



**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Природа в философии Вл. Соловьева**

М<илостивые> г<осударя>!

Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним мы ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами. Временем так же испытывается подлинное величие, как расстоянием — высота гор. Мы отошли всего на 10 лет со дня кончины Соловьева, и как изменилась уже историческая перспектива, как вырос он пред нашими глазами, какое место он начинает занимать в наших душах. Взамен высокомерно-пренебрежительного незамечания — из Назарета может ли что произойти! — полного почти игнорирования его философского творчества мы замечаем жадное всасывание, органическое усвоение основных начал его философии. Я не преувеличиваю, и посейчас все это остается еще слишком слабо и недостаточно. Но я помню хорошо, что было 10 лет тому назад, когда философии Соловьева просто почти не знали и интересовались только его публицистикой. Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина и Лермонтова, как романы Достоевского и Толстого, как творчество Тургенева и Чехова. Растет число лиц, сознающих, насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста, кто чтит его как одного из своих учителей и утешителей. Благодаря многомотивности его философии имя Соловьева объединяет людей с разным духовным прошлым и настоящим — философов и поэтов, социологов и естествоведов, марксистов и декадентов, священников и мирян, правых и левых. Каждый находит *свою* к нему дорогу, получает от него от-

веты на *свои* вопросы, выделяет свой излюбленный мотив из полнозвучного аккорда. Мне тоже хочется сегодня выделить один из жизненных мотивов философии Соловьева, именно поставить пред вашим духовным взором лик природы, как видел его Вл. Соловьев.

Два кошмара угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни. Оба эти направления мысли, философия чистого объекта и философия чистого субъекта, материализм и субъективный идеализм, практически объединяются, однако, в механическом мировоззрении: для обоих нет живой природы, а есть лишь механизм, проецируемый или в объекте, или в субъекте. Между этими двумя полюсами и мечется смущенный дух. Материализм есть, в известных пределах, естественная и неустранимая форма человеческого самочувствия в его наивной непосредственности, и этого практического материализма не в состоянии уничтожить никакой идеалистический гипноз. Человек чувствует себя природным существом, чрез свое тело связанным со всем природным миром. Эта связь есть слишком элементарный и несомненный факт жизни, чтобы можно было надолго о нем забывать, и разные материалистические теории — философский материализм, экономический материализм, новейший «монизм» — представляют собою лишь попытки философски посчитаться с этой непосредственной данностью, ее истолковать. Этот естественный уклон мысли в сторону материализма, как бы ни были неудовлетворительны материалистические теории, не может быть побежден просто идеалистическим отрицанием материи. Легко диалектически разрешать материю в наше представление или в иллюзию, как бы в сон, лишая ее всякой теплоты и красочности, но эта идеалистическая критика, сильная в тиши замкнутого кабинета, не обладает, однако, жизненной убедительностью и безмолвствует пред лицом голода, болезни, рождения, смерти. Кроме того, это идеалистическое пренебрежение к материи должно считаться и с ее способностью к просветлению в созданиях искусства, в красоте природы, в возможном благородстве и красоте человеческого тела. Проникновенно говорит об этом У. Джемс: «Для человека, когда-либо смотревшего на лицо своего мертвого ребенка или отца, один тот факт, что материя *сумела* на время принять эту драгоценную форму, должен был бы сделать материю навсегда свя-

щенной. Каков бы ни был *принцип* жизни — материальный ли он или нематериальный, — но материя во всяком случае помогает ему и подчиняется всем целям жизни. Эта дорогая нам телесная оболочка находилась в числе возможных для материи воплощений» \*. Отсюда понятно, что сухой, механический материализм у душ поэтических и нежных принимает форму религиозно окрашенного гилозоизма, последнее время с налетом гетевской пантеистической мистики. Тем не менее последовательный материализм неизбежно разлагается от внутренних противоречий. Сознание и познание, волю и действие, вообще всю жизнь духа с его запросами, идеалами, с его свободой не в силах объяснить материализм.

