и общественной жизни. Противоречие это не ограничивается одной внешней Церкви мирской сферой. Оно проникает внутрь, в самую церковную жизнь. Вступая в соприкосновение с миром, Церковь пассивная и безвластная не только не действует на него, но сама подчиняется активному влиянию и воздействию мирского начала. Необъединенная деятельностью единой духовной власти, она естественно впадает в зависимость от власти светской. Отсюда — тот византийский цезаропапизм, который искажает религиозную идею христианского Востока, примешивая к ней чисто языческое предание.

Христианство не исчерпывается одними пассивными переживаниями. Оно требует от человека, чтобы он не только ждал действия на него благодати с неба, но и сам активно осуществлял добро в мире. И так как деятельность людей в Боге, ввиду общности религиозной задачи, должна быть объединена и практически, Церкви и в самом деле нужен объединяющий центр *международный*, независимый от каких-либо местных мирских влияний и властей. Чтобы Церковь ни в частях своих, ни в целом не подпадала игу государства, чтобы она действительно управляла сама собой, ей нужна единая и независимая *духовная власть*. В утверждении необходимости такой власти заключается, без сомнения, *относительная правда* римского католицизма. За историческою противоположною христианства восточного и западного не скрывается непримиримого противоречия: правда православия не исключает собою правды католичества. Если верно, что безусловный центр и глава вселенского христианства — Христос, вознесшийся от земли, пребывает вне земного, то этим нисколько не исключается возможность утверждения на земле *относительного, видимого* центра вселенского христианства. Чтобы этот центр был действительно христианским, чтобы он в самом деле служил делу Божию, от него требуется в особенности одно: он должен *созна-*

вать свое подчиненное значение; духовная власть должна признавать положенные ей свыше границы.

Таким образом римский католицизм заключает в себе ценный и необходимый для вселенского христианства элемент. Но, с другой стороны, понятно, что исключительное утверждение этой особенности, — *односторонний практицизм* Запада, заключает в себе еще большие опасности, чем *односторонний мистицизм* Востока. Исключительное утверждение папства возможно лишь за счет центральной религиозной идеи христианства, ибо оно приходит к возведению относительного, земного в безусловное. В дни увлечения католицизмом Соловьев забыл во многом верную мысль, высказанную им раньше, что Западная «Церковь в папстве заменила Христа папою» \*. Всякий, изучавший историю папства, в особенности в эпоху расцвета латинской теократии в самом деле поражается тем, до какой степени в деяниях и творениях пап и других видных представителей воинствующего католицизма образ св. Петра заслоняет собою заоблачный лик Спасителя \*\*.

Но кроме папизма, хотя и в тесной связи с ним римский католицизм характеризуется еще другим, чрезвычайно важным недостатком, о котором тем более следует упомянуть, что он совершенно упущен из вида Соловьевым. Одностороннее утверждение земного центра действия благодати неизбежно влечет за собою крайнюю материализацию всего благодатного порядка, грубое смешение мистического с естественным. Об этой черте, которая некогда выразилась в торге индульгенциями, до сих пор свидетельствуют в Риме не только храмы, но едва ли не каждый камень церковных зданий. Полное прощение грехов тому, кто взойдет на колених на ступени священной лестницы — тому, кто помолится Богу в определенных церквах и тем усопшим, о которых помолются там же живые, вот о чем узнают посетители римских храмов из множества надписей. Рядом с этим сами храмы, в особенности соборы, поражают всего больше — отсутствием религиозного настроения. Это — великолепные мраморные дворцы, разукрашенные богатыми золотыми украшениями, — где в папские гербы, как их принадлежность, вкраплены ключи царствия небесного в сочетании с гербами тех римских и иных аристократических фамилий, из коих происходили те или другие папы. И великолепие

\* О духовной власти в России. С. 207.

\*\* См., напр<имер>, мое соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. С. 286; ср. вообще: С. 266—289.

этих храмов, рассчитанных на многие тысячи молящихся, резко контрастирует с их ужасающею пустотою даже в большие праздники — во время торжественных и пышных богослужений. Церковь, утверждающая себя на земле преимущественно как внешнее дело, потому самому подвергается наибольшей опасности пресуществоваться в мир, стать внешней верующим и их религиозному чувству. Недаром неверие всего сильнее именно в странах католических.

Сопоставление с этими особенностями римской Церкви заставляет выше ценить значение православного Востока. Мы видели, что и Церковь Восточная не избежала рабства мирского; однако, в этом отношении у нее есть ценное преимущество перед Церковью Западною: хотя зависимость от мирских властей и интересов вносит сильное расстройство в периферию ее существования, она бессильна повредить *центр* ее религиозной жизни: ибо таинственная область запредельного, где пребывает этот центр, по самому существу своему недоступна действию мирских начал. После разделения Церквей государи в православных странах осуществляли свои полномочия «внешних архиереев» преимущественно в области церковного управления и сравнительно мало касались внутренней стороны религиозной жизни. *Существо* религиозного отношения — та область, в которой верующие чувствуют свое непосредственное единство со Христом, осталась недосыгаемой для мирской политики и постольку от нее свободной. Какова бы ни была сила зла, царящего на площади, какова бы ни была дезорганизация и рознь во взаимных отношениях Церквей Востока, — все-таки целым остается тот внутренний мир православного храма, где верующий находит *живое небо*, идущее ему навстречу и в центре сил небесных — Христа, приносящего себя в жертву за всех. В католицизме недостает именно этой непосредственности, отношения к мистическому Главе Церкви: здесь иерархическая политика, а через нее и мирские интересы в духовном облачении — проникают в святое святых религиозной жизни. Именно потому, что Римско-католическая Церковь утверждает центр свой *в мире*, а православная — *вне мира*, мир представляет собою наибольшую опасность именно для первой.

Изо всего вышеизложенного видно, насколько ошибочно мнение Соловьева, будто церковный спор Запада и Востока есть спор о *действенности* царствия Божия в Церкви. С одной стороны, мистицизм Востока не только не отрицает действительности Божественного начала в Церкви, но, напротив, делает из нее основной предмет своей веры; а с другой стороны, очевид-

но, что западный практицизм, односторонне утверждающий деятельность начала человеческого, еще не есть действительность божественного. Действительность божественного начала в Церкви зависит не от одного ее внешнего объединения, не от одного существования сильной и дисциплинированной церковной организации, приспособленной к внешнему действию. Она обуславливается прежде всего тем *мистическим содержанием*, которое наполняет собою эту *форму* видимой Церкви. Если православие позаботилось о содержании более, чем о форме, то, стало быть, для действительности царствия Божия в Церкви оно сделало во всяком случае не менее, чем католицизм. Церковь, которая совершает богослужение на родном языке каждого данного народа и приобщает мирян телу и крови Христову, очевидно, приблизила человека ко Христу не менее чем та, которая отняла св. чашу у мирян, лишила их Евангелия и обращается к народам на непонятном им мертвом языке. Мистицизм Востока не только не разлучает человека и Бога; он делает всех людей равноправными участниками тайны жизни вечной. Напротив, практическое христианство Запада нарушает интимное общение между Богом и человеком, воздвигая между ними цепь посредников.

И с этой точки зрения разделение Церквей имело свою хорошую сторону. В соединении с католицизмом, каким он был в течение веков и остался доселе, православный Восток не мог бы сохранить во всей его чистоте мистическое понимание религиозной жизни и Церкви. С другой стороны, чтобы сохранить свою связь с православным Востоком, каким он был и есть, римский католицизм должен был бы пойти на те или иные компромиссы с властвовавшими там светскими государями, т. е. пожертвовать принципом независимости духовной власти, что также было бы злом для всего христианского мира.

Каждая из двух Церквей в той или другой форме подпала рабству мирскому; и это рабство есть *причина*, а не последствие их непрекращающегося разделения. Парадокс церковной истории заключается именно в том, что христианский мир, каков он есть в своей эмпирической действительности, доселе мог сохранить Христа *только во разделении*. Обуславливается это, конечно, тем, что для человечества, погруженного в греховный мир, возможно лишь частичное, дробное усвоение и осуществление христианского идеала. *Полнота* вселенской истины, не вмещается в рамки здешнего *ограниченного* существования. Входя в нашу смутную земную среду, единый луч божественного света неизбежно преломляется: отдельные части челове-

ства видят его по-разному. И пока люди остаются при своем грехе, несовершенстве и ограниченности, — попытки собрать эти разноцветные лучи во единый, неделимый и совершенно *белый* луч божественного света им неизбежно не удаются.

Соловьев был прав, когда он понял задачу соединения Церквей как задачу осуществления абсолютного всеединства и целостности в человеческой жизни; но он ошибся в одном. — Он упустил из вида, что это исцеление распавшегося на части церковного организма возможно лишь на почве христианского совершенства.

То человечество, которое оказалось в состоянии совмещать в себе всю полноту *пассивного* переживания божественного действия с могуществом *активной* воли, осуществляющей божественное в мире, очевидно, стало совершенно прозрачным медиумом благодати: это — человечество, достигшее совершенного единения с Богом и совершенного преображения в нем. Но такого человечества еще нет и пока не может быть в нашей действительности. Разделение Церквей, как и вообще всяческое разделение человечества есть проявление в нем хаоса или, что то же — омертвения. Метафизический же корень хаоса заключается в том, что *человек еще не стал совершенным проводником благодати в мир*. История Церкви дает ряд ярких иллюстраций этого факта. Или человек хочет всецело погрузиться в тайну боговоплощения. Но чтобы сохранить способность воспринимать ее во всей ее чистоте, он должен бежать от мира вместе с восточным монашеством: только этим путем он может отрешиться от тех *мирских желаний*, которые делают его волю бессильною являть в себе Бога в мире. Или религия вдохновляет человека на деятельность в мире; но тогда проведение благодати в мир задерживается другим препятствием: деятельность воли развивается за счет пассивных религиозных переживаний, а потому *исходит из сердца, не в достаточной мере просветленного*. Один лишь человек в мире соединял в себе совершенное переживание Бога со способностью активно и совершенно осуществлять Его в мире; это был Богочеловек-Иисус Христос. Восстановление цельности во всем человечестве, победа над его временным раздором и омертвлением возможна, лишь через всеобщее воскресение во Христе. В этом и состоит конечная цель человеческого существования. Но чтобы эта цель была достигнута, чтобы воскресение Христово стало явным в человечестве, нужно *совершение* человеческой истории. Восстановление цельности человеческого существования, завершение того *абсолютного синтеза*, о котором мечтал Соло-

вьев, не есть одна из стадий исторического процесса, а безусловный его конец.

Оттого-то не удаются все попытки собрать воедино христианство, а через него и человечество — *до второго пришествия Христа*. Вне непосредственного и совершенного единства со Христом, вне последнего и окончательного Божоявления не может совершиться всеединство; попытки совершить его ранее, вместить его в рамки совершающейся, а потому несовершенной действительности, неизбежно ведут к замене всеединства какой-нибудь частной, ограниченной, *земной* величиной. В этом — причина крушения теократической мечты Соловьева. Мы вернемся к ней в последующих главах; но уже из сказанного раньше обнаруживается ограниченность этой утопии, ее несоответствие со вселенским идеалом. В основе ее лежит не объективная оценка тех *особенностей* духовного склада, которые проявились в разделенных частях христианства, а преувеличение римского католицизма и умаление значения православия. Поэтому и преодоление старого славянофильства в учении Соловьева не могло быть полным. Он высказал много справедливых мыслей о лжи национализма славянофилов и верно подметил слабые стороны их церковного учения, но не усвоил себе того зерна истины, которое в нем заключалось. Он прав в своем утверждении мистического единства Церкви, которое возвышается над ее видимым разделением. Но с другой стороны, и ему не удалось точное отграничение вселенского, всеобщего от частного, римского; постольку и славянофилы правы в своем утверждении забытой им истины восточного христианства. <...>

#### IV. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ В ЛЮБОВНОЙ РОМАНТИКЕ СОЛОВЬЕВА

Изложенный только что отдел учения Соловьева представляет для нас совершенно исключительный интерес, потому что именно здесь открывается жизненный нерв его философии. Эрос есть именно то, чем она живет, откуда она черпает все свои краски, источник всего ее воодушевления и творчества.

С юных лет и почти до конца своих дней Соловьев провел большую часть жизни в состоянии эротического подъема. И с этим подъемом безо всякого сомнения связано все положительное и отрицательное в его учении. Его философия не была бы *жизненной* мудростью, если бы она не сплеталась корнями с самым мощным из его жизненных стремлений. С другой сторо-

ны, если бы его душевная жизнь в самой глубине своей не озарялась светом его философского и религиозного идеала, в его характере не было бы той цельности, которая составляет красу его духовного облика.

В учении о смысле любви высказался до дна не только Соловьев-мыслитель, но и Соловьев-человек. Тут с детской и вместе гениальной наивностью обнажаются перед читателем наиболее сокровенные пружины всей его деятельности. Тем более ответственной и деликатной становится здесь задача критики.

Если идея «всеединства» у нашего мыслителя не является пустым отвлечением, если в его философии она живет и творит, играя всеми цветами радуги, то этим мы обязаны тому, что Соловьев осязал, *видел* всеединство, *воспринимал* его в живой, конкретной интуиции, *жил* им и ощущал его в состоянии любовного экстаза. Недаром в его стихотворениях с любовью сочетаются по преимуществу явления «Софии» премудрости Божией. И с этим связана глубочайшая истина всей его философии любви.

«Любовь есть индивидуализация всеединства». Эта, на первый взгляд, как будто сухая формула представляет собою на самом деле обобщение богатого жизненного опыта. Для любовного чувства его предмет действительно есть *все*, олицетворение всего драгоценного, что есть в целом мире, словом — *всеединство* во образе данной конкретной индивидуальности. И не напрасно Соловьев вслед за глубочайшими немецкими мистиками \* верил в это откровение и ясновидение любви, в реальность того мистического опыта, который лежит в основе любовной идеализации.

---

\* У Бёме и Баадера мы находим в общем то же учение о распадении единой целостной человеческой личности вследствие греха на две половины (пола) и о задаче любви — восстановления единой, целостной человеческой личности (андрогина). С этой точки зрения Баадер напр<имер>, совершенно так же, как Соловьев, объясняет «фантазмагорию половой любви», ту правду любовной экзальтации, в силу которой предмет любви кажется любящему прекраснее и лучше, чем он есть на самом деле. По Баадеру, тут в земном человеческом образе просвечивает «София или небесное человечество»; в подъеме любовного чувства человек слышит призыв осуществить ее в самом себе и в предмете своей любви: «Die Liebe soll dem Manne behilflich sein aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen wie dem Weibe (Sätze aus der erotischen Philosophie. Bd. IV. S. 165—178, особенно 176—178); ср.: Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. Bd. IV. S. 185 (об андрогине).

Если Безусловное действительно есть центр всей нашей жизни, — источник света и тепла для нее, если всякое дыхание имеет в нем свой смысл, свою *идею*, то совершенно ясно, что прозрение в эту идею дается величайшему и сильнейшему подъему любовного чувства и в свою очередь вызывает этот подъем. Чтобы видеть данное конкретное существо прекрасным и светлым, каким его от века хотел и провидел Бог, надо проникнуться всей доступной человеку силой любви к нему; но с другой стороны, как может не вызвать подъема любви это виденье подлинной небесной красоты?

Что осуществление вечной идеи, раскрытие вечной женственности Божией составляет конечную задачу и смысл любви, в частности же любви половой, в этом Соловьев безусловно прав. Ошибка же его заключается в том, что он далеко не в достаточной мере посчитался с *несовершенством* этого земного откровения.

Вечная божественная идея для любви — не данное, а только заданное. Любовь должна видеть свой предмет таким, каким его видит и хочет Бог. Но всегда ли в действительности она видит его таким? Очевидно, нет! По отношению к божественному миру наша человеческая любовь *свободна*: она ищет его, но она может и заблуждаться в своем искании, обращаться на предмет, ее недостойный, или же изолировать свой *частный* предмет, отделять его от его идеи и всеединого смысла. Мудрость Божественная не связана с человеком необходимою естественною связью: она не есть его *природный дар*. Отсюда — возможность ошибок, иллюзий любовного чувства. Кроме той истинной идеализации любви, которая действительно видит предмет свой в Боге, есть еще и идеализация ложная, которая в мечте наделяет свой эмпирический предмет несуществующими качествами, присваивает несовершенному временному явлению черты вечной божественной действительности или наоборот, переносит временное в вечное.

В известной опере Вагнера Зигмунд, в ответ валькирии<sup>8</sup>, зовущей его в Валгал<sup>9</sup>, заявляет, что он не хочет в рай без Зиглинды. В этих словах — вся правда любовного чувства и вместе с тем — вся его иллюзия. *Правда*, потому что рай, из которого исключено бесконечно дорогое, незаменимое и единственное в мире существо, действительно не есть рай. *Иллюзия*, потому что *исключительное*, любовное отношение между двумя особями различного пола, есть факт временной, а не вечной действительности. Для него нет места в той запредельной области, где

люди не женятся и не выходят замуж, а живут «как ангелы Божии на небеси».

Учение Соловьева есть философия человека, который не может себе представить рая без своей Зиглинды. В этом и достоинство ее и недостаток. Достоинство потому, что Соловьев в самом деле нашел и указал в любви откровение грядущего Царствия Божьего. Недостаток, потому что он не сумел отличить этого откровения от преходящего отношения, с которым оно здесь на земле связывается.

Вопреки только что приведенным словам Евангелия, ясно указывающим на исключительно земной, временный характер брачного соединения людей, Соловьев переносит его в вечность. У него самое Царствие Божие есть некоторого рода увекочеченный роман: оно населено любящими человеческими парами, навеки сочетавшимися воедино, «в одну бессмертную и абсолютную индивидуальность».

Самый вход в Царствие Божие здесь обусловлен половой любовью: ибо, по Соловьеву, путь полового разделения есть смерть и только в соединении полов — жизнь\*. Бессмертны не мужчина и женщина отдельно, а только *андрогин*, сочетание двух особей обоего пола *в одну* индивидуальность. При этих условиях половая любовь неизбежно должна превратиться в единый, всеобщий, для всех обязательный путь спасения. Это мы и видим у Соловьева. Он придает ей *«исключительное значение как необходимому и незаменимому основанью всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может быть действительно в истине»\*\**.

В этих строках обнаруживается самое слабое место всего построения. Тут мы имеем несомненное преувеличение, переоценку половой любви, которая к тому же находится в явном противоречии с христианскими основами мирозерцанья нашего философа. Не подлежит сомнению, что половая любовь спасительна для многих; но можно ли вместе с Соловьевым видеть в ней для всех обязательную норму? Если в лучших своих проявлениях она показывает любящему уголок потерянного рая, то неужели это значит, что без нее человек не может быть в истине и в Царствии Божием? Неужели все не любившие, неудачники, несчастные в любви — тем самым находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что в будущем

\* Смысл любви. С. 393.

\*\* Там же. С. 379.

веке и для них откроется счастье «истинного» полового соединения? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелию, в потусторонней области совершаются браки. К тому же, утверждение Соловьева, что любовь есть «необходимое и незаменимое основание всего дальнейшего совершенствования», очевидно имеет в виду не *тот* мир, в котором процесс совершенствования закончен, а наш мир, который еще совершается! Возможно ли допустить, что люди, не знавшие полового чувства, не могут совершенствоваться во Христе?

Когда Христос сказал — «Аз есмь Путь, истина и жизнь», это, разумеется, не значило, что «необходимым и незаменимым» путем к спасению является половая любовь и что вне ее не может быть истинной и совершенной жизни. Св. Писание вообще считает девство более совершенным состоянием, чем брак и над безбрачием не указывает никакой пятой, «богочеловеческой» ступени половой любви. Но красноречивее всех возможных священных текстов говорит в данном отношении сама жизнь Христа, который в своем лице дал человечеству яркий образец не только Божеского, но и человеческого совершенства. В самом рассказе Евангелия о рождении Спасителя выразилась мысль о совершенной несовместимости полового соединения с безусловным человеческим совершенством. В католическом учении о непорочном зачатии св. Девы, которое, как известно, целиком принималось Соловьевым, та же мысль получает как нельзя более яркое выражение. Но и помимо этого, всякий верующий христианин инстинктивно чувствует недопустимость, кощунственность сочетания образа Христа и Богородицы с чем-либо похожим на личную, половую любовь, хотя бы и в мистическом значении этого слова. Когда Христос в Св. Писании именуется Женихом, а Церковь — Его невестою, то тут разумеется, очевидно, коллективная, социальная жизнь Богочеловечества, а не личная индивидуальная любовь Богочеловека: это не есть взаимоотношение двух равноправных индивидов, образующих вместе единую личность, а отношение единой Богочеловеческой Личности к социальному организму Церкви. Словом, отношение Христа к Церкви ни в коем случае не есть то, что Соловьев называет андрогинизмом.