Однако тот, для кого материализм становится хотя и пережитым, но еще внутренне не превзойденным мировоззрением, кто, расставшись с ним, все же сохраняет в себе неизгладимую память об этом интимном переживании, найдет ли он успокоение в господствующих идеалистических учениях, чуждых всякого материализма, но именно поэтому бессильных его окончательно преодолеть? Ибо отвести глаза от предмета не значит еще его устранить и рассматривать мир из окна кабинета, откуда он представляется не живым, а лишь нарисованным, не значит еще возвыситься над ним. Идеализм, как он есть в господствующих течениях кантианства, фихтеанства и неокантианства, спасает духовную личность от материализма, но ценою обескровления мира, а вместе с ним и человека. Последний превращается в гомункула, замкнутого в реторте и наглухо отделенного от других людей и от мира. Этому гомункулу соответствует и «мир в карманном формате», как метко и зло выразился Шеллинг по адресу Фихте по поводу этого идеалистического мира. Возможно ли мировоззрение, стоя на почве которого можно было бы быть и материалистом, т. е. мыслить себя в реальном единстве с природою и человеческим родом, но вместе с тем утверждать и самобытность человеческого духа с его запросами, с его постулатами о сверхприродном, божественном бытии, освещающем и осмысливающим собою природную жизнь? Таков вопрос, который глубоко затаен в душе у многих и многих людей нашего времени. Именно этой потребности современного духа и идет навстречу учение Вл. Соловьева о природе, к которому он сам применил однажды характерное название «религиозного материализма» и которое, в более

\* *Джемс У.* Прагматизм. <СПб., 1910.> С. 62—63.

строгом философском стиле, можно определить как конкретный натурфилософский спиритуализм или панпсихизм. Что же такое представляет собою этот религиозный материализм, не есть ли это явно противоречивое соединение несоединимых понятий? Напротив, он притязает быть их синтетическим единством. Религиозный материализм, вместе с материализмом, признает субстанциональность материи, метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром. Но в то же время, в противоположность материализму, он видит в материи не один только мертвый механизм атомов или сил с эпифеноменом жизни. В противоположность этой метафизике всеобщей смерти, абсолютного механизма он отстаивает первичность и всеобщность жизни, развивающейся в целемеханизме природы, и для него различие между живым и неживым остается не качественным, но количественным. «Последовательная мысль должна выбирать между двумя положениями: или ни в чем, даже в человеке, даже в нас самих, нет одушевленной жизни, или она есть во всякой природе, различаясь только по степеням и формам. Ибо нет никакой возможности, оставаясь на научной почве, *отделить* человека в этом отношении от остального мира... весь видимый мир... есть продолжающееся развитие или рост единого живого существа» \*:

И под личиной вещества бесстрастной  
Везде огонь божественный горит...

Но кто делает подобное утверждение, будь ли то Шеллинг или Вл. Соловьев, не имеет ли против себя все научное естествознание? Не изучает ли оно природу только как механизм и не увенчивается ли это изучение колоссальным успехом? Однако что же дает право естествознанию его условное, методологическое отношение к природе, его рабочие гипотезы, которых притом столько же, сколько отдельных наук, превращать в общее учение о природе, утверждать, что природа *в целом* выглядит так же, как видит ее физика, химия, кристаллография, механика, что природа есть только механизм, а не целемеханизм, т. е. универсальный механизм? Не значит ли это смешивать гербарий и музей с храмом природы или лежащий на ана-

\* Собр. соч. В. С. Соловьева. Т. VI. С. 468.

томическом столе труп приравнивать живому человеку? Не совершается ли при этом бессознательное природоубийство? Смотреть на природу непосредственно, наивно открытыми, детскими глазами теперь составляет двусмысленную привилегию поэтов. Беклину можно писать своих наяд и сказочных сатиров, и сами фанатики механистической философии не прочь на них полюбоваться в виде отдыха. Но всерьез принимать это оживотворение природы предоставляется только поэтам да детям. Что же, замечает по этому поводу Соловьев, «может быть, существуют две истины: одна для поэзии, другая для науки? Но наука тут не при чем; она не отвечает за ложные выводы, которые делаются из ее достоверных данных в силу одностороннего направления мысли, возобладавшего в известную эпоху. Наука никогда не доказывала — да, по существу дела, и не может доказывать, — что мир есть *только* механизм, что природа есть *только* мертвое существо. Различные науки исследуют природу *по частям* и находят между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая исследовала бы вселенную в ее единстве и целостности, вовсе не существует, а логика, обязательная и для наук, не позволяет от анализа частей и их внешней частичной связи делать окончательное заключение о всеобщем характере или смысле целого. Ведь и в теле живого человека все его части и частицы связаны между собой механически, — это не мешает ему, однако, быть одушевленным существом... Точно так же и механизм всей природы есть только слаженная совокупность для проявления и развития всемирной жизни». Ведь «и для микроскопических глаз мухи вовсе не существует целое гармоническое очертание человека или человеческого лица с его выражением, да и для нашего собственного глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическом исследовании в бесформенную массу грубых тканей и клеток, механически нагроможденных без всякой законченности и единства»\*. Но этот лик природы, невидимый в микроскоп, открывается просветленному созерцанию святого и творческой интуиции мыслителя и поэта.

Механический монизм философии естествознания опирается на одну общую и априорную предпосылку, которая не может быть доказана в науке, ибо сама ее обосновывает; это именно предположение непрерывной закономерности, проникающей собою всю вселенную, или единого космического механизма.

\* Там же. С. 466—467.

Исторически это убеждение зарождается в иудейско-христианском монотеизме, связано с верою в Единого Творца и Вседержителя единого мира. Эти религиозные корни науки иногда вскрываются и теперь. Так, например, Кристоф Зигварт прямо утверждает, что лишь монотеизм иудейской и христианской религии был почвой для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы науки\*.

Античный мир, если не считать отдельных философских течений, остается чужд этому универсальному механизированию жизни; тогда все было «полно богов», силы природы мыслились как боги; и он изнемогал от своего политеизма, становившегося полидемонизмом. Мир был как бы разделен на обособленные сферы, находящиеся в ведении отдельных демонов, и сам великий Пан, всебог, был только одним из многих.

Нужно было освободиться от этого полидемонизма, для того чтобы человечество могло вступить на путь систематического и последовательного овладения природой, и этот экзорцизм, изгнание демонов, совершен был христианством. Однако, изгнав демонов, христианство не превратило мир в бездушный механизм; вместе с великим Паном еще не умерла природа, напротив, она приобщилась — через воплощение Слова и таин-

---

\* «Политеизм, видящий в мире лишь отдельные области независимых друг от друга сил, по своей природе чужд стремящейся к единству науке. Наоборот, монотеизм иудейской и христианской религии дал плодотворную почву для идеи всеобъемлющей, исследующей единые законы вселенской науки. Иначе в какой же другой форме могла впервые явиться идея, что небо и земля объемлются единой мыслью и что человек призван понять эту мысль, если не в вере в Единого Творца, создавшего небо и землю и сотворившего людей по образу Своему? В какой форме можно было выразить энергичнее, что нет ничего случайного и что вещи не кое-как переплетаются в своих запутанных путях, как не в мысли о Провидении, без воли которого не падает на землю воробей?.. Достаточно взглянуть на истинных основателей великих основоположений современного исследования, на Галилея и Кеплера, чтобы увидеть, чем была для них христианская идея о Боге. Исследование законов, в которых все определяется мерою и весом, имеет для Галилея смысл, лишь если мы верим в постоянство и непрерывную всеобщность законов природы, а эта вера имеет своим основанием веру во всемогущего и мудрого Творца, устроившего мир по определенным целям; равным образом суждения и вычисления Кеплера исходят из мысли, что в мире можно найти гармонию, которая должна быть делом бесконечного интеллекта». *Christoph Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 2-te Ausg. Freiburg i. B., 1889. Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft. 13—14.*