Несовместимость полового соединения с высшим совершенством человека, существенно и окончательно соединившегося с Богом, лучше всего изобличается тою правдою, которая содержится в учении самого Соловьева. Половая любовь заставляет человека видеть все в другом, ограниченном человеческом существе. В этом ее святое, великое и спасительное дело; но в

этом же ее несовершенство и граница: она открывает нам рай *только* в одном человеке; она дает нам ограниченное виденье всеединства.

*Исключительность* половой любви есть именно то, что делает ее несовместимой с состоянием безусловного совершенства. В будущей вечной жизни, где Бог будет всем во всем, потому самому нет места для исключительного отношения одного ограниченного лица к другому; одностороннее блаженство с возлюбленным или возлюбленною тут станет невозможным, потому что всеединство, а с ним вместе и блаженство будет явным во всех. Райское состояние именно в том и заключается, что всякая тварь становится равною своей божественной идее, предвечная Мудрость открывается во всей своей полноте во всех и каждом. А потому здесь каждое индивидуальное существо ощущается и воспринимается всеми другими как бесконечно дорогое, единственное в мире и незаменимое. Небесный эрос не замыкается в свой особый отдельный уголок среди великого Божьего мира, он не ищет уединения, а, восходя к Богу, в Нем становится всеобъемлющим, распространяется на все и на всех.

*Исключительность* половой любви есть одно из частных проявлений той самой непроницаемости, в которой Соловьев видит свойство нашей временной и смертной жизни в отличие от жизни вечной и блаженной. Особенность половой любви именно и заключается в том, что в ней чувство заполняется одним любимым предметом. Одно чувство вытесняется другим. Два любимых человека не могут одновременно вмещаться в человеческом сердце, совершенно так же, как два тела не могут одновременно занимать одного и того же места в пространстве. Совмещаться с другим *таким же* чувством может всякая другая любовь, но только не любовь половая. Но именно потому место половой любви — у преддверия рая, а не в вечной и бессмертной жизни. Она может владеть человеческой душой лишь до тех пор, пока наша действительность не стала сообразною всеединству, пока мы не ощущаем в каждом существе дыхание Божественной жизни. Когда же истина заполнит все, так что мы увидим ее лицом к лицу в каждом данном явлении, — сердце наше откроется для всего и возгорится ко всему любовью; тогда не будет в нем места для какого-либо исключительного чувства. Отличие будущей, вечной жизни от здешней именно в том и заключается, что в ней один предмет любви не вытесняется другим из человеческого сердца; ибо здесь ничто не существует отдельно от другого; здесь любовь не есть ограничен-

ный, *земной образ* всеединства, а совершенное и полное его осуществление; для нее уже не существует тех границ, которые в настоящей, земной жизни для нас естественны: в вечной жизни она есть одинаково интенсивное отношение ко всему. Здесь на земле любовь теряет в силе, когда она распространяется на большой круг людей и сохраняет всю свою энергию, когда она сосредоточивается на одном человеке. Но в этом заключается закон нашей временной действительности, где целого еще не существует, а есть разрозненные, обособленные и борющиеся между собою части. В будущей, вечной жизни, когда мир достигнет совершенной и полной интеграции, любовь не будет истрачиваться для других существ, когда она будет направляться на одно из них: ибо здесь любовь к части будет тем самым любовью к целому: исключительным и всеобъемлющим предметом любви будет не что-либо обособленное и отдельное, а всеединство, ставшее конкретным, воплотившееся во всех и в каждом.

Платон был прав в своем утверждении, что эрос есть сын богатства и бедности. Половая любовь действительно такова; для нее одинаково существенна и жажда полноты бытия, к которой мы стремимся, и ограниченность человеческого сердца, которое еще не может вместить *все* в себе, — и предвкушение богатства и действительная скудость; но этим самым устанавливается ее чисто временное значение: она упразднится вместе с границами земного, скудного существования. Зигмунд, конечно, вовек не забудет своей Зиглинды; но в будущем веке не она одна, а все и все будут для него предметом безграничного восторга.

Учение Соловьева о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного. Для половой любви, как он ее понимает, нигде в мире не находится места, ни на небе, ни на земле. Для неба она оказывается отношением слишком земным: зато для земли она, наоборот, слишком небесна. Ибо на земле может существовать все, что угодно, кроме того пятого пути половой любви, который философ называет «богочеловеческим». Идея *андрогинизма*<sup>10</sup> представляет собою попытку навязать любви *норму из другого мира*, — из той запредельной области, где, как мы видели, для любви половой нет места. Отсюда у Соловьева фантастическое сочетание несовместимых требований. С одной стороны, он мечтает о *беспредельной интенсивности* половой любви: чувство, которое должно победить эгоизм, переместить центр тяжести человеческого существования и сообщить ему действительное бессмертие, разу-

меется, не может быть *слишком сильным*. С другой стороны, это сильнейшее из всех влечений здесь на земле должно откатиться от полного удовлетворения, ибо физиологическое соединение есть «соединение ложное», которое по тому самому должно быть заменено «истинным соединением» \*; а истинное соединение, т. е. сочетание двух смертных половин в одну абсолютную и бессмертную личность совершается лишь вместе со всеобщим воскресением, здесь же на земле остается неразрешенною задачей. В устных своих беседах с друзьями Соловьев еще яснее, чем в своих сочинениях, высказывал мысль о несовместимости *пятого* пути любви, ведущего к андрогинизму и бессмертию, — с половыми отношениями: ибо последние увековечивают путь смерти, дурную бесконечность смены поколений. И именно в половом воздержании философ видел преимущество высшего пути любви перед браком.

Ясно, что этот «андрогинизм» не переносит любовь на небо; а между тем он отнимает ее у земли. И с этой точки зрения он во всех отношениях противоестественен. Вполне соглашаясь с Соловьевым, что «естественное или нормальное» в истинном значении этого слова всецело отлично от того, «что обыкновенно бывает», я решаюсь утверждать, что его понимание любви ненормально именно с точки зрения быть должностующего. О нормальности в смысле физиологическом или естественном не может быть и речи: на нее не претендует сам Соловьев. Половое воздержание при самом интимном общении и интенсивной взаимной любви вряд ли может быть признано вполне нормальным и с точки зрения чисто человеческой. А с точки зрения божеской Св. Писание, как известно, находит лучшим вступать в брак, нежели разжигаться. Своим пятым путем Соловьев надеется достигнуть той «цельности человеческого существа», которая представляется ему абсолютной нормой. В действительности, как раз наоборот, этим обостряется антагонизм духа и плоти и усиливается их раздвоение. Такое понимание любви ни с какой точки зрения не может быть признано здоровым и всего менее с точки зрения религиозной.

В учении «о смысле любви» повторяется ровно та же ошибка, как и в идее «всемирной теократии» — попытка включить преходящую, умирающую форму земной жизни в Царствие Божие, влить вино новое в мехи ветхие. В том же творении Соловьева, мы видим, как вино разрывает мехи.

\* Смысл любви. С. 393.

С одной стороны, самая сущность идеи андрогинизма требует вечного соединения в любви двух существ разного пола; с другой стороны, учению о любви поневоле приходится считаться с возможностью ее повторения. По Соловьеву, это объясняется двойственным или, лучше сказать, двусторонним характером любви, т. е. *раздвоением ее предмета*. «Небесный предмет нашей любви — только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия; но, так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, может быть и преходящим».

В жизни Соловьева в действительности так и происходило: «Женственность Божия», как он ее описывает в приведенном уже стихотворении «Три свидания», отделилась от земного предмета его любви, и оттого-то этот последний так часто менялся. Как видно из тех же «Трех свиданий», Женственность Божия иногда являлась философу и беседовала с ним помимо всякого женского существа «земной природы», она посещала его и во время уединенных занятий — в Британском музее и в еще большем уединении — в пустыне Сахара.

Всем этим совершенно ясно доказывается, что для любви к Женственности Божией любовное отношение к каждому данному земному предмету и даже половая любовь вообще вовсе не представляются существенным и необходимым условием. К Премудрости Божией, которая есть истина всего, каждый отдельный человек может иметь непосредственный доступ, и восполнения другой духовной половиной для этого не требуется. Спрашивается, как же возможно согласить с этим вышеприведенное утверждение Соловьева, что половая любовь есть «неизбежное и постоянное условие, при котором только человек может быть действительно в истине»?

Известен вопрос саддукеев<sup>11</sup> Христу, которому из семи братьев должна быть женою «в воскресении» женщина, бывшая замужем за всеми семью. Для христианского учения вопрос этот не представляет затруднений, потому что оно считает высшею ступенью блаженства для людей — «пребывать как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 24—30). Этим ответом Спаситель привел саддукеев к молчанию. Наоборот, для ученья Соловьева их вопрос является роковым, ибо, по смыслу этого ученья, «истинное половое соединение» выше небесной жизни

ангелов. Допустим, что в течение своей жизни тот или другой человек любил много раз, — каждый раз горячо, искренне и при этом совершенно платонически, как того требует Соловьев; с которой из этих возлюбленных он «в воскресеньи» соединится во единую и бессмертную личность? Если только с одной, то, стало быть; одна только любовь была истинною, а все прочие — ложными. Спрашивается, однако, как же в каждом данном случае отличить истинную любовь от ложной? До всеобщего воскресенья мертвых это должно оставаться от нас скрытым. Но в таком случае каждое данное любовное чувство, как бы оно ни было высоко, могущественно и свято, может быть лишено высшего мистического смысла, т. е. может оказаться пустоцветом не в этой только, но и в будущей жизни. Если так, то всякая любовь должна быть отравлена сомнением, действительно ли человек полюбил то существо, которому Бог судил быть его духовной половиной! Это отсутствие уверенности в смысле *каждой* данной любви красноречиво и громко свидетельствует против учения Соловьева. — Андрогинизм, очевидно, не может быть смыслом той человеческой любви, которая повторяется; а между тем сам Соловьев не решается назвать такую любовь ложною. Если же человек два или более раз в жизни может любить *истинною* любовью, если и повторяющаяся любовь растит в нем крылья для будущей жизни и приподнимает для него завесу другого мира, то, очевидно, вечный смысл даже половой любви — не в андрогинизме, не в *исключительном* соединении человека с другою ограниченою личностью, а в соединении с самой универсальною и всеединою Божественною мудростью.

Как бы ни было велико значение половой любви в этой жизни, — тщетной представляется эта мечта — построить для нее особое жилище в том мире, где все будет единым домом Божиим! Жизнь вдвоем кончается там, где человек одинаково принадлежит всему и всем, и одинаково всеми обладает.

Конечный результат всякой попытки возвести относительное в безусловное всегда один и тот же — разрушение относительного. Это в особенности наглядно сказывается у Соловьева: его попытка сделать из государства социальное тело Христово, понять теократическое государство как необходимую теофанию, разрушительна прежде всего для самого государства; оно не становится Церковью, но вместе с тем перестает быть государством, т. е. утрачивает то относительное значение, которое принадлежит ему как самостоятельному мирскому союзу. Совершенно то же мы видим и в вышеизложенном учении о люб-

ви. Попытка возвести половую любовь в идеал абсолютной и вечной жизни ведет только к утрате той *относительной* ценности, которая в действительности бесспорно должна ей принадлежать. Навязывая любви задачу, ей непосильную и несовместимую с самым ее существом, Соловьев за то пренебрегает тем, что составляет действительное ее призвание.

Утопия половой любви, дающей бессмертие, странным образом противоречит самой основе мирозерцания Соловьева: нельзя одновременно утверждать, как он это делает, что всеобщий, для всех обязательный путь к воскресенью есть животворящий крест Христов и что он есть половая любовь, — что Христос попрал смерть смертью, а что мы должны победить смерть через соединенье с возлюбленною. Философия всеединства должна признавать один только единственный путь к истинной и вечной жизни, — *всестороннее, совершенное утверждение всеединства как такового*, всецелую отдачу себя ему. Такова была жизнь, такова была в особенности смерть Христа, принесшего себя в жертву за все и за всех. Но такая совершенная жертва, уготовляющая бессмертие, именно и предполагает полное отрешение от всякой *исключительной* привязанности к кому-либо или к чему-либо.

По Соловьеву, как мы видели, любовь *оправдывает и спасает от смерти человеческую индивидуальность через жертву эгоизма* \*. Если бы это на самом деле было так, — любовь была бы совершенной жертвой и в ином оправдании не было бы надобности: тогда крест Христов был бы излишним. В действительности же мы видим другое: половая любовь именно потому не упраздняет смерти, что она не в силах окончательно упразднить эгоизм. Истинная любовь безо всякого сомнения его ограничивает и обуздывает; она полагает конец хаотическому самоутверждению и требует жертвы ради любимого существа; но на пути к отрешению от эгоизма эта жертва — не высшая, а средняя, подготовительная ступень: какие бы подвиги ни совершались во имя любви, совершенно отрешиться от всякой личной мечты она не в состоянии. И как бы ярко она ни обнаруживала образа Божия в другом, любимом человеке, — отрешиться от желания *исключительного* обладания им она не может, ибо для нее это значило бы — перестать быть любовью. Поэтому в ней нет и не может быть полной отдачи себя всеединству. *Совершенная* жертва заключается не в том, чтобы отдать душу свою возлюбленной, а в том чтобы положить ее за всех.

\* Смысл любви. С. 376.

Утопичность всего изложенного построения заключается в том, что половая любовь в нем, если и не заменяет, то во всяком случае *заслоняет* тот путь спасения, который в глазах самого же Соловьева является истинным и единственным. И жертвой этой утопии становится прежде всего сама любовь, — то что составляет существенную, неотъемлемую ее область. Соловьев глубоко прав в своем утверждении, что естественное размножение рода не есть смысл и цель половой любви. К сожалению, однако, он при этом впадает в односторонность противоположного свойства. Он учит, что физиологическое соединение «не имеет прямого отношения» к любви\*. Мало того, это соединение представляется ему *греховным*: по его мнению «обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно — *признание его злом*, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит». «Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло». С этой точки зрения Соловьев проповедует воздержание от половых отношений *в самом браке*. Он полагает, что брачный союз в его высшем духовном смысле «не связан ни с плотским грехом, ни с деторождением, а есть первообраз совершеннейшего соединения существ — «тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь»\*\*.

Ясно, что во имя утопии андрогинизма любовь здесь подвергается искалечению. Чтобы утвердить ее в сфере мистической, Соловьев отрицает самые законные ее проявления в области естественной. И этим он разрушает ее в конец, потому что в любви естественное неотделимо от нравственного и духовного. Мечта об упразднении родового влечения силой половой любви нелепа прежде всего потому, что именно от этого влечения любовь берет всю свою силу: им она питается и живет; и, когда оно прекращается, она перестает быть *половой* любовью.

Всего менее отделимо от родового влечения то самое *дело* любви, в котором Соловьев видит ее основную задачу. Любовь человеческая — и в этом ее отличие от любви животной — есть действительно утверждение абсолютной индивидуальности в себе самом и в другом лице и постольку — начало творческое. Но необычайная интенсивность этого утверждения обуславливается, разумеется, не отрицанием родового влечения, а пере-

\* Смысл любви. С. 389.

\*\* Оправдание добра. С. 71—72. Ср. С. 156.

несением его во всей его полноте на другое лицо, единственное в своем роде. Стоит только перестать действовать родовому влечению, — и тотчас исчезнет вся магия любви, все ее очарование, подъем и краски. Самый мистицизм любви был бы невозможен без этой концентрации родового влечения. И, если призвание любви — превращать родовое в индивидуальное, то для этого родовое необходимо должно быть налицо. Любовь к одному-единственному в мире человеку или к единственной в мире женщине исключает не род, а всех других особей того же рода. И от этой концентрации чувство выигрывает в силе. Таким образом, вопреки Соловьеву, индивидуальное в половой любви, есть не отрицание родового, а новый плодотворный побег, привитый к дичку родового влечения. Понимаемая как исключительное чувство к данной незаменимой индивидуальности, любовь, как мы сказали, свойственна только человеку; с этой точки зрения она может быть охарактеризована как *очеловеченье родового влечения*.

В этом, без сомнения, заключается то великое и святое дело любви, ради которого она получает благословенье свыше. Обуздывая безмерность естественного влечения, вводя его в твердые границы, просветляя его новым началом, сочетая его с определенной личностью, любовь тем самым рождает целый новый человеческий мир и отделяет его от животного царства. Но этот подвиг любви, очевидно, не есть отрицание родового влечения, а возведение его на высшую ступень. Тем самым опровергается все то, что Соловьев говорит о несоответствии полового соединения с человеческим достоинством.

Противно человеческому достоинству такое соединение полов, где соединяющиеся ценятся лишь в качестве самцов и самок — случайных и легко заменимых экземпляров данного рода. Совершенно иное видим мы в любви человеческой, которая по своему идеалу является по существу супружеской: здесь сочетание происходит между незаменимыми друг для друга лицами, так что соединение с какою-либо другою женщиной или с другим мужчиной исключено; тут, стало быть, начало личного достоинства не только не попирается; но кладется во главу угла. Таким образом, утверждение Соловьева, что всякое половое соединение для человека постыдно и недостойно, есть совершенно произвольное предположение. По отношению к любви *собственно человеческой* оно совершенно несправедливо: ибо в ней родовое начало по существу подчинено началу личному.

Греховность физического соединения полов у Соловьева доказывается еще и с другой точки зрения. Оно утверждает на земле дурную бесконечность смены поколений. «Безусловного осуждения заслуживает окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением»\*. Закон животного размножения «есть закон вымещения или вытеснения одних поколений другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности. Обращая силу своей жизни на производство детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих, — то, что мы отдаем будущему мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут за счет предков, живут их смертью.

Так поступает природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвечаем; но наше собственное участие в этом равнодушном и безжалостном деле природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранее смутно чувствуем в половом стыде. И мы тем более виновны, что наше участие в безжалостном деле природы, вытесняющей прежние поколения новыми, относится ближайшим образом к тем, кому мы особенно и всего более обязаны, к нашим собственным отцам и предкам, так что это дело оказывается противным не только жалости, но и благочестию\*\*.

Во всем этом рассуждении есть очевидная натяжка. — Соловьев принимает последствие за причину и причину за последствие. Утверждение, что естественное размножение рода есть «отцеубийство» не оправдывается ни с какой точки зрения и менее всего — с точки зрения религиозно-христианской. С этой точки зрения не размножение рода является причиной смерти старших поколений, а наоборот, род должен обновляться путем новых рождений, потому, что каждое данное поколение умирает. Обновляясь, род тем самым не только не «примиряется с царством смерти», но как раз наоборот, противодействует ему, защищает себя от него. По мысли Соловьева, «тот момент, хотя бы он — *per impossibile*<sup>12</sup> — наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом «будущей жизни» всего человечества»\*\*\*. Без сомнения, если бы естественное размножение

\* Оправдание добра. С. 72.

\*\* Там же. С. 156—157.

\*\*\* Там же. С. 72.

задерживало наступление совершенной будущей жизни, оно и в самом деле было бы грехом; но Соловьев и тут, как во всем своем рассуждении, принял следствие за причину. Естественное размножение человеческого рода — не причина нашего несовершенства, а наоборот, его последствие. Именно потому, что в настоящем своем состоянии человечество не в силах завершить на земле то дело Божие, которое составляет его задачу, это дело должно передаваться из поколения в поколение. В земной действительности смена поколений есть необходимое условие совершенствования рода человеческого на земле. Оно должно продолжаться, пока совершенство не будет достигнуто. Вообще совершенно очевидно, что не прекращением размножения истребится из мира смерть и зло, а как раз наоборот, упразднение смерти и зла сделает бессмысленным и ненужным дальнейшее размножение.

Пока существует грех, смерть и несовершенство, размножение имеет положительный, *добрый* смысл. Это прямо признается христианским откровением. Христос начал свою деятельность на земле с благословения брака; если бы он потребовал от новобрачных воздержания, то Евангелие, очевидно, не могло бы об этом умолчать; а в известном изречении апостола прямо говорится, что мать спасается через деторождение. Соловьев с этим считается, но отсюда для него возникают дальнейшие затруднения. По его мнению, «тут есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия; которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее» \*. С одной стороны, деторождение есть добро как для родителей, так и в особенности для детей, получающих дар жизни; с другой стороны, по причинам нам известным, Соловьев видит «существенное и нравственное зло в самом плотском акте размножения». Разрешение противоречия, по его мнению, заключается в том, что «зло деторождения может быть упразднено самим же деторождением»: «то, чего не сделал человек настоящего, может быть сделано человеком будущего, который, родившись тем же путем животной природы, может отречься от него и переменить закон жизни» \*\*. Иначе говоря, разрешение заключается в том, что высшая Премудрость извлекает из зла большее добро, «пользуется нашими плотскими грехами для усовершенствования человечества, посредством

---

\* Там же. С. 156.

\*\* Там же.

новых поколений», что; однако, может служить нам только утешением, но не оправданием\*.