ства Церкви — к новой, благодатной жизни, взамен прежней одержимости она получила обетования обожения и грядущего прославления. Христианство в своем цельном подлинном учении необходимо содержит в себе то, что Соловьев назвал религиозным материализмом и что утрачено в современном философском сознании. Но в этой утрате сказались уже влияния новейшей философии, так называемого рационализма, имеющего два образа: материализма и субъективного (трансцендентального) идеализма. Эта двойственность рационализма выразилась уже в изначальном противопоставлении отца этой философии Декарта: *res cogitans*, мир познания, и *res extans*, мир вещей. Произошел незримый, но осязаемый разрыв человека с природным миром, породивший это расщепление субъекта и объекта. Философия перестала рассматривать человека в природе и жизнь как она есть в реальной, нерассеченной действительности, она предстала лишь как мир отношений, а не сущностей, как механизм причин и следствий.

Рационализм не мог, конечно, совершенно уничтожить более жизненной философии, достаточно назвать имена Лейбница с его монадологией, Гете, Шеллинга, Фехнера, Фр. ф. Баадера и даже Шопенгауэра и Гартмана, Лотце и Вундта, однако на стороне его стоит не только научный позитивизм и материализм, но и современная «научная» философия, т. е. гносеологический идеализм. Строго говоря, это есть не рационализм, не поклонение *ratio*, разуму, но *рассудочность*, построение философии по схемам научного разума, т. е. рассудка. В смешении этих глубоко различных понятий разума и рассудка повинен и сам отец критицизма Кант, который под именем критики чистого разума дал критику чистого рассудка. Различая и противопоставляя разум и рассудок, я вижу в них разные употребления мыслительной силы, присущего нам космического логоса. Но единство корня не устраняет между ними возможных и даже неизбежных столкновений; истины умозрения, необходимые для разума, могут казаться совершенно неприемлемы для рассудка, и те, кто отождествляет разум с рассудком, объявляют все противорассудочные истины противоразумными (такое, напр<имер>, распространенное отношение к учению <о> триипостасности Единого Божества). Рассудок ориентирует нас в действительности на основе закона причинности как универсального начала, не терпящего ограничений. Мир для рассудка есть самозамкнутый механизм, который может быть выражен в идеальном пределе как единая математическая формула, символизирующая мировую закономерность. Таким же меха-



низмом, или машиной, является для рассудка и человек. По этому мировой механизм — это и есть сам рассудок, предписывающий, как сказано в кантовских «Пролегоменах», свои законы природе. Рассудочна в этом смысле вся наука; научное постижение мира всецело основывается на этих предположениях рассудка, и выяснение этого *a priori*<sup>1</sup> составляет бессмертную заслугу критики чистого разума у Канта. Но при этом неизбежно возникает и дальнейший вопрос — о пределах рассудочности вообще. Есть ли она единственное правомерное употребление разума, и прав ли Кант, ограничивая законную, плодотворную деятельность разума рассудочностью? Возможно ли правомерное употребление разума поверх рассудочности и глубже ее? Иначе этот же вопрос можно выразить так: справедливо ли придается здесь основоположениям рассудка исчерпывающее онтологическое значение? являются ли рамки рассудочной гносеологии вообще границами постигаемого бытия? есть ли рассудочное, или научное, постижение мира и окончательное, или последняя истина о мире? На все эти вопросы давались и даются различные и даже противоположные ответы, и философски бесспорного здесь нет ничего.