В действительности мы имеем здесь не антиномию, а просто слабое рассуждение. Под антиномией принято разуметь противоречие объективное, которое коренится не в чем-либо личном заблуждении, а навязывает силою необходимости всякому мыслящему уму. Между тем то противоречие, на которое указывает Соловьев, существует не в самой действительности, а только в его изложении. Считать добром деторождение, признавать его необходимым для целей Провидения и вместе с тем признавать злом его неперменное условие — значит впасть в простую непоследовательность. А разрешение мнимой антиномии содержит в себе вдобавок еще и ложную теодицею: признавать деторождение добром, а единственный путь к нему — злом — значит допускать, что Провидение для своих благих целей нуждается в дурных средствах. Сделать ответственным за грех одного человека в данном случае совершенно невозможно. Ведь по учению самого Соловьева, каждый человек, который рождается в мир, является в силу предвечного о нем замысла Божия безусловно необходимым и неизменным членом всеединой божественной идеи. Если тем не менее это божественное в идее существо не может родиться без греха, то ясно, что грех человека нужен Богу, необходим для выполнения Его замысла.

В связи с вышеизложенным, мы находим у Соловьева еще и другую ошибку. Из того, что размножение рода может совершаться без любви, а сильная любовь нередко остается бесплодною, отнюдь не следует, чтобы смысл любви и ее *задача* не имели никакого отношения к деторождению. Соловьев тут, видимо, впадает в ту самую ошибку, которую он часто отмечает у других. — *Из того, что обыкновенно бывает*, он заключает к нормальному порядку вещей, к тому, что должно быть.

Дело в том; что деторождение не есть только физический, естественный акт: по своей идее и задаче оно должно иметь, кроме того, и свою духовную сторону: все воспитание детей должно быть их духовным рождением. Тут-то и должна вступить в действие творческая сила любви. Соловьев вскользь замечает, что в заурядном житейском браке любовь в лучшем случае в ослабленном и разбавленном виде переносится на детей. Спрашивается, *должна* ли она непременно быть ослабленной или разбавленной в этом перенесении? Не должна ли она и

\* Там же. С. 72.

здесь, — в детях — продолжать безо всякого ослабления и умаления свое великое творческое дело — создание абсолютной индивидуальности? Характер родителей; самые их духовные дары передаются по наследству. Если любящая женщина видит в своем муже тот окончательный образ будущего человека, который провидел Бог, то, доколе любовь не иссякла, этот образ должен предноситься пред нею и в воспитании детей: она должна с любовью передавать его в последующие поколения. Любящие узнают и продолжают любить друг друга в детях; и, хотя любовь к детям не есть простое повторение взаимной любви родителей, она несомненно есть ее земное завершение. Значение любви в данном случае может быть лучше всего освещено по контрасту. В браках, где дети рождаются без любви, антипатия очень часто переносится с нелюбимого человека на того из детей, который больше всех напоминает его своим обликом физическим и духовным, причем такая унаследованная антипатия может в свою очередь служить источником новых семейных драм. Достаточно принять во внимание ту силу, какую может здесь иметь антипатия или ненависть, чтобы понять, что может значить участие любви в деторождении и как счастливы зачатые в ней дети.

Целый ряд положительных и чрезвычайно возвышенных задач любви ускользнул от Соловьева вследствие ложной ее идеализации. Попытка превратить любовь в совершенную жертву спасения сделала ее бесплодной на земле и сообщила ей неестественный облик любви кастрированной. Любовь оживает, когда она освобождается от этих горделивых притязаний и утверждается в своей подчиненной, здешней области. Какова ее роль в процессе спасения, лучше всего видно из отношения к ней Христа. Его первое явление миру есть благословение брака в Кане Галилейской, а последнее — крестная смерть, после которой Христос воскресший являлся уже не миру, а только апостолам. С первого взгляда может показаться, что тут есть внутреннее противоречие. Как мог распятый на древе благословить земную любовь? Что может быть общего между нею и умерщвлением плоти, отречением от мира? И однако не случайно связаны в жизни Спасителя это начало и этот конец: мы видим тут две ступени одного и того же — начальную и высшую. Что в Кане Галилейской началось, то на кресте «совершилось».

Брак есть та первая жертва во имя любви, которая уготовляет осуществление на земле любви Божественной, предшествуя ей в качестве предварительной стадии. В браке человек отреча-

ется от целого животного мира во имя другого любимого человека. Целая бездна многовекового естественного предания и греха тут исключается и отвергается для восприятия нового, чудного дара, — ради того образа Божия, который открывается в возлюбленном или возлюбленной. Но на этом процесс спасения остановиться не может. За откровением предварительным должно последовать откровение окончательное; и образ Божий в любимом человеке нужен именно для того, чтобы от него и через него любящий перешел к самому Богу. Сильнейшее из всех чувств, — любовь — дана человеку, чтобы в ней он поднялся над природой; в этом подъеме и отделении — смысл исключительности любви. Но в высшей, горней области исключительности — конец: любовь должна затворять для нас широкие двери животного царства, но отнюдь не тесные врата царствия Небесного. Человек, отрекшийся в браке от образа звериного, тем самым готовится к дальнейшему отречению — от всего моего, внебожественного, от всего, что не есть Безусловное. Совершить это заключительное самоотречение — значит взять свой крест; поскольку человеческая любовь к этому готовит, — и она осенена крестным знаменем. Очевидно, стало быть, что от брака к кресту нет скачка и перерыва, а есть подъем из ступени в ступень. И отношение между ступенями — не внешняя последовательность, а преемство внутреннее, последовательное развитие одной и той же идеи.

Как бы ни казалось парадоксальным это сближение величайшей радости с величайшей скорбью, на самом деле оно совершенно естественно и необходимо. У каждой святой радости есть своя оборотная скорбная сторона; также и всякая святая скорбь имеет свой смысл в конечной радости. Радость брака в особенности потому так велика, что она включает в себе победу, преодоление скорби земного существования через любовь. Победа эта — неполная, почему она неизбежно снова должна разрешиться в скорбь. Но эта скорбь окончательно побуждается совершенной жертвой, полной отдачей себя самому Безусловному, Божественному, а не ограниченному Его образу. И тут опять скорбь внебожественного существования побуждается радостью пира брачного — сочетания человечества ее Небесным Женихом. Так скорбью и радостью отмечается каждый шаг борьбы Всеединого и Безусловного за обладание вселенной. В этой борьбе брак, как мы сказали, — не вершина, а посредствующая ступень.

Какая ступень? Апостол определяет ее значение очень ясно, когда он сравнивает союз брачный с союзом Христа и Церкви,

видит в первом *образ* второго. На самом деле брак есть именно это и только это — *прообраз* будущего совершенства и будущей радости. Это — такое отношение любящих душ, которое на высшей ступени своего совершенства *приводит* ко Христу, открывает глаза на грядущее и желанное блаженство. Но дальше этого преддверия брак не идет: он не в состоянии дать окончательного блаженства, потому что он не сообщает человеку необходимого для того *существенного соединения* с Богом. Последнее достигается не в сочетании с возлюбленной, а в приобщении к телу и крови Христовой, *не в браке, а в Евхаристии*. В качестве *прообраза* грядущего истинного соединения со Христом, брак может существовать и вне Христа, как он существовал до пришествия Христова и существует теперь — у язычников. Вряд ли кто станет отрицать святость и даже таинственность этого сочетания супругов-язычников; оно открывает прообраз высшего соединения даже не в союзах людей неверующих, но это — именно потому, что оно — только прообраз истинного соединения с Богом, а не само соединение. Именно то обстоятельство, что брак может и вне Христа давать свои мистические откровения, указывает на него, как на подготовительную только стадию к будущему, вечному сочетанию между небом и землею. Когда оно наступит, прекратится «все, что отчасти»; тогда, следовательно, не будет и индивидуальных, ограниченных соединений. <...>

### III. ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ЭТИКИ СОЛОВЬЕВА

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

Прежде всего, как видно из первой же страницы предисловия ко второму его изданию, названное сочинение предполагает совершенно определенное представление об «истинной цели» жизни не только личной, но и мировой. — «Нравственная философия», по Соловьеву, «есть не более как систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и для народов; на ответственности автора лежит только верность, полнота и связность его указаний. Но никакое изложение нравственных норм, т. е. условий достижения истинной

цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель. Указания необходимых станций на пути к лучшему, когда заведомо избрано худшее, не только бесполезны, но досадны и прямо оскорбительны как напоминания о плохом выборе, именно в тех случаях, когда в глубине души этот выбор невольно и безотчетно чувствуется зараз и как бесповоротный, и как дурной» \*.

Если этика — только «путеводитель», т. е. указатель путей и способа к достижению «истинной жизненной цели», то ясно, что самая цель предполагается ею как данное, которое не вырабатывается и этикою, а получается ею из вне, — из какого-то другого источника. И в этом нет ничего удивительного. Чаще, чем какой-либо другой мыслитель, Соловьев повторяет, что цель личности, смысл ее жизни, неотделимы от мирового смысла и цели. Стало быть, тот или другой ответ на вопрос о задаче личности возможен только с точки зрения определенного миропонимания. В этом смысле высказывается и «Оправдание добра». Тут мы находим между прочим следующее признание. Стремясь к своей жизненной цели, человек «необходимо убеждается, что ее достижение или окончательное удовлетворение воли не находится во власти человеческой, т. е. всякое разумное существо приходит к признанию своей *зависимости* от чего-то невидимого и неведомого. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то значит и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием *разумности мировой связи* (курсив мой. — Е. Т.) или преобладания смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразною и та часть этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ведущие, ничем не оправдываемые». Иными словами, нравственные правила действительны лишь в предположении определенной религиозной метафизики. Соловьев тут же признает, что противоположная метафизика, напр<имер>, пессимистическое мировоззрение Шопенгауэра, доведенное до конца, превращает всю

---

\* С. 1.

нравственность в бессмыслицу\*. Спрашивается, какой смысл может иметь при этих условиях «независимость» этики?

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

В этом отношении особенно характерны рассуждения о трех чувствах, — стыда, жалости и благоговения, которые, по мысли автора «Оправдания добра», исчерпывают в основе всю область нравственных отношений человека. Почему эти чувства для Соловьева — *основные и изначальные* данные нравственности? Потому, что в *стыде* человек отделяется от *нисшей* природы, в *жалости* он вступает в отношения с равными ему человеческими существами и, наконец, в *благоговении* он относится к тому, что выше его — к миру *Божественному*\*\* . Что мир растительный и животный по отношению к человеку есть *низшее* и что над ним есть высшее, Божественное, этого этика как таковая, очевидно, не доказывает и доказать не может. Мы имеем тут прямые заимствования из религиозной онтологии, притом такие заимствования, без коих этика Соловьева совершенно не может обойтись. Если животная природа по отношению к нам не есть низшее, то человеку совершенно бессмысленно стыдиться ее проявления в самом себе; если окружающие меня люди — произведения безумной, злой воли, то совершенно безумно их жалеть, и, если Бога нет, то все наше благочестие есть суцая бессмыслица.

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

\* С. 104—105.

\*\* С. 52—54.

\*\*\* Оправд<ание> добра. С. 105.

Вопреки утверждению Соловьева, что суждения о Добре не предполагают какого-либо решения вопроса о трансцендентном, в дальнейшем изложении оказывается, что верить в Добро — именно и значит верить в трансцендентное: «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в Добро, в его объективное самостоятельное значение в мире, т. е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных, религиозных воззрений и установлений, равно как и метафизических учений, и она в этом смысле составляет то, что называется естественной религией» \*.

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

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

Нетрудно убедиться, однако, что противоречие этим не устранимо, а только маскировано. Под видом «естественной религии» здесь включена в этику едва ли не большая часть христианства. Конечно, мысль о естественной религии *сама по себе* не вызывает возражений, если только под этим названием подра-

\* Оправд<ание> добра. С. 105.

\*\* С. 106.

\*\*\* Там же.

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

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

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

---

\* Чичерин. О началах этики // Вопросы философии (сборник статей). М., 1904. С. 231—232.

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

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

Дело в том, что под видом устранения вопроса о свободе воли, мы имеем в «Оправдании добра» *частичное его решение*, в применении к нравственности, притом *решение отрицательное*. Сославшись на приведенное выше определение свободы воли Дунса Скота, Соловьев категорически заявляет: «Я не говорю, что такой свободы воли нет — я утверждаю, что ее нет в

---

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

нравственных действиях». В связи с определением Дунса Скота эти слова могут иметь только один смысл: в нравственной деятельности воля не есть единственная причина своих действий, или, как поясняет тут же Соловьев, — «в этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон, всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий».

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

Естественно, возникает вопрос о правильности такого решения, в частности, о согласии его с основным принципом, христианского учения Соловьева, которое требует *совершенно-го взаимодействия свободной* Божественной и *свободной* человеческой воли в Богочеловечестве. Но *здесь* нас интересует не этот вопрос, а другой — о действительном отношении этики и метафизики в учении Соловьева. Окончательный вывод из

всего вышеизложенного может быть только тот, что философская этика вообще опирается на метафизические предположения, которые необходимо подлежат метафизическому исследованию, и что в частности «Оправдание добра» Соловьева есть от начала и до конца этика метафизическая и религиозная.

Этика Соловьева — не более как часть его учения о «Всеедине». Стало быть, метафизика здесь — не какой-либо случайный внешний придаток: она коренится в основной идее системы: вот почему попытка «Оправдания добра» — отстоять независимость этики — производит тягостное впечатление какого-то затмения: словно центральное светило соловьевского учения здесь заслоняется от нас чем-то ему посторонним и внешним. В дальнейшем изложении мы постараемся обстоятельно выяснить, из каких элементов слагается это постороннее тело. Однако уже из вышеизложенного видно, что ясность зрения философа в значительной мере повреждается его практически тенденциями, все теми же «внешними замыслами», в которых он разочаровался впоследствии и от которых он не мог еще вполне отрешиться в эпоху составления «Оправдания добра». Не забудем, что, согласно вышесказанному, главное притязание этого труда заключается «в установлении в безусловном нравственном начале внутренней и всесторонней связи между истинной религией и здоровой политикой». В первые дни начинающегося возвращения к задачам умозрительным, философ все еще слишком преувеличивает значение «христианской политики», а потому, быть может, более чем нужно интересуется практическими результатами своих изысканий. Проповедник, который хочет убеждать и действовать на жизнь, в нем все еще слишком берет верх над исследователем; при этом в пылу увлечения *временные, здешние* задачи у него далеко не всегда пребывают в должном подчинении безусловному и безотносительному. С этим связано излишнее стремление к популярности — словно страх перед теми метафизическими рассуждениями, которые «превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка»\*. Попятно, что в данном случае, как и всегда, страх — плохой советник. За невозможностью совершенно устранить из этики метафизическое умозрение, мы находим в «Оправдании добра» много безотчетной метафизики. И от этого, разумеется, труд Соловьева не выигрывает в популярности: метафизика в маске отпугивает более, чем метафизика, сознательная и откровенная. <...>

---

\* С. 26.

## VII. ИСТИНА И УТОПИЯ В ОБЪЕКТИВНОЙ ЭТИКЕ СОЛОВЬЕВА

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

Гениальная общая концепция мирозозерцания Соловьева в его объективной этике выражена несравненно яснее и ярче; однако и здесь великий положительный смысл учения философа затемняется и отчасти заслоняется его утопическими внешними замыслами. Как основная мысль у Соловьева одна — во всех его произведениях, — так и основная наивность у него везде одна и та же — во множестве вариантов. — Великое в разбираемом отделе «Оправдания добра» есть глубокое понимание Богочеловечества, как начала, и конца всего существующего, в том числе и нашей человеческой нравственности. Совершенно верно формулирована вытекающая отсюда постановка нравственной задачи человечества. Если Богочеловечество есть истина, путь и жизнь, то задача человечества — действительно в том, чтобы осуществить в жизни как личной, так и собирательной, единство двух естеств — божеского и человеческого. С этой точки зрения *теургия*<sup>13</sup> — любимая мысль Соловьева с юных лет и до конца его дней, — должна быть признана мыслью истинною и глубокою.

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

Чтобы указать путь действительного соединения двух естеств — небесного и земного, Божеского и человеческого, надлежит ясно различить то и другое, ясно сознать черту, разделяющую Божественное от внебожественного. Мы видели неоднократно, что эта черта постоянно теряется Соловьевым из вида, и в этом — причина крушения его построений. Вместо действительного соединения двух естеств, мы часто видим у него их смешение: синтез Божеского и человеческого нередко

оказывается у него поверхностным и мнимым, потому что он исходит из недостаточно глубокого проникновения в отличия того и другого. Вместо соединения органического, получается соединение искусственное, внешнее. «Теургия» вырождается в «теократию».

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

---

\* С. 337.

\*\* См. выше. С. 555.

нуждение, т. е. внешнее насильственное воздействие на человека. *Церкви нет там, где исключена человеческая свобода*: поэтому тюрьма должна навеки оставаться учреждением ей внешним и чуждым. Церковь может терпеть тюрьму, признавать ее учреждением полезным и даже необходимым *в сфере внебожественной, естественной*. Она должна воздействовать на тюремные нравы, заботясь о возможном их смягчении; но тем не менее, *в самом составе Церкви* — тела Христова — для тюрьмы нет и не должно быть места. Церковь — царствие Христово; учреждения же пенитенциарные входят целиком в состав той нисшей государственной сферы, где Христос еще не царствует. Тот идеал тюрьмы, который мы находим у Соловьева, — не более, как частное проявление его утопии теократического государства.

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

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

Хозяйство по самому существу своему — чисто натуралистическое, естественное отношение человека к природе: пытаться

вложить в него мистическое содержание, как это делает Соловьев, — значит извращать его в корне и в основании.

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

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

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

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

Другого рода недоразумение заключается в утверждении, что одухотворению природы может способствовать наследственная собственность на землю. Поскольку наследственная

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

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

С этой же точки зрения бросается в глаза та характерная для Соловьева ошибка, которая заключается в данном им определении труда. Мы уже видели, что, по его мнению, труд «в

окончательном своем назначении» должен преобразовать и одухотворить материальную природу. Ошибочность этой мысли особенно наглядно выступает при сопоставлении с тем христианским пониманием труда, которое, для Соловьева, казалось бы, должно быть совершенно обязательным. С христианской точки зрения труд есть прежде всего последствие греховного состояния. Человек должен «в поте лица зарабатывать хлеб свой», потому что грех разрушил первоначальное органическое единство между ним и землей, вследствие чего последняя производит ему «волчцы и терния».

Как бы мы ни относились к авторитету Библии, мысль, выраженная в этих словах, должна быть признана глубоко верною. *Труд есть механическое, внешнее, а не внутреннее или органическое отношение человека к природе.* Для покорения природы нужен труд, лишь поскольку она, не составляет одно живое целое с человеком, а противостоит ему как враждебное и чуждое ему начало. Труд всецело относится к тому порядку отношений, где Божественное еще не проникло в мир, не воплотилось в человеке и в природе, вследствие чего природа *сопротивляется* замыслам человека, а человек покоряет ее *внешним* насилием. При органическом отношении к природе, человек покоряет ее не извне, а *изнутри*: она отдается ему без противодействия, подчиняется ему в самой сущности своей, от себя, самопроизвольно; для какого бы то ни было труда здесь не остается места, потому что исчезает всякое сопротивление природы человеку: все дается ему легко и без усилия. Очевидно, что эта органическая легкость Царствия Божия не имеет ничего общего с *механической тяжестью* труда. Трудиться — значит бороться с природой *механическим способом*. И сколько бы ни продолжалась эта борьба, ничего, кроме прогрессивно совершенствующегося механизма, она произвести не может: ибо никакой механизм не в состоянии породить из себя организм. Венцом труда, таким образом, является не *одухотворение* природы, а лишь внешнее господство и, следовательно, *внешняя победа* над нею человеческого духа. Напротив, одухотворение может начаться лишь там, где кончается труд, ибо оно — конец всякому усилию, всякому насилию и всякой тяжести. Труд прекращается там, где действие духа на вещество становится *магическим*. Одухотворение природы совершается в той мистической области, *где все легко. По отношению к труду и хозяйству это — область запредельная.*

Насколько Соловьеву чуждо понимание природы экономической деятельности, видно в особенности из того, что он гово-

рит о «грехе ростовщичества». По его мнению, с точки зрения нравственной, высшее историческое выражение которой мы находим в христианской религии, всякая ссуда денег со взиманием особой платы за самый факт ссуды, есть дело предосудительное — грех ростовщичества (*peccatum usuriaе*), и юридическое понятие «законного процента» не входит в круг идей нравственных» \*.

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

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

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

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

\* См. Замечания на статью проф. Г. Ф. Шершеневича. Т. VIII. С. 625.

что приведенное мною евангельское решение не разрушает, а напротив, утверждает богочеловеческое единство на земле?

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

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

Храм есть *место совершения тайн Божиих* или, что то же, — специфическая сфера Боговоплощения. Наоборот, площадь есть место, где не совершается никакой тайны, где все

обыденно и естественно. Если хозяйственная сфера изгнана из храма, это значит, что она не может быть средою Боговоплощения: хозяйство есть область, где Бог не воплощается: оно не может соединиться с Божеством внутренним, *органическим* соединением и потому осуждено оставаться областью внебожественного.

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

Совершенно справедливо, что конечной целью *всей жизни* является осуществление безотносительного, безусловного. Поэтому никакая жизненная сфера, а, стало быть, и хозяйство не может претендовать на безусловную ценность и безусловно самостоятельное существование. Соловьев совершенно прав в том, что хозяйству должно принадлежать значение подчиненное и зависимое по отношению к основному *религиозному* интересу человеческого существования. Но он ошибся в *определении рода* этой зависимости. Мы уже видели, что хозяйство не может быть включено в состав Царствия Божия: вопреки Соловьеву это противоречило бы природе как царствия Божия, так и хозяйства и, следовательно, было бы равнозначительно уничтожению как того, так и другого.

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

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

Христианское учение знает два возможных отношения Абсолютного и Всеединого к миру: оно или проникает его собою *как благодать*, и в этом случае мир перестает быть отдельной, внебожественной сферой. Или же, поскольку мир еще не созрел для совершенного, органического соединения с Абсолютным, оно относится к нему как внешний ему *закон*, т. е. как норма, которая еще не упраздняет отдельного бытия мира, но подчиняет его извне, в надежде на *грядущее* Богочеловечество. Упразднение закона благодатью есть конечная цель как нашей человеческой истории, так и всего вообще мирового процесса; но было бы глубокой ошибкой думать, что в нашей действительности оно — совершившийся факт. Здешняя жизнь личности и общества содержит в себе лишь зачатки благодатного соединения с миром божественным: в большей же своей части жизнь наша все еще принадлежит к области внебожественного; постольку, разумеется, она *подзаконна*, ибо Абсолютное и Всеединое продолжают быть ей далеким и внешним. В подзаконной сфере оно сдерживает и *ограничивает* эгоизм личности, но оставляет сердце ее необрезанным: оно обуздывает хаотические центробежные силы, рвущие на части человеческое общество. Но, являясь как *внешняя сила*, оно еще не овладевает окончательно ни обществом, ни личностью.

В учении Соловьева недостает твердого различения благодатного и подзаконного: то и другое у него постоянно сливается и смешивается. А между тем именно это различие должно послужить исходной точкой для правильного понимания взаимоотношения различных сфер человеческой жизни. В частности, целиком подзаконна вся область хозяйства: она есть естественное отношение человечества, не преобразованного бла-

годатью, к непокорной, бунтующей против него природе. Поэтому оно несовместимо с *совершенством* религиозной жизни.

Евангелие высказывается самым категорическим образом именно в этом смысле. Совершенство предполагает абсолютное устранение всяких забот о завтрашнем дне, т. е. именно того, что составляет самую сущность хозяйства. Христос дает ясно понять, что богатство и вообще имущество допустимо лишь на средних ступенях совершенствования, в области относительной нравственности, но никак не на высшей, *абсолютной* ее ступени. Отвечая на вопрос богатого юноши, что нужно сделать доброго, чтобы иметь жизнь вечную, Он сначала, напоминает предписание подзаконной, ветхозаветной нравственности, традиционные заповеди Моисея: «Если хочешь войти в жизнь *вечную*, соблюди заповеди». Только в ответ на второй вопрос юноши, «чего еще недостает мне», Спаситель утверждает что для достижения совершенства необходимо расстаться с хозяйством: «*если хочешь быть совершенным*, пойди, продай имение свое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19, 16—24, Мк. 10, 17—27, Лк. 18, 18—21). И напрасно было бы думать, что с совершенством несовместимо только *частное* хозяйство: хозяйство *общественное* так же, как и последнее, находится в противоречии с идеалом евангельской беззаботности.

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

---

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

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

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

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

С той же точки зрения нетрудно ответить зерно от мякины в изложенных выше рассуждениях о *вопросе уголовном*. Все от-

меченные мною заблуждения и здесь представляют собою типический случай смешения двух областей — порядка благодатного и подзаконного. От чиновников и, в частности, от тюремных смотрителей, нельзя требовать, чтобы они были отцами духовными по отношению в преступникам. За невозможностью предполагать в них свыше вдохновленных медиумов благодати, — нельзя предоставить решение судьбы преступников их *человеческому* вдохновению. Тяжеловесному и несовершенному аппарату уголовной юстиции вообще не под силу быть *органом благодати*; поэтому он во всей своей деятельности должен быть подчинен строгим точным законодательным нормам. Вопреки Соловьеву Абсолютное не может *воплотиться* в формах государственной жизни: поэтому в ней оно должно являться как закон.

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

Выделивши таким образом из рассуждений Соловьева элемент утопии, мы и здесь получаем в остатке крупное зерно истины. Пусть в сфере государственной жизни Абсолютное является хотя бы только как закон: этого одного достаточно, чтобы извлечь из государства все то, хотя бы и несовершенное добро, которое оно в состоянии дать. Если в государстве господствует закон Безусловного, это значит, что человек в нем признается возможным сосудом Божественного, — т. е. самоцелью, безусловною ценностью, которая ни при каких условиях не может стать только средством. При этих условиях в основу уголовного права должна быть положена большая часть требований,

высказанных Соловьевым. Совершенно справедливо, что преступник не должен быть рассматриваем только как орудие, что отношение к нему должно быть человеколюбивым и преисполненным уважением к человеческому достоинству; нет сомнения, что с таким отношением к преступнику несовместима смертная казнь и вообще телесные наказания. Полного сочувствия заслуживает и то, что говорится у Соловьева о необходимости преобразования пенитенциарных учреждений в смысле превращения их из учреждений развращающих в учреждения исправительные. В изложенной нами критике существующих теорий уголовного права можно отметить некоторые преувеличения, например, слишком отрицательное отношение к теории устрашения\*, но в общем оно исходит из правильных начал. Вообще, в уголовном праве должен быть признан принцип христианской политики. Те поправки, которые представляются необходимыми в соответствующем отделе учения Соловьева, не только его не ниспровергают, но способствуют более совершенной его формулировке. С точки зрения самого христианского идеала, очевидно, следует возлагать на государственные учреждения лишь те задачи, которые не предполагают в чиновниках пастырей.

Основное заблуждение философии Соловьева, которое дало себя знать, как мы видели, в его рассуждениях о вопросах экономическом и уголовном, совершенно не отразилось в страницах «Оправдания добра», посвященных вопросу национальному. Нетрудно понять, почему именно этот последний отдел удался философу лучше двух вышеназванных. В отличие от *хозяйства* и *государства*, которым, в качестве форм жизни подзаконных, суждено лишь временное, относительное значение, народность выходит за пределы относительного и временного: связанная неразрывной органической связью с личностью, на-

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

родность по тому самому есть вечное начало: подобно личности она есть в идее вместилище Безусловной, Божественной жизни. Государство и хозяйство должны оставаться навек вне благодатного царства, народности же как живые духовные личности действительно признаны войти в его состав. Вот почему в рассуждениях Соловьева о народности не отразилось обычное у него смешение временного и вечного. Тут он включает в Царствие Божие то, что действительно *должно в него войти*. <...>

## VI. ИСХОД СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В «ТРЕХ РАЗГОВОРАХ»

Идеал «великого синтеза» в первые два периода творчества Соловьева связывался с верой в русское национальное мессианство. Он думал, что носителем «цельной жизни», в человечестве «может быть *сначала...* только народ русский» \*. Что осталось от этой веры, после крушения утопии Третьего Рима?

Тут, как во всем мировоззрении нашего мыслителя, произошел процесс очищения. В его «Трех разговорах» нашла себе исход и конец старая националистическая и славянофильская традиция. Ложь ее отлетела, а правда ее осталась, дабы перейти в потомство и оплодотворить последующее движение мысли.

Рухнула утопия мессианического русского царства и антихристианская мечта о *первенстве* русского народа во Христе. Ни для русской национальной идеи, <ни> для веры в русское национальное призвание это отрешение ее от лжи, очевидно, не было и не могло быть ущербом.

Вера в теургическую задачу и теургическое призвание русского народа осталась; но она освободилась от того рокового смешения мистического и естественного, от той попытки сочетать теургическое с житейским, которая уже до Соловьева составляла основное заблуждение целого ряда великих умов. Ту же мечту об осуществлении царствия Божия, в формах житейского, *мирского* существования, мы находим у Гоголя, Достоевского и Толстого. Гоголь, мастерски изобразивший ужасающее зло русской общественной жизни, тем не менее верил в осуществление царства правды через добродетельность помещиков, чиновников и, в особенности, генерал-губернаторов. Достоевский, глубже всех разоблачивший силы ада, царящего в нашей действительности, видел путь к исцелению России и вселен-

\* Философск<ие> начала цельн<ого> знания. С. 262.

ной, к осуществлению в ней правды Христовой — в постепенной передаче всех функций государства, *начиная с уголовного правосудия*, в Церковь. А величайший из писателей земли русской — Л. Н. Толстой — открыл самый простой и легкий путь к осуществлению христианства в жизни. Стоит только людям *понять, насколько бесполезно и вредно государство и согласиться между собою о его упразднении*: тем самым откроется *царство Божие на земле*.

«Теократия» Соловьева, осуществляемая благодаря добрым личным отношениям русского царя и римского первосвященника, представляет собою последнее звено в этой цепи великих наивностей великих людей. В «Трех разговорах» эта цепь раз навсегда оборвалась; тем самым был совершен огромный шаг вперед в понимании как царствия Божия, так и русской национальной задачи в нем.

Отрешение от горделивых мечтаний о русской государственности и русском национальном мессианстве составляет для нас необходимое условие *прозрения* в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. В непосредственной связи с крушением мечты о Третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное, специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении «Трех разговоров» он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить и выразить ни его, ни чьи-либо другие теоретики.

В «Трех разговорах» нет и следа «народа-богоносца», а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, *в равной мере* подготавливая пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрово*, или римское, *христианство Павлово* или протестантство и *христианство Иоанново* — православное и русское; но ни одно из них не исчерпывает Истины в своей отдельности; а только все три вместе и в совокупности обладают ею во всей ее полноте как единое вселенское христианство. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут — не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симона Барджони, и Германия, давшая миру профессора Паули. Оставлена дерзостная мысль о том, что «великий синтез» вселенского христианства будет делом *одной* России. Этот синтез в

«Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе*, сходящем с неба на землю.

Для России это кажущееся низведение с пьедестала является на самом деле огромным выигрышем. Именно потому, что с нее совлекается фантастический ореол «всечеловечества», в ее изображении в «Трех разговорах» выступают несомненные, подлинные черты народности. Русское здесь уже не отождествляется с христианским: Россия осуществляет на земле не объединение всего христианского мира, а только одну необходимую особенность среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна — христианство апокалиптических откровений с его прозрениями в тайну воплощенного Слова, в тайну человека, обожженного во Христе и потому уже не могущего умереть. Соловьев по-прежнему думает, что Церковь Восточная есть Церковь предания; но только теперь он видит, *в чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. Не «старые символы, старые песни и молитвы, не иконы и чин богослужения» составляют душу этого предания. Для христианства, веками утверждавшего прежде всего *непосредственное* мистическое общение со Христом, *непосредственное* Его присутствие в таинствах и *непосредственное* Его главенство в Церкви самое дорогое в христианстве, конечно, — «сам Христос, Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно» \*.

«Телесность Божества» во Христе, вот в двух словах вся сущность нашего мистического христианства, предмет поклонения святых, создавших духовный облик России, отшельников на горе афонской, посвятивших жизнь созерцанию «присносущного света» преображения Христова и предмет искания лучших русских художников и мыслителей, жаждавших воплощения этого света в нашей общественной жизни. В словах старца Иоанна Россия находит полное утверждение своего религиозного призвания, своей теургической задачи. Раз это призвание утверждается *вне плоскости политики*, в высшей, сверхгосударственной и сверхжитейской сфере, — вера в него не может быть поколеблена никакими внешними испытаниями. Каковы бы ни были те страдания, потрясения и даже катастрофы, которые придется пережить нам в будущем, — Россия все-таки исполнит свое назначение и совершит свой высший

\* Три разговора. С. 575.

религиозный подвиг, — хотя бы даже на развалинах русской государственности, — вот, та вера, которая сообщается читателю пророческими словами этих заключительных страниц «Трех разговоров». И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна, с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна — через исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство в едином исповедании утверждается как единая вера Христова.

Тут есть, как в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность* как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково нужны и необходимы и свет с Востока, и мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования, протестантской Германии.

Рядом с другими народами, — и «святая Русь» найдет в «доме Отчем» свою обитель, престол и венец. В этом окончательном преодолении национализма и в утверждении святости национального призвания — найдет свой настоящий исход и конец наше славянофильство.

Пятидесятницей изобличается его ложь, но в ней же обнаруживается и его истина.

## VII. ЭСТЕТИКА И МЕТАФИЗИКА СОЛОВЬЕВА

Как уже было мною выше сказано, эстетика Соловьева нуждается не столько в исправлении; сколько в дополнении. В основе этой эстетики лежит гениальная интуиция, глубокое проникновение в борьбу двух мировых начал, идеи и хаоса, происходящую в природе и в человечестве. Все, что говорит Соловьев об этой борьбе в здешнем становящемся мире и о ее исходе, о заключительном, *реальном* воплощении Всеединого в абсолютной красоте, может быть принято целиком. Но, как мы

сейчас увидим, Соловьев не отдает себе ясного отчета в метафизических предположениях своих эстетических прозрений, вследствие чего эти последние не находят себе в его метафизике сколько-нибудь прочного логического обоснования.

Между тем как эстетика Соловьева предполагает *сверхфеноменальную* противоположность мировых начал, — его метафизика колеблется между реалистическим и феноменалистическим пониманием этой противоположности. Вся изложенная выше эстетика покоится на том предположении, что противоположность красоты и безобразия не есть только субъективная видимость, что хаос есть *реальная* основа всякой земной красоты, что «идее» — с одной стороны, хаосу — с другой, соответствует реальное различие божественной и внебожественной действительности. Но признает ли метафизика Соловьева действительность хаоса? Вместо одного мы находим здесь два противоположных и непримиренных между собою решения. В этой метафизике реалистическое понимание временного бытия борется с докетическим.

С одной стороны, Бог «хочет, чтобы вне Его Самого существовала другая природа, которая становилась бы постепенно тем, что Он есть от века — абсолютным всецелым. Чтобы достигнуть самой божественной всецелости, чтобы вступить в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быта отделена от Бога и в то же время соединена с Ним: она должна быть отделена от Него в своей реальной основе и соединена с ним через идеальную свою вершину, которая есть человек» \*. Если присоединить сюда утверждение Соловьева, что «Бог любит хаос в его ничтожестве и хочет его существования» \*\*, то понимание внебожественного и временного, данное в его метафизике, может показаться совершенно реалистическим.

Но, с другой стороны, этот реализм в корне подрывается утверждением того же Соловьева, что «мир внебожественный не может быть ничем иным, как миром божественным, *субъективно* переставленным и опрокинутым» \*\*\*. Тем самым ниспровергается самая основа вышеизложенной эстетики. Если все временное существование вообще есть «иллюзия» (*existence illusoire*), если наш становящийся мир, *как таковой* есть результат «ложной точки зрения» (*faux point de vue*) мировой

\* La Russie et l'Église... P. 230.

\*\* Ibid. P. 231.

\*\*\* Ibid. P. 235.

души \*, то, очевидно, к этой области мнимого существования должна относиться и борьба идеи с хаосом.

Как бы ни был велик соблазн — усмотреть здесь «антиномию», т. е. *необходимое объективное* противоречие человеческой мысли, ничего, кроме *субъективного* противоречия Соловьева, мы в этих противоположных утверждениях не найдем. Если Бог «любит хаос» и, *хочет* его существования, — это последнее коренится, очевидно, — не в «иллюзии» или «ложной точке зрения» мировой души, а в божественном «да будет». Если, наоборот, — самое существо хаоса сводится к иллюзии и «ложной точке зрения», то может ли быть обман и ложь предметом божественного желания и любви? Ведь, в конце концов, ничем, кроме лжи, хаос от идеи не отличается: он есть, во-первых, *разделение* того, что в Боге от века соединено, во-вторых, *беспорядочное смещение* частных элементов бытия, которые в Боге образуют расчлененное и гармоническое целое; наконец, в-третьих, он есть восстание частных элементов бытия против божественного всеединства. Сводя все эти черты вместе, Соловьев понимает хаос как «искаженный образ Истины». Не очевидно ли, что божественное хотенье и любовь могут относиться лишь к самой Истине, а не к этому обманчивому и вдобавок мнимому ее извращению!

Очевидно, что эта шаткая, колеблющаяся в своих основаниях метафизика не может послужить надежным фундаментом для эстетики. Последняя требует прежде всего ясного, недвусмысленного решения вопроса о сущности внебожественного существования вообще и антиидейного, хаотического существования в частности.

Тут, как и во всех прочих областях философии, необходимо довести до конца понятие *второго абсолютного*, освободить его от тех противоречий, которыми оно затемнено в учении Соловьева. Эстетика совершенно так же, как теоретическая философия и этика, предполагает мир *свободный* от Бога, т. е. отрезанный от субстанциального, божественного бытия не в явлении только, а в самом умопостигаемом своем корне. Мир, который может быть в истине или во лжи, утверждаться в добре или во зле, в красоте или безобразии, — не должен быть понимаем как явление божественной сущности. Все три формы «недостойного бытия» — ложь, зло и безобразие в эстетическом смысле предполагают как свое трансцендентальное условие свободу мира в смысле самостоятельности, отдельности его

\* Ibid.

от божественной субстанции. Мир, для которого безусловная красота есть задача, *норма* должного, в своем умопостигаемом корне, очевидно, не связан естественною необходимостью с божественным содержанием: иначе становится не только непонятным, но и невозможным активное сопротивление материи идее, которое в человеке может даже переходить в сознательную вражду.

Местами кажется, что Соловьев так именно и понимает мировую душу: «в своем качестве чистой и неопределенной возможности душа мира обладает двойственным и изменчивым характером: она может желать существовать для себя, вне Бога, она может становиться на ложную точку зрения хаотического и анархического существования; но она может также уничтожиться пред Богом, свободно сочетаться с Божественным Словом, привести все творение к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью» \*. Но эта отдельность и самостоятельность мировой души тут же оказывается иллюзией: в умопостигаемом корне своем она — одно со сверхвременной «Софией», — она составляет от века ее «скрытую основу» \*\*. Мировая душа отделяется от «Софии» лишь в области феномальной; неудивительно, что в позднейшей статье о Конте Соловьев снова отождествляет то и другое \*\*\*: между этою статьей и книгой «La Russie et l'Église...»<sup>14</sup>, нет действительного противоречия в точках зрения, а есть только различие в форме выражения одного и того же.

Мир должен быть понят как другое по отношению к «Софии», как существо свободное от нее в самом умопостигаемом своем корне: в этом заключается необходимое условие возможного обоснования эстетики. Все те интуиции прекрасного в природе и в человеке, которые составляют содержание эстетического учения Соловьева, свидетельствуют об этой трансцендентальной свободе.

Прежде всего для Соловьева красота на всех ступенях космогонического процесса есть *реальное* воплощение идеи в материю. Это, очевидно, предполагает, что материя по отношению к идее есть иная, самостоятельная реальность, которая существует независимо от того, воплощается или не воплощается в ней идея. О том же свидетельствуют все вообще утверждения эстетики Соловьева о взаимных отношениях идеи и материи:

\* La Russie et l'Église... P. 235—236.

\*\* Ibid. P. 235.

\*\*\* Т. VIII. С. 240—241.

если воплощенная идея в здешнем мире — не все, а только «лучшая его половина», если вещество, как выражение косности и непроницаемости бытия, есть «прямая противоположность» идей, то можно ли говорить о веществе, косном и непроницаемом, как о явлении той же идеи? Не очевидно ли, что оно есть явление чего-то другого; нужно ли доказывать, что самая эта косность и непроницаемость вещества есть выражение его независимости от того мира идей, коего основное свойство — «всепроницаемость и всеединство»!