Научное постижение ориентирует нас в мире как совокупности вещей, нами созерцаемых и имеющих сделаться предметом нашего активного воздействия. Пассивность, вещьность, чистая объектность и потому безжизненность этого мира составляют его неотъемлемое свойство. Рассудок знает лишь вещи, для него нет ничего живого, т. е. невещного. Даже явления жизни существуют для него только как эпифеномены механизма, но не как самостоятельные, несводимые к вещам начала бытия. Потому чисто рассудочная или, что то же, научная философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мертвой водой. Поэтому же у живых существ нет и не может быть до конца последовательной рассудочной философии: ненавистный «психологизм» оказывается в ней неистребим, даже Спиноза из мертвой пустыни своего вещного детерминизма спасается в *amor Dei intellectualis*<sup>2</sup>, т. е. все-таки живое, ибо любовное, постижение мира, который оказывается поэтому *substantia sive natura, sive Deus*<sup>3</sup>.

И Кант спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой, разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность. И наиболее радикальные представители философии рассудочности неизбежно оставляют возможность «практически» устраиваться вне зависимости от нее.



Рассудочная ориентировка в жизни (идеал «чистого трансцендентализма», с исключением всякого «психологизма») мыслима только при полном упразднении живого человеческого существа в его конкретной целостности, т. е. предполагает такую действительность, которая по отношению к нашей те-перешней действительности оказывается совершенно трансцендентной, иноприродной. Рассудочность, применяемая как онтология, есть поэтому самая радикальная метафизика трансцендентного, как бы ревниво она себя от этого ни оберегала. Человек все-таки не превращается в то бескровное, безличное единство чистой апперцепции, или гносеологический субъект, какого только и признает рассудочная философия. Он все-таки есть *живой* субъект, конкретное *я*, совершенно неразложимое и непостижимое как механизм схемами рассудка. Можно объявить это живое *я* несущественным «психологизмом», или пучком представлений, разлагающихся в механизм, рефлексом физико-химических процессов и т. д., и т. д.; но спрашивается, кто же это объявляет, как не то же самое живое, конкретное *я*, и как может *я* усомниться в *я*? Это невыполнимо даже в отвлечении и абсолютно невозможно — истина, почувствованная в философии Фихте. Поэтому Декарт в своей формуле: *cogito, ergo sum*, т. е. я пользуюсь рассудком и, следовательно, существую, уже выразил всю ограниченность и условность рассудочной философии, которая рассудком хочет обосновывать жизнь и бытие, между тем как сам он есть порождение жизни. Формула Декарта должна быть представалена: *sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo laboro*<sup>4</sup>. Можно принять метафизическую формулу: *amo, ergo sum*<sup>5</sup>, ибо в любви — высшее проявление жизни, но нельзя рассудочностью обосновывать бытие.

Поэтому рассудочная философия пред лицом великого, основного и непосредственного факта — жизни в ее конкретности — всегда останется отвлеченностью, о которой справедливо скажет Мефистофель:

Grau, theurer Freund, ist jede Theorie  
Und grün des Lebens goldner Baum<sup>6</sup>.

Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под

анатомический нож, ни под схемы рассудочности. Действительность гораздо глубже, богаче, таинственнее, нежели ее рисует нам рассудочность. По глубокомысленному сравнению Бергсона рассудок относится к жизни синематографически: то, что существует как единый и слитный акт жизни, он разлагает на бесконечное множество причинно связанных между собою моментов. При движении синематографической ленты они опять сливаются в цельное изображение, однако мы имеем уже отнюдь не живое единство, но лишь безжизненный синематограф.