Если бы противоположность идеи и материи относилась только к области феноменальной, то торжество идеи должно было бы выразиться в упразднении материи, как лживого и призрачного феномена, отрицающего идею и затемняющего ее. В эстетике Соловьева мы видим как раз обратное: материя не только не упраздняется идеей, но вступает с ней в свободное сочетание: в «нераздельном и неслиянном единстве» с идеею она просветляется и увековечивается. Самая ценность целого ряда явлений земной красоты для философа обуславливается тем, что «под ними хаос шевелится». Очевидно, мы имеем здесь ценность *действительной победы*, которая предполагает действительную борьбу, а, стало быть, реальность борющихся. Попробуем представить себе, что одно из двух борющихся начал, именно хаос, есть призрак, результат «ложной точки зрения», — тем самым превратится в призрак и борьба, и победа идеи; тогда улетучится как мираж и та красота, которой мы любуемся. Представим себе, что бурное волнение моря и раскаты грома в грозу суть только обман, иллюзия, что вне чьей-то «ложной точки зрения», нет вовсе ни этих мятежных сил, ни их борьбы и волнения, а есть только невозмутимо спокойное сияние света. Разве этого недостаточно, чтобы гроза и буря утратили для нас всякое эстетическое очарование! Ясно, что эстетическое переживание здесь включает в себя, как необходимый элемент, веру в реальность хаоса, т. е. внебожественной, непросветленной идеи природы. При этом для наличности объективной красоты совершенно недостаточно той «относительной», по словам Соловьева, а на деле призрачной реальности, которую он приписывает внебожественной природе. Тот хаос, для преодоления которого требуется многовековая борьба светлых сил до крестной муки включительно, не есть только сновиденье и греза мировой души, а действительное состояние вселенной и постольку — действительная сила.

О том же самом свидетельствует тот отмеченный эстетикой Соловьева факт, что всякому углублению положительного на-

чала в природе соответствует такое же углубление начала отрицательного. Очевидно, идея не может быть источником этой возрастающей силы сопротивления, которое оказывает ей «другое», хаотическое начало. Соловьев указывает, что отрицательное начало является в неорганическом мире как тяжесть и косность, в мире органическом как смерть и в мире человеческом как нравственное зло. Ясно, что ни то ни другое, ни третье, не может быть явлением идеи, которая по самому существу своему есть абсолютная всепроницаемость, вечная жизнь и совершенное добро. Если бы отрицательное, дурное начало было только миражом, иллюзией мировой души, этот параллелизм в развитии добра и зла был бы совершенно невозможен; тогда, наоборот, усовершенствование добра выражалось бы в постепенном рассеянии миража: зло было бы всего сильнее в застывшем царстве минералов и в грезящей жизни растений; оно окончательно исчезало бы в ясном самосознании человека, которое освобождается от обмана, возвышаясь над «ложной точкой зрения» мировой души. Если в действительности мы видим как раз обратное, если в мире плевелы растут параллельно с пшеницей и ростом сознания в человеке зло не побеждается, а усиливается, это значит, что зло не есть иллюзия, а *реальная сила*, которая имеет свой самостоятельный, отдельный от идеи умопостигаемый корень.

Наглядным выражением этой самостоятельности является тот отмеченный Соловьевым факт, что идея воплощается в природе «лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны». Это было бы, очевидно, невозможно, если бы между природой и идеей существовало изначальное, *существенное* тождество. В эстетике своей Соловьев учит, что «красота природы есть только покрывало, сброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни». Если, с другой стороны, мы продумаем до конца утверждение «*La Russie et l'Église...*», что внебожественный мир есть лишь «субъективная перестановка» элементов мира божественного, то нам придется прийти к выводу, как раз обратному, что в *существе* своем жизнь природы — добра и что безобразие, как и вообще зло — есть лишь обманчивый покров, сброшенный на благую жизнь природы «субъективной точкой зрения» мировой души. За невозможностью совместить эти два диаметрально противоположные решения, необходимо сделать выбор между ними. Докетический взгляд, превращающий внебожественную природу в обманчивую видимость, должен быть раз навсегда остав-

лен, как одинаково несостоятельный и с точки зрения метафизической, и с точки зрения религиозной.

К счастью у Соловьева есть противоречия, которые спасают его от чересчур прямолинейного проведения пантеистических тенденций его метафизики.

Теургическая задача искусства, поставленная им в его эстетике, исходит из диаметрально противоположного предположения. Тут мир понимается не как обманчивое, иллюзорное явление «Софии», а как реальное *другое* по отношению к ней. Тем самым и «София» утверждается не как сущность мира, а как трансцендентное ему начало, как та Премудрость Божия, тайная, сокровенная, о которой говорят пророк Исаия и апостол Павел: «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор. 2, 7—9).

Нас не должно сбивать с толку то обстоятельство, что Соловьев говорит о ряде воплощений «Софии» в природе как о совершившемся факте. Основное предположение его эстетики заключается в том, что, несмотря на эти воплощения, внешние и поверхностные, божественная Мудрость остается все еще бесконечно далекой человеку и миру, нераскрытой для него тайной и постольку — невидимой. Раз эти явления «Софии» сводятся к тому, что природа лишь внешним образом *отражает* божественную идею, не преображаясь и не пресуществляясь в нее, самое выражение «воплощение» в данном случае едва ли точно. Отражение какого-либо предмета в несовершенном, кривом зеркале не может быть названо его воплощением. Но именно такие отражения «Софии» — не более — мы имеем с точки зрения самого Соловьева в земных явлениях красоты.

Я уже говорил о том, в чем «София» видений Соловьева отличается от его же о ней метафизических рассуждений. Над эстетикой Соловьева, как и над собственным его художественным творчеством, все время носится подлинный, *нездешний* образ «Софии». Мы видели уже, насколько несовершенны с его собственной точки зрения даже высшие предварения этого образа в существовавшем доселе человеческом искусстве: «предварения прямые или магические» составляют редкое исключение. Большая часть великих произведений мировых художников сводится к «предварениям косвенным», где свет «Софии» не сочетается с миром в одно органическое целое, а отражается от него как от несоответствующей ему среды. Если истинного теургического искусства еще нет, если, согласно вышеизложенному, величайшие из величайших гениев иску-

ства могут быть в лучшем случае названы его предтечами и «предчувственниками», это обуславливается тем, что в эстетике Соловьева, как и в его искусстве, «София» воспринимается не как сущность мира, а как запредельная ему *тайна*; это — другая, высшая действительность, которой мир в своем несовершенном настоящем не вмещает ни на низших, ни даже на высших своих ступенях. Как бы ни были сильны противоположные, пантеистические тенденции в метафизике Соловьева, — вся эстетика его покоится на том предположении, что *между «Софией-Премудростью» и миром еще нет субстанциального отношения*, что субстанциальное неразрывное единство между тем и другим установится только в царстве нетленной красоты, — в той преображенной вселенной, где упразднится смерть. «Духовный материализм» этой эстетики выражается в том, что мир в ней мыслится как *будущее* (но не как настоящее) тело «Софии»; в настоящем, расстояние между миром и «Софией» выражается упомянутыми выше тремя основными проявлениями злого начала, которые никоим образом не могут быть состояниями божественной идеи, — непроницаемостью, смертью и нравственным злом. Уничтожение этого расстояния, субстанциальное соединение между миром и «Софией» означает окончательное преодоление греха и смерти.

Вообще говоря, в эстетике Соловьева пантеистическая тенденция его метафизики оттесняется на второй план: здесь все время предполагается, что «София», будучи вечной действительностью *сама в себе, для мира* выражает собою не субстанциальное его определение, а идеал, *норму* должного, которая может быть осуществлена или не осуществлена в мире.

С этой точки зрения весьма знаменательно то название «свободной» теургии, которое получает у Соловьева его идеал искусства. Нормативная точка зрения вышеизложенной эстетики необходимо предполагает *свободное* отношение человека и мира к «Софии». Идеал абсолютной красоты не может осуществиться в мире силою естественной необходимости. Он предполагает как необходимое свое условие *свободное самоопределение* человеческой воли, не вынужденное, а добровольное ее сотрудничество с Божеством. Соловьев категорически заявляет, что без участия свободной, сознательной воли человека, осуществление красоты в мироздании может быть лишь поверхностным, внешним. Для полного ее торжества необходимо, чтобы темные силы природы были «не только побеждены, но и убеждены всемирным смыслом» \*.

\* Общий смысл искусства. С. 72.

Этими словами выражается глубочайшая мысль всей эстетики Соловьева; но ими же ниспровергается в конец вся шеллингианская гностика его метафизики. Если только через свободное самоопределение твари может совершиться ее действительное преобразование, если злая жизнь природы может быть побеждена лишь через добровольное от нее отречение, это значит иными словами, что субстанциальное соединение ее с «Софией» возможно только через свободу.

Для осуществления безусловной красоты недостаточно одностороннего действия сверху: необходимо встречное движение снизу, сознательное и добровольное: *для преобразования твари с ее стороны требуется подвиг*. Чтобы получить основы истинной эстетики, надо углубить и продумать до конца эту мысль, мимоходом брошенную Соловьевым.

Прообразом того грядущего преобразования всей твари, о котором он говорит, как для него, так и для всякого верующего христианина служит преобразование Христово, о котором повествуют три Евангелия: «И преобразился перед ними; и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 2; ср. Мк. 9, 2—3, Лк. 9, 29). Красота, спасающая мир, должна выразиться именно в таком просветлении всей твари, при котором весь телесный мир, преисполняясь изнутри божественного смысла и божественной жизни, становится прозрачным воплощением Христа, *светлою ризою* Божества. В Евангелии ясно говорится, в чем должен заключаться тот подвиг *человеческой* воли, который для этого требуется.

В сознании самого Христа преобразование неразрывно связано с Голгофой; это — лишь предварение той грядущей вечной славы, которую Сыну человеческому предстоит *выстрадать* на кресте. Весь смысл преобразования — в той беседе, которую вел Христос с Моисеем и Ильей на горе Фаворе «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9, 31). И, дабы этот смысл утверждался в сознании трех избранных апостолов, а через них и всего человечества, Иисус «не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын человеческий не воскреснет из мертвых» (Мк. 9, 9, Мф. 17, 9). Об этом воспрещении следует помнить всем тем, кто видит идеал эстетики в осуществлении нетленной красоты на земле. Лишь в связи со страданием Христа, Его смертью и воскресеньем, может эта красота выразить собою надежду всей твари. Для человека и для природы *путь к преобразению лежит через крест Христов*. Поэтому-то Спаситель и требует, чтобы люди ничего не знали о первом до совершения второго. Чтобы совершилось

дело спасения, нужно, чтобы человечество сначала измерило пропасть, отделяющую от божественной славы нашу землю, где сам Сын человеческий на кресте чувствует себя оставленным Богом. Оно должно сначала почувствовать необходимость участия в вольной страсти Христовой для своего внутреннего просветления; только при этом условии оно будет в состоянии принять свет горы Фавора и отделить его от всех тех земных утопий, которые так легко заслоняют его для необрезанного человеческого сердца.

С этой точки зрения должен освещаться для нас и путь к той божественной Мудрости, о которой говорит апостол Павел: для него она неотделима от юродства креста. Сам Христос «сделался для нас Премудростью от Бога праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1, 30). Если бы Премудрость была сущностью мира, путь к ней выражался бы, очевидно, в утверждении мира. Вместо того мы видим как раз обратное: утверждение мудрости, олицетворяемой Христом распятым, есть вместе с тем и отрицание мира: «Бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное. И незнатное мира и уничиженное и ничего не значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1, 27—29).

Метафизический смысл всего этого учения может быть только один: если сила и мудрость мира сего посрамлена, это значит, что *сама в себе* она лишена вечного субстанциального содержания и значения. Могущество и мудрость мира призрачны пред Богом. Наоборот, субстанциально, существенно для Него безумное мира сего, немощное и ничего не значащее. Этим Бог показывает, что сам в себе мир не имеет ни мудрости, ни субстанции; чтобы спастись и увековечиться в истинной божественной жизни, сотворенное существо должно отречься от того и другого. Нет пути к этой Мудрости помимо креста; крест же есть отрицание мира. Окончательная победа над смертью достигается только через смерть; чтобы спастись, все человечество должно со Христом умереть для мира. В качестве символа *всеобщего* спасения, крест именно и означает, что субстанциальная, вечная жизнь достигается не иначе, как чрез умерщвление несубстанциальной, *здешней* жизни. Ясно, что это было бы бессмыслицей, если бы мир был непосредственным воплощением или телом «Софии». Основной недостаток последнего воззрения, заключается в том, что для Голгофы в нем нет места: здесь христианское содержание затемняется той жизнера-

достной языческой грезой, которая утверждает возможность непосредственного, субстанциального осуществления Божественной Мудрости в мире *помимо креста*.

Заблуждение это, извращающее основы целого христианского мирозерцания, имеет непосредственное отношение к эстетике: только через преодоление его мы научимся отличать субстанциальную, нетленную красоту новой твари, которая выражает действительную, полную победу духовного над телесным, от той естественной, поверхностной, мирской красоты, которая есть покрывало, брошенное на злую жизнь непретворенной твари. Эстетика, как и вся вообще философия, должна принять и продумать крест. Тем самым она освободится от всякого земного обольщения и рассекает облако, которое доселе продолжает заслонять от человеческого взора подлинные светлые ризы преображенного Христа. <...>

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### I

Сказанное в конце предыдущей главы дает нам критерий для оценки всего творчества Соловьева.

Не для одной его эстетики образ преображения Христова, служил идеалом и руководящей нормой. Тот же светлый образ вдохновлял философа во всем, что он творил. Одно и то же видел он в Добре, Истине и Красоте: преображение всей твари было не только его заветной мыслью, но и тем *делом* Божиим, которому он отдал всю свою жизнь. Словно весь мир земной стал для него прозрачною завесою, сквозь которую он непрерывно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавора.

Он заранее видел землю преображенною и одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря ослепительной яркости этого виденья, он в ранний и серединный период своей деятельности не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами. Живо помню, как он сказал однажды: «Одного не понимаю — страха Божия, отказываюсь понять, как можно бояться Бога». При этом он залился своим звучным заразительным и вместе странным хохотом.

В принципе Соловьев, разумеется, не мог *не признавать* страха Божия. В двух сочинениях своих он даже мимоходом говорит об этом чувстве то, что *обязан* говорить о нем верую-

щий и послушный Церкви христианин\*. Но самая незначительность этих прописных изречений доказывает, что здесь речь идет о чем-то таком, что философ знает из Катехизиса, а не из собственного своего религиозного опыта. В начальном и срединном его периоде страх Божий во всяком случае совершенно не замечается *в настроении его творчества*. Тут его глубоко жизнерадостная душа преисполнена живым, непосредственным ощущением совершившегося и грядущего преобразования и воскресения. Но он далеко не в достаточной степени чувствует *ужас отдаленья* между Богом и греховным, земным человеком, ту смертельную скорбь, которая вызывает кровавый пот и побуждается только крестной смертью. Ему недостает того непосредственного ощущения *бездны греховной*, которое так сильно звучит в творчестве Достоевского. В его непонимании «страха Божия», в его смехе, — не над этим святым страхом, конечно, — а над собой и над собственным своим непониманием — чувствуется что-то бесконечно юное, чтобы не сказать — детское. Этот человек, которому было дано в созерцании так близко подойти к Божественному, может быть, именно потому недостаточно глубоко чувствовал, как оно еще далеко от нашей действительности.

В восьмидесятых и начале девяностых годов в произведениях Соловьева совершенно затушевывается тот факт, что путь к преобразению и воскресению твари лежит через страдание и смерть. Он рассматривает два первые события преимущественно как естественное завершение мировой эволюции, — того общего хода вещей, который через ряд ступеней ведет от минерального царства к растительному и животному, от царства животного к человеку, а от человека — к Богочеловеку. «Победа над смертью» для него — «необходимое *натуральное* (курсив мой. — Е. Т.) следствие внутреннего духовного совершенства; то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно надо всем низшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преобразует ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрыв-

---

\* Духовные основы жизни: «И доселе для сознающего свое несовершенство человека начало премудрости есть страх Божий» (с. 305); ср.: Оправдание добра (с. 113), где говорится, что «не вменяется в постыдную трусость боязнь греха или страх Божий».

но связывает с собою» \*. Во всем этом изображении победы духовного начала над телесным поражает в особенности одна характерная для первых двух периодов творчества Соловьева черта: преобразование и воскресение совершенно заслоняют для него *смерть Христа*. Смерть эта по христианскому учению является основной причиной победы: Христос поправил смерть смертью. Между тем она ни с какой стороны не есть проявление естественной необходимости; с двух сторон она выражает собою *самоопределение человеческой свободы*: со стороны человеческой воли Христа это — самоопределение любви, совершенная жертва, а со стороны мира — самоопределение человеческой ненависти. «Естественная эволюция» мира могла бы повести только к бесконечному продолжению и увековечению смерти. Бессмертие, воскресение, преобразование всей твари ни в каком случае не есть «естественное» завершение того «общего хода» развития, который выражается в непрерывном и всеобщем умирании. Между нашей действительностью и преобразованием лежит *мировая катастрофа и свободный подвиг* вольной страсти.

Забвение этой грани влечет за собой тот самый оптический обман, в который впал апостол Петр на горе Фаворе. Он *потерял сознание грани*, отделяющих греховное, здешнее, человеческое от божественного. — Тотчас небесное видение закуталось для него романтической дымкой. И *земная мечта* заговорила его устами: «Господи, хорошо нам здесь быть: если хочешь, сделаем здесь три кущи; Тебе одну и Моисею одну и одну Илию». Но гром небесный прогремел в ответ о послушании Сыну Божию. А сын Божий говорил с Моисеем и Илией о крестной Своей смерти. И разлетелось в прах земное «хорошо нам здесь». Восстановился забытый страх Божий. И, падши на лица свои, апостолы извели ужас расстояния. Только после Голгофы и воскресения они поняли, о чем вещал им голос с неба. — Второе окончательное и всеобщее преобразование может быть только венцом всеобщих страданий. Земля, не пережившая страстей Христовых, не в состоянии удержать в себе сияния светлых риз Спасителя. Чтобы стать жилищем Абсолютного, она должна принять свою *крестную муку*.

В этом евангельском повествовании мы найдем полную и всестороннюю оценку жизненного дела Соловьева. Что он видел светлые ризы Божества и возвестил в огненных строках грядущее всеобщее преобразование, — в этом заключается то

\* Письмо к Л. Н. Толстому. Письма. Т. III. С. 40.

вечное, что он сделал. Но к этому вечному в начальный и средний период его творчества у него примешались земные иллюзии и утопии — все та же мечта о трех куцах, попытка утвердить Божественное в формах здешнего, непросветленного существования.

В этом заключается общая сущность всех тех заблуждений Соловьева, которые были отмечены в предшествующем изложении. Утопия субстанциальности здешнего, — пантеистическая тенденция метафизики философа, утопия половой любви в его этике, наконец, утопия теократии в его социальной философии все это — различные проявления одного и того же соблазна трех куц, различные видоизменения одной и той же мечты увидеть землю, еще не принявшую и не пережившую Голгофу, жилищем Божественной славы.

Невысказанное предположение всех этих форм земного миража, их общий руководящий мотив есть все то же «хорошо нам здесь» апостола Петра, которое звучит, если не в самом учении Соловьева, то, во всяком случае, — в сопровождающем его настроении. Говорят ли нам, что земля божественна в своей сущности, что зло коренится лишь в ложной точке зрения, что эта «ложная точка зрения» уничтожается на земле в восторге половой любви, частично восстанавливающей уже здесь цельность райского существования, что уже в этом мире подвигом избранного народа русского всемирная государственность может и должна преобразиться в социальное тело Христово, все это в конце концов — видоизменения одной и той же земной иллюзии.

Рассеялся этот мираж у Соловьева совершенно так же, как некогда на горе Фаворе: радужная мечта была разбита ударом грома. И рухнули одна за другой все его утопии. В 1894 году, философ уже всем существом своим почувствовал грозу, идущую с Дальнего Востока. Об этом говорит его пророческое стихотворение.

О Русь, забудь былую славу:  
Орел двуглавый сокрушен,  
И желтым детям на забаву  
Даны клочки твоих знамен.  
Смирится в трепете и страхе,  
Кто мог любви завет забыть  
И третий Рим лежит во прахе  
А уж четвертому не быть.

В этих строках мы видим совершенно новое настроение, то самое, которое испытали три апостола на горе Фаворе, когда

страх Божий поверг их на землю. В небесном громе, разрушившем земное очарование, философ ясно услышал то самое, о чем, вслед за видением Преображения, этот гром прогремел в ответ св. Петру: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором мое благоволение, Его слушайте».

В Евангелии эти последние слова готовят слух апостолов к той скорбной вести, которую они должны услышать из уст самого Сына Божия. Тотчас по исчезновении видения, еще до спуска с горы, Христос разъясняет трем избранным ученикам, что до воскресения из мертвых «Сыну человеческому, как написано о Нем, *надлежит* много пострадать и быть уничижену» (Мк. 9, 12). При свете этого откровения написаны все последние философские произведения Соловьева. «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философия», в особенности же «Три разговора» и статья «По поводу последних событий» полны живым предчувствием Голгофы, предстоящей последователям Христовым в последние дни перед кончиной мира. Теперь вместо земной славы, вселенского владычества, философия истории Соловьева сулит христианству страдание и уничижение. Но не в одной философии истории выразился этот переворот: продумать до конца Голгофу для нашего мыслителя, значило вообще отделить горнее от здешнего, ощутить Божественное как запредельное миру. Мы уже видели, что это делает неизбежным преобразование всей его метафизики и этики.

Всем этим намечаются дальнейшие задачи жизни и мысли, которые далеко не с достаточной ясностью были признаны самим Соловьевым. Если уже при его жизни в его учении началось отделение неумирающего зерна от исторической скорлупы, то тем более оно должно продолжаться в сознании его преемников. Для нас этот процесс отделения вечного от временного в творчестве Соловьева облегчается в особенности одним обстоятельством: его учение принадлежит к другой, уже закончившей свое течение исторической эпохе. При всей своей хронологической к нам близости она отделена от нас резкой исторической гранью, так что кажется нам далеким прошлым!

Грань эта есть катастрофа, начало того катастрофического периода истории, который провидел Соловьев, — гроза с востока, несчастная война, приведшая к неудачной революции: одна из тех бурь, которые не только ставят все вверх дном в жизни народов, но сдвигают с места самую мысль, переворачивают мирозерцание. Многие из пережитого за последние годы имело для нас значение нового откровения. Слова распятого Христа — «или, или, лама савахвани» стали осязательным фактом

нашего жизненного опыта. Страна наших грез — Россия — почувствовала себя землей, оставленной Богом. Вместо ожидаемого благополучия, перед нами разверзлась бездна страдания и зла. И что всего хуже, есть веские основания думать, что все это — только «начало болезней».

Явился на сцену новый народ и залил мир потоками крови. То поражение, которое мы от него потерпели, не было для нас только ударом внешнего рока: в качестве естественного последствия наших собственных, внутренних грехов, оно было для нас толчком к дальнейшим потрясениям. За неудачной войной последовала кровавая смута, вызвавшая жестокую кровавую расправу. Революция, не давшая несчастной стране ни социального, ни настоящего политического обновления, оказалась еще более, чем война, чреватой разочарованиями. Если на войне обнаружилась полная несостоятельность нашего государственного строя, то в неудачной попытке его преобразовать сказалось наше общественное убожество, обнажились роковые наши народные недостатки. Доселе славянофильство и народничество сходились в общей мечте об особой, совершенно исключительной социальной миссии России среди народов, о ее призвании — осуществить царство правды на земле. Как часто мы слышали раньше, что испытание этой задачи задерживается только внешним препятствием, — государственным строем, который не дает нам проявить наш реформаторский гений. Но вот этот государственный строй рухнул. «Народ-богоносец» был призван к самоопределению. Была пора, хотя и краткая, когда от него зависело распорядиться своими судьбами. Что же он сделал?

В области политики революция не выдвинула ни *одного* сколько-нибудь крупного дарования, *ни одного* государственного ума, даже ни одного политического оратора, который мог бы считаться звездой первой величины. Все содержание ее исчерпалось одним отрицанием: все ее умственное богатство свелось к повторению чужих мыслей, давно высказанных и частью уже изжитых, причем все попытки применить эти мысли к нашей конкретной исторической обстановке оказались неудачными в корне и в основании. Ее сила сказалась не в творчестве, а в анархии, в разнообразных и грозных симптомах общественного разложения. В общем лекарство оказалось немногим лучше болезни. И попытка национального самоопределения снова привела все к тому же печальному концу, которым от начала русской истории у нас всегда завершается смута. Вчерашний враг опять превратился в варяга; то самое правительство, про-

тив которого накануне, казалось бы, объединились все общественные силы, услышало все тот же исторический призыв, исходящий из недр русского общества. — «Наша земля велика и обильна, но порядка в ней нет; придите, княжите и владайте нами». В другие времена и в других странах самое преодоление смуты было делом великих дарований гения, которые творчески обновляли жизнь и двигали вперед всемирную культуру. Но где же наш Наполеон и его кодекс? В нашей внутренней борьбе победители оказались еще бездарнее побежденных. Так жизнь ответила на радужные мечты о мессианском будущем русской государственности и о скором нашем национальном обновлении.

Смысл всех этих переживаний — в тех вечных истинах, о которых они напоминают. Чтобы жить со Христом, человечество должно и умереть со Христом. Для христиан, как и для Христа, без распятия нет ни преображения, ни воскресения. Это значит, что Сыну человеческому надлежит еще раз «пострадать и быть уничижену» в своем социальном теле, прежде чем царствовать в объединенном и просветленном человечестве. В частности, Россия не выстрадала еще своего преображения, не приняла еще своей последней, крестной муки. Оттого и рухнула та ветхая хижина, в которой мы самонадеянно мечтали поселить на земле царство правды.

Каждая историческая эпоха есть новая стадия в том процессе откровения безусловного, божественного, которое составляет содержание и смысл мирового процесса. Это значит, что в каждый данный исторический период Абсолютное открывается человечеству с какой-либо новой своей стороны, которая раньше оставалась скрытой. И в этом новом религиозном опыте каждой эпохи заключается та глубочайшая метафизическая грань, которая отделяет ее от предыдущих.

Только с этой точки зрения становится понятной та черта, которая отделяет нас от Соловьева. С первого же взгляда бросается в глаза, что расстояние здесь — неодинаково по отношению к различным периодам его творчества: насколько он близок к нашей эпохе в своей философии истории «Трех разговоров», настолько же он представляется далеким ей в розовых утопиях своей молодости и своего среднего периода. Как в первом случае близость объясняется сходством, так во втором случае отдаление обуславливается глубоким различием религиозного опыта двух эпох. В «Трех разговорах» Соловьев пророчески предвкусывает катастрофический опыт, который мы после него начали переживать в действительной жизни; наобо-

рот, вся его философия и религиозная проповедь первых двух периодов есть *философия и проповедь докатастрофическая*. Тут мы имеем грань, отделяющую два различных мироощущения и вместе с тем два различных восприятия божественного. Господствующее настроение первых двух периодов творчества Соловьева, есть *ощущение непосредственной близости царствия Божия*; наоборот, в последние годы он воспринимает царствие Божие преимущественно как запредельное, трансцендентное, бесконечно возвышенное над здешним, и постольку — как «суд миру сему».

Между этими двумя ощущениями Бога и мира нет объективного логического противоречия. Объективная Истина вообще, не исчерпывается нашим ограниченным человеческим опытом. В данном же случае, в Истине оправдывается и то и другое мироощущение, и то и другое восприятие Царствия Божия. Оно одновременно и близко, и далеко от нас, и трансцендентно, и имманентно земному. В том всестороннем религиозном опыте, который открывается в проповеди ближайшего Предтечи Спасителя, одинаково сильно звучит и тот и другой мотив: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Эта потребность покаяния — объединяет в себе и чувство близости ко Христу и сознание бездны, от Него отделяющей; но, где ощущается эта роковая бездна, там должна чувствоваться и нависшая над миром катастрофа: «уже и секира при корне деревьев лежит; всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь». О том же свидетельствует и двойное крещение Христово — Духом Святым, рождающим в нас нового человека, и огнем, попадающим ветхого.

Не отдельный человек только, весь мир должен пройти через это крещение. И только существование, действительно утвердившееся в Боге, может выдержать огненное испытание. Если Царствие Божие в самом деле к нам приблизилось, это значит, что мы вступаем в критический период, созидательный и вместе разрушительный. Приблизилось царство Безусловного Добра: стало быть, наступает конец всему греховному и злomu: все то, что относится к нему враждебно или безразлично, должно рухнуть. Мало того, *совершение* Царствия Божия означает упразднение тех временных форм существования, которые в процессе мировой эволюции служили подготовительными к нему ступенями. В царстве безусловного совершенства все «то, что *отчасти*» должно прекратиться; там есть место только для тех форм существования, которые достойны быть сосудами безусловного, божественного содержания.

Отсюда видно, как религиозный опыт нашей эпохи, предвосхищенный в «Трех разговорах», относится к докатастрофическому религиозному опыту первых двух периодов творчества Соловьева. Мы имеем здесь две стадии одного и того же откровения, из коих последняя и высшая не упраздняет, а восполняет низшую. Одно и то же Царствие Божие открывается в обоих случаях с различных сторон: в молодые и средние свои годы философ ощущает его как грядущее преобразование вселенной, как новое небо и новую землю; в последние годы его жизни то же самое ощущение осложняется острым предчувствием страданий, которые должны предшествовать грядущей славе. В христианстве эти два восприятия нисколько не противоречат друг другу: напротив, последнее углубляет и усиливает первое. Восприятие царствия Божия только тогда может быть интенсивным и полным, когда в нем ощущается окончательное преодоление страдания, смерти, греха, вообще всяческого *расстояния* между человеком и Богом. Но для того чтобы преодолеть расстояние, нужно его почувствовать: нужно пережить до дна скорбь разлуки с Божественным. Не может быть совершенной та радость, в которой не чувствуются обильные слезы: и это прежде всего потому, что высшая, *вечная радость должна быть выстрадана*.

Недаром символ страдания — крест в христианстве становится древом жизни: помимо животворящего креста нет иного пути к спасению. Нет светлого праздника без Страстной седмицы; — для высшего подъема духа нужна уверенность, что на кресте смерть побеждена смертью. «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа!» Чтобы почувствовать всю силу восторга, выраженного этими вдохновенными словами, нужно сначала ощутить действительную силу врага, над которым одержана победа: для этого нужно пережить скорбь распятия.

Последние годы творчества Соловьева отличаются от предыдущих именно тем, что скорбь эта стала для него реальным переживанием. Были дни, когда земная любовь и земная родина заслоняли для него путь крестный. Не в эти дни ощутил он в полной мере радость воскресенья, а в те последние годы своей жизни, когда он почувствовал скорбь разочарования, когда он ясно увидал конец всякой земной славы.

Тут повторилось парадоксальное явление, которое не в первый раз наблюдается в истории религиозной жизни и мысли. Пока царствие Божие казалось философу близким к нашей мирской действительности, пока оно грезило ему как начало нашего земного преуспеяния и благополучия, оно было от него

сравнительно далеко. Наоборот, оно стало ему сугубо близким, когда он почувствовал его отдаление и предрек те тяжкие испытания, которые должны предшествовать его совершению. Так и св. Петр стал ближе ко Христу, когда Голгофа разбила его еврейские мессианические иллюзии. Чем дальше от нас обманчивый мираж, тем ближе подлинная действительность божественного.

## II

Всем этим намечаются итоги настоящего исследования. Та критика, которой подверглись здесь воззрения Соловьева, может, с первого взгляда, казаться весьма разрушительною. Не сомневаюсь в том, что она вызовет горячие протесты и даже негодование среди тех почитателей покойного философа, которые, не проникая в дух его учения, тем крепче держатся за букву.

Это не колеблет моей уверенности, что именно беспощадная критика есть необходимое условие продолжения дела почившего, а потому представляет собою наилучший способ почтить его память. Соловьев завещал нам свое учение не для того, чтобы мы окружали его атмосферой кладбища, а для того, чтобы оно росло и развивалось. Необходимым условием роста брошенного в землю семени тут должно быть отделение живого от мертвого. «Ты еже съеши, не оживет, аще не умрет»: когда зарождается живой росток, — скорлупа тем самым отмирает и отбрасывается: самая смерть здесь служит признаком жизни.

Этот же признак служит критерием жизнеспособности унаследованных от прошлого идей и учений. Если на наших глазах в учении Соловьева происходит отделение зерна от скорлупы, это значит, что в нем есть живоносное семя, которое растет и развивается. Тот ученический консерватизм, который задерживает рост и отстаивает неприкосновенность скорлупы, идет вразрез с заветами учителя. Он, всю жизнь свою борющийся против староверческих наклонностей отечественной религиозности, менее чем кто-либо другой мог бы одобрить такое староверческое отношение к собственным своим мыслям. Не будучи соловьевцем, сам Соловьев относился к своему учению гораздо свободнее; в последние годы своей жизни, сам он освобождал его от искажавшего его исторического балласта; нам, его продолжателям, остается довершить это дело.

В предшествовавшем изложении я попытался выяснить, что в этом учении представляется живым и что — отжившим. Его

живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества как начала и конца мирового процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного. В значительной своей части этот утопизм представляет собою историческое наследие прошлого. Так, пантеистические тенденции метафизики Соловьева воспроизводят в себе старую традицию немецкой философии: в них нетрудно узнать следы не вполне побежденного шеллингианства и учения Шопенгауэра. Утопия половой любви также представляет собою развитие начал, живших в немецкой мистике и в немецкой романтике. В частности, мы находим ее почти целиком у Баадера. Наконец, в идее вселенской теократии мы уже отметили влияние славянофильства и русской национальной утопии Третьего Рима. Остается прибавить, что и здесь, как во многих других случаях, специфически русское примыкает ко всемирному течению общечеловеческой мысли.

Между утопизмом Соловьева и утопизмом западноевропейским есть не только родство, но и несомненная преемственная связь; соответственно с этим, и те разочарования, которые переживает философ к концу жизни, представляют собою частное проявление всеобщего и повсеместного крушения утопий.

П. И. Новгородцев в ряде замечательных статей «Об общественном идеале» отмечает черту, если не общую, то чрезвычайно распространенную в философии предшествовавшей нам эпохи XVIII и XIX столетий. Это — «вера в возможность земного рая». Этим несколько гиперболическим выражением П. И. Новгородцев называет мечту о заключительной, блаженной поре существования человечества — о социально-политическом строе будущего, который осуществит в себе царство правды на земле и откроет собою новую эру счастья для человеческого общества. В этом общем ожидании сходятся между собою мыслители самых различных, нередко даже противоположных направлений. Так, Руссо предсказывает человечеству «достижение правомерного устройства и вместе с тем невозможность совершенного уклонения в будущем от нравственного прогресса». Кант воодушевляется утопией «вечного мира», Гегель возвещает наступление последней стадии истории, которая будет эпохой высшей зрелости человечества и вместе высшим откровением Абсолютного. Август Конт убежден, что «избранная часть человеческого рода уже приближается к непосредственному наступлению общественного порядка, наиболее приспособленного к природе». Спенсер ждет наступления в будущем «высшего состояния», когда «непрерывающаяся общественная

дисциплина настолько преобразует человеческую природу, что удовольствия, связанные с благожелательными чувствами, будут сами собою служить предметом стремлений и притом, в самом полном размере, выгодном, для всех и каждого». Наконец, Маркс и Энгельс мечтают о грядущем скачке из «царства необходимости в царство свободы» \*.

Были ли эти мечты о золотом веке, имеющем открыться в будущем, совершенно чужды Соловьеву? Ни в каком случае! В начале восьмидесятых годов, оценивая ходячие в то время проявления революционного утопизма, он видел в них извращение истинно религиозного стремления — осуществить «на земле, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился» \*\*. По Соловьеву, христианство действительно завещало человечеству осуществить царство правды. Поэтому ошибка современного революционного движения — не в том, что оно хочет исполнить это завещание, а, в том, что оно отвергает те религиозно-христианские начала, которые служат единственно возможным его основанием и оправданием \*\*\*. По Соловьеву, эти начала суть «действительное осуществление свободы, равенства и братства». Он думает, что социализм прав в своем требовании общественной правды; но правда эта может осуществиться не в «царстве природы», а в «царстве благодати» \*\*\*\*. Теократический идеал Соловьева, с его обещанием всеобщего мира классов и наций, свободы угнетенных, покровительства слабым и социальной правды во всех отношениях \*\*\*\*\*, хочет не только усвоить себе относительную правду социалистических утопий, но и превзойти их своею смелостью. Его мечта о преображении самой природы в теократическом хозяйстве, о превращении ее из пассивного орудия, средства в друга человека, очевидно, и не снилась кому-либо из утопистов рационалистического или материалистического направления.

Будучи проявлением общего течения новой мысли, теократический идеал нашего философа, разделяет и общую его судьбу. Отмеченное выше крушение теократии в творениях Соловь-

\* *Новгородцев П.* Об общественном идеале // Вопросы философии. 1911. Сентябрь—октябрь. Кн. 109. С. 398—409.

\*\* См. содержание речи, произнесенной им 13 марта 1881 г. (Т. III. С. 385).

\*\*\* Там же. С. 385—386.

\*\*\*\* Чтение о Богочеловечестве. С. 7—10.

\*\*\*\*\* *La Russie et l'Église...* P. LXVII.

ева представляет собою частное проявление мирового кризиса в области мысли. В той же приведенной выше статье П. И. Новгородцев убедительно показывает, что наша эпоха характеризуется всеобщим и повсеместным крушением социального утопизма и социального эвдемонизма. «Опыты XIX столетия подорвали веру в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собою райское царство правды и добра» \*. Тот жизненный опыт, который выразился в «Трех разговорах» Соловьева, дополнил этот вывод еще одной существенной чертой. Если мирское благополучие не осуществляется в царстве природы, то оно не осуществляется и в царстве благодати. «Царство правды» совершится во втором пришествии Христовом; сама же мирская сфера до конца мира останется областью относительного.

Причина крушения утопий — повсеместно одна и та же. Это — то *катастрофическое мироощущение*, которое во всем мире воспиталось войнами, революциями, социальными бедствиями и бесчисленными неудачами социального реформаторства. Всякий раз, когда человечество верило в близость рая, ад обнаруживал свою силу. Всякая революция, как бы ни были возвышены те гуманитарные начала, во имя которых она совершалась, неизменно обнажала ту бездну зла, которая таится в человеке — те звериные инстинкты, которые пробуждаются в нем, как только перестает действовать страх перед властью. Не в одной России совершаются потрясения. Западная Европа испытала их раньше нас, и соответственно раньше началась там полоса разочарований. Теперь же весь мир заряжен грозовой атмосферой. Ежеминутно готовое вспыхнуть междоусобие международное сдерживается (надолго ли?) главным образом — страхом междоусобия внутреннего, которое грозит каждому государству в отдельности даже при счастливом исходе войны: не только в международных отношениях, в отношениях между классовых царит что-то вроде вооруженного мира, который в любой критический момент может перейти во всеобщую свалку. Когда-то была сильна вера в социализм, в его призвание установить прочный мир и гармонию в человеческих отношениях; теперь, однако, и эта вера уже не спасает от разочарований, столь красноречиво и сильно выраженных Герценом.

«Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, а

\* Цит. статья. С. 411.

снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией... Вечная игра жизни безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi*<sup>15</sup> истории, *perpetuum mobile*<sup>16</sup> маятника» \*.

Многовековой опыт истории подтвердил истину изречения Гоббеса, что «человек человеку волк». Прежние поколения верили в грядущие «чудеса цивилизации». Но на поверку оказалось, что роль цивилизации в мире человеческом может быть определена теми самыми словами, которыми Соловьев характеризует значение красоты в природе: она есть «только покрывало, выброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни». Вера в *посюстороннее* преобразование всюду нанесен роковой, сокрушительный удар, и оттого-то в наши дни утопизм есть во всем мире *мертвая скорлупа*.

### III

Каков же тот живой росток, который должен из нее выйти? Вера в *посюстороннее* и вера в *потустороннее* всегда находятся в обратном отношении друг к другу, так что каждая из них может жить и развиваться не иначе, как за счет другой. Чем больше человек верит в здешнее благополучие, тем меньше он нуждается в запредельном. Наоборот, всякое ослабление и помертвление земного утопизма неизбежно вызывает рост веры религиозной в подлинном значении этого слова. Человек не может жить одним отрицанием и отчаянием: вся жизнь и мысль его необходимо протекает в форме Безусловного и потому необходимо его предполагает: поэтому, когда он не находит свое Безусловное на земле, он неизбежно ищет его в ином мире. Крушение утопизма служит верным признаком *перемещения центра* человеческого существования.

Это верно не только относительно утопий антирелигиозных, атеистических, но и относительно тех, которые так или иначе связываются с религиозным мирозерцанием. Сущность утопизма всегда выражается в преувеличении чего-либо временного, в подстановке чего-либо относительного на место Безусловного. Так или иначе утопия всегда есть *подмена* подлинного религиозного идеала; поэтому освобождение от утопий неизбежно ведет к его очищению и углублению.

\* Герцен [А. И.]. Женева, 1875—1879. Т. V. С. 137.

В учении Соловьева мы видим наглядный тому пример. Ложная идеализация природы, ложная идеализация государства и вообще мирских форм человеческого общения и, наконец, — ложная идеализация половой любви, — вот те облака, которые в первые два периода творчества Соловьева заслоняли от него солнечный свет *подлинного* Абсолютного. Период высшего вдохновения философа — несомненно, есть тот, когда эти облака, начали рассеиваться.

Кто хочет продолжать дело Соловьева, тот должен начинать с того, чем он кончил. Идя в этом направлении, философская мысль *должна прежде всего во имя религиозного идеала отвергнуть изначальную субстанциальность здешнего*. Мы уже видели, что умопостигаемый корень нашего становящегося мира должен быть мыслим не как от века осуществленное бытие, а как возможность, не как субстанция, а как потенция.

Нетрудно предвидеть, что это положение вызовет два противоположных возражения. Одни будут упрекать меня в том, что высказанное мною воззрение утверждает дуализм в метафизике, превращая мир в независимую от Бога реальность. Другие, напротив, найдут, что, утверждая исключительную субстанциальность божественного, я превращаю природу в призрак. И те и другие будут в одинаковой мере не правы.

Упреки в дуализме носят слишком очевидную печать недомыслия, чтобы заслуживать обстоятельного разбора. Сущность дуализма заключается в утверждении двух независимых друг от друга начал: напротив, сущность изложенного здесь воззрения заключается в утверждении *единства* Абсолютного начала и существенной зависимости становящегося мира от божественной свободы. Этот мир свободен от Бога лишь поскольку Бог полагает и хочет его свободным.

Противоположный упрек *в отрицании реальности природы* заслуживает большого внимания не потому, что он более основателен, а потому, что он заключает в себе довольно коварную попытку — свалить вину с больной головы на здоровую. Превращает в ничто самостоятельную реальность природы и вообще становящегося мира именно то воззрение, которое понимает его как неадекватное воплощение «Софии», как «субъективную» перестановку вечных элементов Божественного, как результат «ложной точки зрения», — словом, именно то метафизическое воззрение Соловьева, которое было здесь опровергнуто. Если все, совершающееся в этом мире, от века совершено в «Софии», то он есть совершенно бессмысленная и ничем не объяснимая, а к тому же и кощунственная галлюцинация, по-

тому что в числе здешних «явлений Софии» есть разнообразные формы зла.

Как раз наоборот, изложенное здесь воззрение *отстаивает самостоятельную реальность, внебожественную действительность* становящегося мира против пантеистических тенденций русско-шеллингианской гностики. *Отрицать субстанциальность внебожественной действительности — не значит отрицать ее реальность.* Это значит — признавать за ней, в отличие от бытия субстанциального, божественного — *реальность иного рода.* Субстанция есть *от века совершенное бытие*, которое по тому самому не может изменяться или совершенствоваться в генезисе. Значит, если есть мир, который в существе своем изменяется, развивается, совершенствуется, самоопределяется, то *он не есть* ни субстанция, ни явление субстанции: ибо субстанция неотделима от своих явлений. Реальность становящаяся есть реальность *субстанцирующая*, т. е. такая реальность, для которой субстанция не есть начало, а конец, *цель.* Как только мы определяем становящийся мир *как субстанцию*, он тем самым неизбежно поглощается субстанцией безусловной, божественной и в ней утрачивает всякую самостоятельность. И в результате слияния двух начал получается двоякая нелепость: попытка продумать до конца совершенство Абсолютного влечет за собою отрицание процесса, во времени; признание же реальности процесса во времени, влечет за собою нелепое утверждение развивающегося, совершенствующегося Абсолютного. Как ни парадоксальным кажется этот вывод, — *отвергнуть субстанциальность становящегося мира есть единственный возможный способ спасти его отдельную от Бога реальность.* Определяя умопостижимый корень этого мира не как субстанций, а как потенцию, мы тем самым сохраняем за ним возможность определиться в ту или другую сторону, свободу выбрать между жизнью или смертью, родиться в Бога или в черта, словом, спасаем его относительную *независимость.*

Тут мне могут возразить, что высказанное воззрение не устраняет того основного противоречия, против которого оно борется. Утверждая действительное соединение твари с Божеством как реальное содержание и цель всего мирового процесса, оно тем самым делает Божество субъектом процесса во времени. Когда мы говорим, что Бог воплотился во времени, стал человеком, не переставая быть Богом, что Он входит в жизнь человека и человечества, постепенно наполняя ее собою, не впадаем ли мы тем самым в только что отвергнутое заблужде-

ние развивающегося, прогрессирующего Абсолютного? Можно ли вообще говорить о неподвижности, неизменности Божественной Сущности, если она является, в смене разнообразных явлений во времени?

Рассуждать так — значит не отдавать себе отчета в *условном* значении тех выражений, которыми человеческий язык обозначает отношение Божества к вселенной. Когда мы говорим, что солнце восходит или садится, удаляется от востока или приближается к западу, мы, культурные и взрослые люди, очевидно, не понимаем этих выражений в буквальном их значении: мы совершенно ясно сознаем, что действительный их смысл есть вращение земли вокруг своей оси, вследствие которого изменяется отношение к ней солнца. Так же условно мы говорим иногда, что свет приблизился к нам, когда мы подошли к неподвижной светящейся точке или, что «Петербург заметно от нас отдалился», когда на деле мы от него отъехали.

Аналогичный смысл имеет целый ряд выражений, коими приписывается движение Божеству — т. е. неподвижному безусловному центру всего существующего. Ряд последовательных, сменяющих друг друга и прогрессирующих теофаний во времени означает не какое-либо внутреннее изменение в самом Божестве, т. е. в имманентной сфере Абсолютного, а *изменение отношений Абсолютного к нашей относительной земной действительности вследствие изменения последней*. Если Бог воплощается во времени, сходит на землю, вновь восходит от нее на небо, а затем, по вознесении, привлекает мир к себе, — это не значит, что в Боге происходит какой-либо процесс эволюции. Развиваются и совершенствуются лишь откровения Абсолютного *в другом*, т. е. в нашем земном мире, вследствие постепенного совершенствования и вообще изменения этого другого. Если Бог приближается или удаляется от нас во времени, это значит, что перемена происходит в нас, а не в Нем. В метафизике, как и в области физического, естественного бытия, то, что кажется нам перемещением солнца, есть на самом деле перемещение земли, — нашего становящегося мира по отношению к неподвижному средоточию вселенной. Бог от века один и тот же. Если изменяются Его явления в нашем мире, это значит, что этот последний прогрессивно входит в полосу неподвижного божественного света, совершенствуя способность его преломлять, усвоить и удерживать в себе. Если темный уголь превратится в светящийся алмаз, явление солнечного света станет, конечно, от этого более совершенным, но

это, разумеется, не будет означать какого-либо превращения или усовершенствования в самом солнце.

Изложенному здесь нисколько не противоречит сказанное выше, что совершающееся на земле боговоплощение есть результат двоякого процесса, — восхождения земного мира и нисхождения Божественного. Имманентный Божеству, вечный процесс рождения Слова Божия, по самому существу своему *сверхвременный*, по тому самому ни в каком случае не может нарушить неизменного покоя Абсолютного. Божественное нисхождение или *нисхождение* к сотворенному есть *акт* вечный; временным характером обладает не это божественное самоопределение, а идущий ему навстречу процесс восхождения земли.

Таковы те основные положения, к которым должна прийти религиозная метафизика, освободившаяся от пантеистических тенденций Соловьева и Шеллинга. Нетрудно убедиться, что этим отрицается только скорлупа соловьевского учения. Ядро его, напротив, утверждается и получает дальнейшее развитие. Ядро это, как сказано, выражается в идее Богочеловечества; но именно эта идея заключает в себе самое полное и категорическое отрицание пантеизма. Богочеловечество, по христианскому учению, есть нераздельное и неслиянное единство двух естеств — небесного и земного, Божеского и человеческого. Этим предполагается изначальная раздельность двух естеств, их взаимная свобода, невозможность свести одно на другое. Но ведь к этому и сводится окончательный смысл тех исправлений, которые я считаю, необходимым сделать в метафизическом учении Соловьева. Смысл этот заключается в том, что оба естества по существу различны: оба мира, — небесный и земной *не сливаются в одно*, что было бы неизбежно, если бы один из них был сущностью, а другой — явлением. Они сочетаются в *нераздельное единство*; но это единство остается навеки *неслиянным*, так как в Нем Бог и мир сотворенных существ сохраняют взаимную свободу. Словом, все предложенные мною исправления к метафизическому учению Соловьева получаются в результате последовательного развития им же высказанного метафизического понимания идеи Богочеловечества.

Так же почитателям Соловьева, которые вопреки очевидности хотят заковать эту идею в тесные для нее полушеллингианские формы «Чтений о Богочеловечестве», я отвечу словами, которые услышали мироносицы, слишком упорно искавшие Христа во гробе: «что ищете живого с мертвыми!» Уже давным-давно ангел Божий отвалил камень от пещеры, и не живет в ней дух величайшего из русских философов: зачем же

возводить в принцип философии те пелены во гробе, от которых освобождается мысль во Христе воскресшем?

#### IV

Первый шаг в развитии унаследованных от Соловьева начал должен заключаться во всестороннем утверждении *обоюдной свободы*: божеского и человеческого начала в их взаимных отношениях: это требуется прежде всего *духом* собственного учения почившего философа. Поэтому нетрудно предвидеть именно здесь горячие возражения со стороны тех, кому дорог не этот доселе живой, а потому развивающийся дух, а те ставшие тесными ныне формулы, в которых, он когда-то жил, те «мехи ветхие», которые уже при жизни Соловьева были разорваны новым вином его предсмертных откровений.

Сам Соловьев, как известно, сводил все извращения основного христианского вероучения к двум основным типам — к *несторианскому разделению* двух естеств в Богочеловеке и богочеловечестве или же к монофизитско-моновелитскому их слиянию. Поэтому весьма возможно, что кто-либо из его ортодоксальных последователей попытается подвести высказанные здесь положения под одну из этих двух противоположных ересей. К этому сводятся только что разобранные мною возражения. Данное выше метафизическое их опровержение не устраняет возможности повторения тех же упреков в области этической и социальной. Меня могут все-таки обвинять в *практическом* монофизитстве или несторианстве. Нетрудно убедиться, однако, что и эти упреки лишены всяких оснований.

Упрек в практическом монофизитстве или монофелитстве противоречит самой сущности изложенных здесь начал. Как в теоретической, так и в практической области основное отличие мое от Соловьева заключается как раз наоборот, в более определенном и ясном различении двух естеств и соответственно с этим — двух волей — божеской и человеческой. Утверждение *обоюдной свободы* божеского и человеческого, которое составляет основную тенденцию настоящего труда, очевидно, не может иметь ничего общего с монофелитством ни в теоретической, ни в практической области.

Противоположный упрек в несторианском разделении двух естеств не более справедлив. Он был бы основателен лишь в том случае, если бы та обоюдная свобода божеского и человеческого, которая здесь утверждается, понималась как свобода

*только отрицательная*, или как безусловная взаимная независимость двух начал, не допускающая органического, существенного соединения между ними. Сверх того, обвинение в несторианстве практически было бы справедливо лишь в том случае, если бы изначальное разделение божеского и человеческого утверждалось здесь как нормальное и *должное*.

Основная практическая задача, намеченная настоящим исследованием, заключается как раз в противоположном — в *преодолении расстояния* между божеским и человеческим, в *осуществлении совершенного единства* между двумя мирами. Обоюдная свобода Бога и человека с самого начала была понята здесь не как отрицательная только, но и как положительная, т. е. не только как взаимная независимость, но и как возможность двустороннего самоопределения, в котором Бог творит, а человек становится соучастником божественного творческого акта. В итоге, *единство* двух естеств, а не разделение утверждается здесь как норма.

Если кто-либо скажет, что изложенное здесь учение переносит соединение двух естеств из области земной в область потустороннюю (в устных спорах мне уже приходилось сталкиваться с этим возражением), то и этот упрек будет основан на недоразумении. Как раз наоборот, основное отличие моей точки зрения от учения Соловьева заключается в резком утверждении соединения двух естеств не только как *безусловно реального*, но и как *безусловно нового* творческого акта во времени. Дальнейшее развитие унаследованного от Соловьева понимания идеи Богочеловечества в настоящем исследовании выражается между прочим в окончательном ее освобождении от противоречащей ее докетической тенденции.

Можно ли говорить о *реальном, действительном* соединении Бога и человека во времени, если между ними никогда не было действительного разделения? Если Бог и человек — от века едины в «Софии», то здешнее, земное их разделение должно быть признано призрачным, мнимым; но, если призрачно разделение двух естеств, то призрачно и последующее их соединение во времени. То, что от века соединено, не может ни существенно разделяться, ни существенно соединяться в процессе становления. Пантеистический гностицизм, затемняющий христианское ядро учения Соловьева, грозит превратить в призрак все вообще временное — и бытие, и деятельность.

Одно из важнейших исправлений к его учению, предложенных здесь, заключается, как уже было выше сказано, в *реабилитации существования во времени*. Но тем самым реабилити-

руется и человеческая свобода, самопределение человека, для которого время составляет необходимое априорное условие. Если бы все временное было призрачно, то тем самым было бы призрачно и все творчество человека: ибо вне времени творит один Бог. Наоборот, когда мы утверждаем, что в процессе, во времени рождается нечто новое, от века не бывшее, мы тем самым спасаем возможность *человеческого творчества*: это значит, что и человек может участвовать в создании этого нового. Вечная действительность Безусловного не тяготеет над ним как фатум: ни добро, ни зло не составляют его *субстанцию*; хотя по природе он обладает способностью к тому и другому. Также не есть фатум для него и собственная природа: не будучи вечной, неподвижной субстанцией, она вся состоит из многообразных способностей и возможностей, которые ждут окончательного своего определения и осуществления от его свободного решения.

В отличие от учения Соловьева, в котором для человеческой свободы в сущности вовсе не находится места, высказанная здесь точка зрения ведет к мирозозерцанию *энергетическому*: ибо она необычайно высоко ценит значение того *дела во времени*, к которому призвана, человеческая свобода. Зародыш этого воззрения, впрочем, и здесь можно найти у Соловьева. Он совершенно определенно высказывается в том смысле, что человек должен быть посредником, *медиумом* в осуществлении благодати, царствия Божия на земле. Жаль только, что у него развитие этой совершенно верной и глубокой мысли задерживается внутренними противоречиями его метафизического учения.

Человек, очевидно, не может быть в одно и то же время и частью божественной природы («Софии»), и проводником той же божественной «Софии» в мир. Существо, коего назначение заключается в том, чтобы быть «медиумом благодати», должно быть, очевидно, по существу от нее отлично. Сделанные выше исправления к учению Соловьева спасают самостоятельность человека, его существенное отличие от Бога. Тем самым сохраняется необходимое условие его медиумической, *посреднической* роли между Богом и тварью. Человек должен быть понят как *действительный* медиум, отличный от Божественной природы не в видимости, не во внешнем явлении только, а в *самом умопостижимом своем корне*: иначе докетизм превратит в пустой призрак все дело человека во времени, убьет весь тот призыв к энергии и творчеству, который заключается в христианстве.

Я не сомневаюсь в том, что этот призыв звучит чрезвычайно сильно в учении Соловьева; мало того, — именно в нем заключается все то положительное, ценное, что есть в религиозной проповеди почившего философа. Но чем эта проповедь для нас дороже и ценнее, тем больше мы должны заботиться об устранении из нее всего того, что парализует ее силу.

Соловьев призывает нас к осуществлению Царствия Божия не только в будущей жизни, но уже *здесь на земле*.

В этом заключается, без сомнения, та евангельская жемчужина его проповеди, ради которой стоит отдать все на свете. *Но где же у человека та свобода*, которая необходима для совершения этого подвига, для участия в *совершенной жертве* Богочеловека? Мы тщетно искали ее в ранних метафизических построениях покойного философа и в его теократической утопии. В метафизике Соловьева человек превращается в явление Божественной «Софии», в его этике нас поражает отрицание свободы воли к Добру. Наконец, мы видели, какова свобода человека в теократии, где он становится членом богочеловеческого союза независимо от своих убеждений, в качестве подданного теократического государства. Только в самых последних предсмертных произведениях философа мы находим некоторый зачаток нового, правильного понимания свободы. Все значение учения Соловьева в будущем нашей религиозно-философской мысли зависит от того, разовьется ли этот росток в мощное и жизнеспособное дерево.

## V

В предшествующем изложении есть видимость противоречия, которая может смутить поверхностного читателя. С одной стороны, точка зрения, положенная в основу настоящего труда есть выражение того *катастрофического мироощущения*, которое возникло в результате целого ряда разочарований. С другой стороны, она была охарактеризована как точка зрения энергетическая, как призыв к деятельности и творчеству. Как согласовать эти две, с первого взгляда противоположные, точки зрения? О каком творчестве может быть речь, когда мы, с другой стороны, утверждаем, что мир рушится? Как вообще согласуется призыв к деятельности с «философией конца»? Не означает ли она разочарования во всяком вообще земном прогрессе и не убивает ли она тем самым всякий стимул к какой бы то ни было земной деятельности?

Вопросы эти уже были отчасти затронуты выше, при оценке точки зрения «Трех разговоров». Там было выяснено, что в философии конца «конец» должен быть понимаем в двояком смысле — как конец — цель и как окончание процесса во времени. В этом смысле предчувствие предстоящего разрушения мира должно не ослаблять, а напротив возбуждать в верующем энергию: ибо в данном случае *близость конца* означает *близость цели*. В радостном ощущении близости конца уже есть начало того преодоления расстояния между Богом и человеком, которое составляет основную нашу задачу.

Ясно, что и вера в прогресс в философии конца не разрушается, а наоборот, получает единственно возможный свой конец, — т. е. смысл и содержание. Это достаточно наглядно обнаруживается уже в том небольшом и чересчур суммарном наброске «философии конца», который был дан Соловьевым в «Трех разговорах». Вопреки мнению, довольно распространенному даже среди последователей покойного философа, названное его произведение не только не отрекается от идеи прогресса, но представляет собою новую попытку ее выяснения. Об этом свидетельствует самое заглавие «Трех разговоров», в котором имеется характерный подзаголовок, по какому-то непонятному недосмотру не вошедший в посмертное полное собрание произведений Соловьева\*. Но еще важнее этого заглавия — содержание тех суждений о прогрессе, которые мы здесь находим.

Существенное отличие их от тех, которые высказывались Соловьевым раньше, заключается в новом изображении завершения прогресса, *конца* всемирной истории. Прежде это завершение представлялось философу как внешнее объединение человечества во вселенской духовно-светской организации, как обновление всей общественной жизни человеческих масс в «свободной теократии». Наоборот, в «Трех разговорах» смысл прогресса раскрывается не в какой-либо внешней организации, не в жизни широких масс, а в *подвиге личностей*, руководимых благодатью трех избранников Божиих, вокруг которых собирается малое стадо христиан, оставшихся верными до конца Христу.

---

\* В собственном издании Соловьева 1900 г. полное заглавие (на обложке книги) таково: «Три разговора. *О войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об Антихристе*». В «Полном собрании» опущена вся часть заглавия, которая печатается здесь курсивом.

Собственно, мы имеем здесь не учение, а три вдохновенных художественных образа. Но, если мы вскроем смысл этих пророческих интуиций, мы увидим, что в них содержится глубочайшее и притом совершенно новое понимание философии истории.

Три Божиих избранника, о которых идет речь, представляют собою несомненно завершение и плод всего христианского прогресса. Старец Иоанн — епископ на покое — олицетворяет собою, как мы уже видели, все то лучшее, что создавалось столетиями духовной жизни православной Церкви и русского народа. В исповедании его перед лицом антихриста выражается все содержание религиозной жизни христианского и в частности русского Востока, для которого *духовная телесность Христа* всегда была центральной религиозной идеей\*.

Тут раскрывается окончательный результат прогресса в среде восточного христианства. Прогресс этот завершается не обновлением жизни масс, ибо массы идут за антихристом, а созданием *одной медиумической личности*, которая торжественно перед лицом князя мира сего исповедует всеобщий религиозный смысл жизни и тем самым готовит всеобщее спасение, становится посредницей благодати для всех. *Суть прогресса не в количестве, а в качестве*. Он завершается созданием немногих сосудов благодати — людей, *созревших для Христа*, достойных вместить в себе божественную жизнь. Но уже и этого достаточно для того, чтобы Христос сошел во славе на землю. Встречный процесс восхождения земли дал свой плод: *христианский прогресс создал те посредствующие звенья*, через которые жизнь человеческая должна навеки связаться с жизнью Божественною. Прогресс не может иметь высшего результата: он должен приготовить среду для второго и окончательного Боговоплощения, *сделать так, чтобы было кому встретить Христа на земле*. И тогда мир спасется во Христе через предстательство за него — *своих* посредников и праведников.

Такая же медиумическая личность, как старец Иоанн — папа Петр, изображенный Соловьевым в «Повести об Антихристе». С своей стороны и он выражает собою плод многовековой жизни и духовного прогресса христианства западного. В образе кардинала Симоне Барионини — папы Петра — Соловьев олицетворяет ту положительную религиозную идею, которая веками жила и развивалась в католичестве. Это — *несокрушимая скала* христианского исповедания, *человек, превращенный в*

\* Т. VIII. С. 575.

*камень* веры действием божественной благодати, та высшая энергия человеческой воли, утвердившейся в Боге, против которой бессильны врата ада. К Иоаннову исповеданию Христа пришедшего во плоти, этот представитель христианства Петрова не прибавляет никакого нового содержания: но он сообщает этому исповеданию новую силу. Это самое исповедание, которым старец Иоанн испытует веру «щедрого императора», в устах папы Петра раздаётся как гром небесный в ответ обнаружившемуся антихристу. Это — неустрашимый вызов смерти и аду, который противопоставляется им, как сила силе. Подвигом Петра откровение Иоанново превращается в твердыню, которой врата ада не одолеют.

Смысл этого подвига, — тот, что и христианство римское, католическое, одновременно с христианством восточным, созрело для последней, окончательной борьбы со злом — и для последней заключительной встречи со Христом, сходящим с неба. Что из того, что за антихристом последовала «большая часть» князей католической Церкви? Носителем смысла ее жизни и здесь является не большинство, не количество; и тут вековой прогресс приводит к созданию *одного* избранного сосуда, одного посредника. *Один* выразил в совершенстве то, что веками вынашивалось в коллективной жизни целой половины христианства, тот идеальный смысл, во имя которого существовало западное католичество; но и этого достаточно для оправдания всего того коллективного целого, к которому этот один принадлежит. Всякая личность есть порождение определенного общества; если личность стала *средою благодати*, разве это не есть оправдание тому обществу, которое приготовило и родило из себя эту среду!

Третья медиумическая личность, завершающая собою всемирный прогресс христианства, есть профессор Паули, в котором находит себе символическое олицетворение протестантский мир — христианство Павлово. В нем Соловьев воплощает тот положительный религиозный смысл, протестантизма, который служит ему оправданием. Это — тот дух свободного исследования, который возбуждается в человеке Духом, животворящим веру, то неутомимое искание Правды, которое не смущается ни преходящим торжеством зла, ни временным омертвлением свидетелей Христовых. Оно не успокаивается и не останавливается, пока не находит ясного, не допускающего сомнения откровения истины Христовой. *Du es Petrus*, говорит Паули воскресшему папе, — *jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt*<sup>17</sup>.

Было бы глубокой ошибкой видеть в этих словах выражение «ученого педантизма профессорской веры», как некоторые из нас свысока клеймят протестантизм. Это — слова человека, который любит Христа до самозабвения. И, несмотря на кажущийся комизм их формы, они скрывают в себе глубокое религиозное настроение. Решится ли кто-нибудь назвать «комичным» или педантичным радостный возглас св. Фомы, вложившего персты в ребра Спасителя, «Господь мой и Бог мой!» Возглас профессора Паули имеет приблизительно тот же смысл. Это — восторг добросовестного искания, нашедшего наконец свой предмет; это — выражение той *испытующей веры*, которая обрела *достоверность* спасения, узнала Христа в воскрешении двух умерших Его свидетелей. Нужно ли прибавлять, что такие *универсальные* типы, как профессор Паули, возможны тоже только как плод *многовековой* культуры, *коллективной* религиозной жизни верующих масс! В его религиозном искании находит себе идеальное выражение и завершение весь протестантский мир. И если он нашел Христа, — это значит, что искание было истинным. Пусть в его «протестантском» отношении к вере сильна рационалистическая и вообще богоборческая тенденция. Если бы этого не было, он не был бы продолжателем и духовным наследником апостола Павла, когда-то гонителя Христова, а потом наиболее ревностного из апостолов. В итоге, смысл подвига профессора Паули тот, что мир протестантский, одновременно с миром православным и католическим, пришел в полноту возраста Христова, созрел для вечной жизни во Христе. И внешним знамением этой окончательной зрелости христианства в «Трех разговорах» является сначала жена, облеченная в солнце, образ прославленного человечества, а затем и молния второго пришествия, прорезывающая небо от востока к западу. Не христианство и не человечество только, — вся земля, родившая посредников между Богом и тварью, тем самым оказалась созревшей для соединения с небом, достойною стать навеки жилищем Христовым.

В философии конца смысл прогресса, таким образом, не упраздняется, а сосредоточивается в немногих завершителях — *в личностях, достигших сверхчеловеческой высоты*. Метафизическое содержание земного прогресса заключается в *восхождении* земли в горную, небесную область. Пусть это восхождение достигает своего завершения в немногих избранных, в тех «семи праведниках», которыми, по слову Достоевского, спасается мир. Раз высочайшая вершина достигнута, безразлично, сколько ее достигли, — весь процесс должен кончиться

ся, как исполнивший свое назначение. Если земля хотя бы высшими своими вершинами коснулась неба, если она хотя бы в лице лучших своих сынов поднялась в неподвижную область немерцающего, вечного света, этого уже достаточно, чтобы свет этот прорезал из края в край весь земной горизонт. Сошествие Христа на землю тем самым становится столь же необходимым, как восхождение солнца, когда земля совершает свой к нему поворот. Ибо все на земле метафизически связано в одно солидарное органическое целое — и основание, и вершины, и корни, которые скрываются в темной глубине потенциального бытия, и озаренный солнцем цвет.

Когда, поднявшись из глубины земли, растение раскрывается навстречу солнцу, — мы говорим, что цветет все растение, несмотря на то, что цветок составляет, быть может, относительно небольшую его часть. Но совершенно так же и земля органически связана с теми высшими ее порождениями, которые составляют ее цвет. Раскрываясь навстречу божественному свету в святых своих и праведниках, она через их посредство сама наполняется светом: в них она расцветает и плодоносит; через это плодоношение она оправдывается и спасается: ибо «дерево, не приносящее плода, срубают и бросают в огонь».

Тут сам собою навязывается вопрос: каким образом немногие праведники могут служить посредниками спасения для *всех*, когда почти все идут за антихристом? Как может спастись чрез них земля, которая отвергает свое спасение и избивает своих пророков, предпочитая быть уделом «князя мира сего»?

Тут прежде всего следует заметить, что это кажущееся противоречие, этот парадокс спасения отвергнутого миром и тем не менее действительного, не есть особенность соловьевского или какого-либо иного истолкования христианства, а существенная черта самого христианского учения. Сам Спаситель применял к Себе изречение, что никто не бывает пророком в своем отечестве; и вслед за Ним весь христианский мир почитает основой спасения «камень, отверженный строителями».

Точно так же отвержение есть всегдашняя судьба учеников Христовых: ибо ученик не больше Учителя своего. В этом отношении повествование «Трех разговоров», где посредниками в деле спасения изображаются немногие отвергнутые миром, вполне согласно с Евангелием.

Разрешение этого парадокса заключается в том, что органическая и мистическая связь, соединяющая людей в одно солидарное целое, выше и глубже поверхностного человеческого со-

знания. Ее не в силах разорвать те ослепленные народные массы, которые «не ведают, что творят»; народ, избивающий своих пророков, все-таки остается *органически* с ними связан; и в этой невидимой, мистической связи — вся его надежда на спасение.

Евреи, распявшие Христа, тем не менее остались единственным в мире богорождающим народом. Помимо их не нашлось другого, который мог бы уготовить на земле среду для Боговоплощения. Св. Дева Мария есть органический плод их истории, высшая выразительница еврейской религиозности. И, наконец, самое явление Христа на земле есть истинное завершение и исполнение тех мессианских чаяний, которые пробуждались в Израиле его пророками. От евреев Христос воспринял свое *человеческое естество*. Когда Он прославил это естество, воскресил его и вознес на небо, он тем самым навеки утвердил ту нерушимую *субстанциальную* связь свою с еврейскими народом, которая не упраздняется грехом человеческого ослепления. По слову апостола, несмотря на временное «ожесточение» евреев, «не отверг Бог народа своего, который он наперед знал» (Рим. 11, 2). «И таким образом весь Израиль спасется» (Рим. 11, 26).

На этом примере лучше всего можно понять правду всеобщего спасения, несмотря на всеобщее непослушание\*. Весь смысл истории еврейского народа заключался в искании Мессии; вся преемственная работа ряда сменяющих друг друга поколений Израиля была направлена к этой центральной религиозной цели — *вочеловеченья* Бога. И все от мала до велика участвовали в этой работе. Не одни пророки двигали ее вперед: среди другого народа не явились бы эти пророки! Значит, явление Христа на земле было органически связано со всею жизнью Израиля. Почему же Израиль не узнал и не принял Христа, когда Он явился? Апостол объясняет это *грехом сознания*,

---

\* Вопрос о том, как может совмещаться это спасение «народа непослушного» с свободой человеческой воли, требовал бы для исчерпывающего решения постановки вопроса о свободе воли во всем его объеме, на что понадобилось бы обстоятельное метафизическое исследование. Здесь достаточно указать, что спасенье вопреки непослушанию противоречило бы началу свободного самоопределения лишь в том случае, если бы непослушание, обнаруженное здесь, на земле теми или другими людьми выражало их *окончательное* самоопределение. Между тем, ни из чего не видно, что выбор между добром и злом, сделанный здесь, в земной жизни, должен быть *окончательным*.

вследствие которого еврейский народ не понял тайны собственного своего жизненного стремления. «Как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат даже до сего дня». (Рим. 11, 8; Ис. 29, 10; Втор. 29, 4).

Жизнь человека, как и жизнь народа, действительно глубже его сознания. Об этом лучше всех знал тот апостол, который жизненными корнями своего глубоко религиозного существа был связан со Христом даже в ту пору, когда, одержимый духом ослепления, он смотрел на него «глазами, которые не видят». То ясное религиозное сознание, та светлая, сознающая вера, которую мы находим у апостолов, была исповедана и высказана сравнительно *немногими* из народа израильского. Но жизненные корни этой веры, несомненно, таились в *целом* народной жизни. Будем ли мы спорить с Богом, который ради этого хочет спасти *весь* народ? Не ясно ли, что апостолы, в качестве выразителей и завершителей этой коллективной народной жизни, могут предстательствовать за родившую их национальную среду! Пророки, хотя бы и непонятые и отвергнутые своим народом, служат ему свидетелями пред Богом, что он недаром жил: в этом — смысл всеобщего оправдания, несмотря на видимое одиночество высших подвижников веры. Богоприимцы всегда одиноки; и однако, они принимают Христа для всех людей, в этом — тайна тех немногих, которым дано в удел быть посредниками для всех. Не одна только «священная история» в тесном смысле, — все то, что есть во всемирно-историческом процессе существенного, *субстанциального* сводится к прогрессу медиумическому. Задача истории заключается в том, чтобы создать посредников, *медиумов* для соединения мира божественного с тварью. Раз они созданы — благодать сделает нужное для спасения дело, хотя бы избранники Божии остались непонятыми своими братьями.

Во все века и у всех народов носители всемирно-исторического смысла жизни чрезвычайно немногочисленны. То, для чего жила древняя Греция, например, — то, что представляет безотносительную ценность и смысл ее существования, — олицетворяется каким-нибудь десятком человеческих лиц. Если вычеркнуть из греческой истории имена Гомера, Эсхила, Софокла, Эврипида, Праксителя, Фидия, Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина, то что же от нее останется? Во что превратится вся та эллинская культура, на которой воспиталось человечество! Словно вся множественная жизнь этих народных масс понадобилась только для того, чтобы произвести *десяток*

*сверхчеловеков*. К тому же величайший из них — Сократ — был казнен своими согражданами, а гениальнейший из учеников его — Платон — никем из современников и продолжателей его не был понят, даже гениальным Аристотелем! Что же отсюда следует? Неужели же даром, *без смысла*, существовали те народные массы в Греции, которые своих великих людей не понимали, а величайшего казнили? Отнюдь нет, и это — по тем же основаниям, которые уже были высказаны в применении к еврейскому народу.

На свете нет вообще изолированных личностей; и названные греческие «сверхчеловеки», как и великие люди иных веков и стран, выражают собою лишь высшую потенцию и высший подъем народной жизни. Этот *цвет Эллады*, неотделимый от целого растения, немислим без корней, ствола, ветвей и листьев. А потому оправдано не только существование этих немногих, но и весь тот ствол народной жизни, соками которого они питались. Сократ, казненный афинянами, все-таки нигде на свете, кроме Афин, не мог бы явиться, проповедовать и вырасти в ту колоссальную величину, каким знает его история.

Если ему и Платону дано было заглянуть в запредельную область красоты бессмертной и нетленной, если от него зачалась та философия, которая впоследствии служила «детоводительницей ко Христу», то ведь, с другой стороны, несомненно, что весь этот его жизненный подвиг был возможен лишь благодаря предыдущей преемственной работе поколений. Бесчисленное множество незаметных, серых и забытых впоследствии существований готовили появление Сократа и искали того, что он один нашел. Если эти усилия увенчались успехом, если Греции удалось подняться до Сократа, то он может председательствовать за свой народ и служить ему оправданием. И в окончательном своем восхождении в область вечной жизни, Сократ поднимет за собою свою родную землю. Ибо грехи людские не разорвут связи между землею и теми светлыми силами, которые она из себя родит. Праведные не только воскреснут на земле, но и землю воскресят своим подвигом, ибо низведут на нее все-сильную благодать.

Сказанное о древней Греции, верно обо всем человечестве. Не сотнями и тысячами, а десятками и единицами считаются цветы на всечеловеческом древе жизни. Если из среды великих людей мы отберем тех, которые в самом деле *безотносительно велики*, не перед людьми только, но и перед Богом, то их станет еще меньше; возможно, что эта небольшая горсть посредников и предстателей пред Богом несколько увеличится, если

мы прибавим к ним тех, кого мирская слава совершенно обошла, тех, кого мир не знает, потому что не вмещает их величия и их святости. Впрочем, как бы то ни было, тех посреднических личностей, коих назначение по буквальному выражению Евангелия, — «быть солью земли», — на земле не более горсти. Но и горсти достаточно, чтобы сделать землю соленою. Этой горсти дано изрекать вечные Божия слова; а слова эти, хотя бы произносил их только один, говорятся «о *всех и за вся*»: ибо источник их силы — та совершенная жертва, которая за всех приносится. Через жертву Христос окончательно утвердил в Боге Свое человеческое естество, положил начало *субстанциальному человечеству*. И всякий человек, через Него ставший субстанциальным в Боге, утвердившийся во Христе, становится посредником для других. «От полноты Его все мы приняли», — свидетельствует о себе Иоанн Креститель (Ин. 1, 16). Человек, «принявший от полноты» Безусловного, тем самым становится носителем жизни общей, универсальной: ибо та полнота, от которой он принял, должна излиться на все и преобразить мир.

Здесь уместно будет отметить ту относительную правду, которая заключается в учении Ницше о сверхчеловеке и вместе — ту глубокую грань, которая отделяет его от правды безусловной. Когда Ницше утверждает, что сверхчеловек должен быть для нас «смыслом земли», что мы должны отдать этому смыслу всю нашу жизнь, для него работать и изобретать, для него готовить землю, животных и растения, он как будто близко подходит к истине, и, однако же, он находится от нее на огромном расстоянии. «Сверхчеловек есть идея истинная и ценная; но он ценен не в самом себе, не как безусловная цель, а как орудие Безусловного, как форма, *среда*, чрез которую Божественное раскрывается в мире. Сверхчеловек, в религиозном значении этого слова, не есть самоцель, а *посредник*. Но тем самым он органически связан с теми, кому он служит посредником. Печать истинного сверхчеловечества не есть высокомерное уединение эгоистической личности, а солидарность, преодолевшая эгоизм, индивидуализированное всеединство, универсальность личности. Воистину сверхчеловек есть тот, кто наполняет субстанциальным содержанием, т. е. вечною жизнью свою человеческую природу. — Но эта природа унаследована человеком от отцов, выношена и рождена его общественной средой; в ней нет ничего, что бы принадлежало ему одному и что бы не было так или иначе *общим достоянием*. Раз изолированной личности вообще нет на свете, человек не мо-

жет и соединиться с Богом отдельно от других. Всяким своим подъемом в горную сферу он поднимает собою и других; спасаясь сам, вещай служить всеобщему спасению. Готовя собственное воскресенье, он воскрешает тем самым и своих отцов. Ибо всем тем добрым, что человек делает на земле, он продолжает дело предшествовавших поколений, продолжает их жизнь. Этим объясняется всеобщность воскресенья: праведник должен воскреснуть не один, а со всей той человеческой средой, откуда он почерпнул силы для своего нравственного роста. Что из того, что он перерос эту среду? Задача сменяющих друг друга в том и заключается, чтобы перерастать друг друга в своем стремлении к безусловному. И этот преемственный рост не разрывает связи поколений. В конце концов, это — рост одной и той же *общей всем жизни*, который завершается *общей* победой над смертью. Мысль Федорова, видевшего задачу детей в том, чтобы готовить воскресенье отцов, несмотря на странность той формы, в которой она высказана, без сомнения принадлежит к числу глубоких и истинных мистических прозрений.

## VI

В итоге всего вышеизложенного, читатель видит, что философия конца не убивает ни веры в прогресс, ни энергии деятельности. Наоборот, она преисполнена веры в творческое дело человека на земле и в тот сверхчеловеческий подвиг, которым человеческая свобода, исполняясь свыше божественной силой, преодолевает расстояние двух миров. Чем больше это расстояние, тем большее, разумеется, требуется напряжение от той силы, которою Царствие Божие берется, тем выше должно цениться то вольное сотрудничество, которого здесь во времени требует от человека божественное строительство. И таким образом, самое крушение утопий должно вызывать в нас не упадок духа, не уныние, а прилив бодрости и подъем сил духовных. Призрачна та бодрость, которая коренится в земном очаровании и ослеплении: в действительности утопии не бодрят, а расслабляют, ибо они убаюкивают человека розовыми надеждами на здешнее, земное и сравнительно легко дающееся блаженство. Не тот бодрит, кто усыпляет, а тот, кто будит. Истинная бодрость духа не убивается, а закаляется испытаниями.

Катастрофический опыт наших дней разрушил бесчисленное множество иллюзий. Но не иллюзиями держится несокру-

шимая вера в жизнь: лишившись одной опоры, она ищет другой: *дайте ей точку опоры, и она перевернет землю*. Вера, нашедшая себе точку опоры в *ином мире*, и есть та, которая землю переворачивает. С точки зрения «философии конца» об иной вере не может быть речи; упреки в «апатии» тут могут делаться только по недоразумению. Ибо весь пафос этой философии есть провозглашение свободы и призыв к свободному действию; ее жизненный нерв есть *вера в подвиг* божеский и вместе человеческий, коим земля сдвигается с своих основ, законы естества преобразуются, мертвые воскресают, вся тварь освобождается от суеты и тления, и мир становится навеки храмом Божиим. Вера в *реальность и ценность* теургической деятельности человека во времени, вот в чем изложенное здесь мирозерцание отделяется от тех докетических полупеллингианских формул, которыми полны юношеские произведения Соловьева.

Я уже говорил, что это мирозерцание, перемещающее центр человеческого существования в его сверхвременный конец, тем самым сообщает временному новый смысл и новую ценность. Я знаю, что это положение покажется парадоксальным и вызовет всего больше недоверия: на языке безрелигиозного и полурелигиозного сознания «конец» принято мыслить как простое отрицание, *прекращение* всякого дела. «Конец близок, это значит, что никакого дела делать не стоит» — таково ходячее, но вместе с тем, — целиком неверное суждение.

В действительности конец есть отрицание только пустых и суетных дел, — только тех, которые пребывают под законом смерти и всеобщего горения. Есть другие дела, которые не сгорают, потому что они вносят в гераклитов ток непреходящее, субстанциальное содержание. По отношению к таким делам конец есть не отрицание, а *завершение, утверждение их в вечности*.

«Конец близок!» Это значит, что жизнь должна идти полным ходом к цели; непрерывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции ведет от зверо-человека к Богочеловеку. И так как восходящая линия жизни поднимается из ступени в ступень, то тем самым оправданы *все* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствование. Всякая ступень необходима в лестнице, и ни одной невозможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Пусть эта человеческая лестница заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться в небо, если бы они не вздымались над широким человеческим основанием.

Все тут составляет одно целое, — и основание, и вершина, — все одно другим утверждается и скрепляется в этой религиозной архитектуре человеческой жизни. И как бы низко ни стояли отдельные ступени, — высота вершины свидетельствует об *общем* стремлении ввысь.

Чтобы стремление это достигло цели, нужно, чтобы переместился центр мирового тяготения. *Нужно, чтобы все тяготело кверху, а не книзу, как теперь.* Нужен всеобщий поворот бытия и нравственный, и космический. Когда он совершится, тогда упразднится всякая тяжесть земная. *Мир станет легким.* Ибо тогда он изнутри преисполнится той силы, которая нашла себе символическое изображение в величайших созданиях религиозной архитектуры. Эта сила одухотворяет камень, поднимает его под облака и по пути превращает в воздушное кружево готики. Готовить общее облегчение и одухотворение всего земного — такова та задача, к которой мы должны стремиться всеми нашими делами. И она одна может внести смысл в наши дела.