Жизнь не потому только не исчерпывается рассудочным сознанием, что оно имеет дело лишь с обезжизненным содержанием, но и потому, что в ней осуществляется конкретное нераздельное единство воли, чувства и разума. *Я* существует не в раздельном виде как гносеологический субъект, по ведомству департамента гносеологии, или волящий — департамента этики, или чувствующий — эстетики, таковая триипостасность *я*, введенная Кантом и унаследованная от него неокантианством, есть условная фикция. Та действительность, которая нам непосредственно дана во внутреннем опыте, обладает основным качеством жизни, все обезжизненное и не-живое нами познается только в отношениях к жизни, в терминах жизни; механизм вещей в непосредственном опыте нам неведом. Живое *я* непосредственно находит себя в таинственном и загадочном единстве с *не-я*, или с природой, для него есть другое *я*, т. е. *ты*, оно способно чувствовать как *мы* и противопоставляет себе *вы*. В *я* дано не-я, ты, мы и вы, целый мир, живой и трепетный. Для рассудочно-механического, обезжизнивающего понимания он недоступен, живое для него не существует в своей самобытности и автономности; оно допустимо лишь как атрибут механизма, коему предоставлено влачить жалкое беспаспортное существование на правах психологизма и субъективизма за пределами *orbis terrarum*<sup>7</sup> познания.

Ввиду явной недостаточности рассудочной философии, ее неадекватности жизненному опыту вопросы о том, что лежит за пределами рассудочности, т. е. вопросы метафизики, неизбежно возникают силою вещей, обладают неистребимой живучестью. Конечно, возможна и сейчас является наиболее распространенной чисто негативная метафизика, истолковывающая смысл метафизических вопросов по-кантовски, как парализмы, или недоразумения, или же вечные задачи разума. Но и отрицание метафизики или ее «разъяснение» представляет собою уже одно из метафизических учений, и кто же отважится

утверждать, кроме фанатиков рассудочности, что оно есть единственно возможное. По крайней мере, не история философии, которая на кантовское *нет* ответила величественным *да* метафизики Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана, и все говорит, что и теперь назревает новая творческая эпоха в метафизической мысли.

Разум познает сущее только в его отношениях, но не в существе; действительность является одновременно и разумной, причастной разуму, доступной ему как различение и связь, и запредельной, трансцендентной для разума, как воля, как чувство, как любовь. Граница мысли есть мысль, всякая философия рационалистична, мыслит в понятиях разума, но разум знает не глубину действительности, а только ее грани. Этим невыразимым и недомыслимым сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях и не должен никогда забывать об этом символизме. Но в отличие от рассудочности метафизика не уничтожает, не обходит, как опасных препятствий, этих явным образом алогичных областей, но, символизируя их в понятиях, стремится построить систему разума как схему этой действительности, живой и конкретной. Разум стремится дать философию жизни, рассудок знает лишь механизм. Для первой существует живой человек в живой природе, для второго — заводная машина в безжизненном механизме, «вертящийся вертел», «летающая стрела», мнящие себя свободными. Основное понятие философии есть, по моему убеждению, не *cogito, a vivo*<sup>8</sup>.

Бог есть Бог живых, а не мертвых.

Разум сталкивается с рассудком. Возникает вопрос о размежевании их компетенции; разум должен очертить область рассудка, обосновать возможность рассудочного, научно-опытного знания. Вопреки притязанию рассудочности подчинить философию науке, выражающемуся в идеале научной философии, необходимо философски объяснить факт науки, а не «ориентировать на нем» философию. Это есть проблема философии науки, философского наукословия, потребность в котором вновь заметно назревает в современной мысли (Бутру, Бергсон, Пуанкаре, прагматисты). И все отчетливее обрисовывается «прагматический» характер науки. Становясь по отношению к миру в научную позу, надевая на себя ледяную личину рассудка, решаясь «не плакать, не смеяться, но понимать», человек вырывает у природы если не ее тайны, закрытые холодному рассудку, то ее секреты, полезные для жизни. Рассудочность имеет глубокие корни в утилитарно-прагматическом отношении к

природе. И современный прагматизм только разгласил тайну рационализма, сделал своим боевым принципом то, что молча, потихоньку делала и делает европейская мысль в новейшую эпоху. И если уж искать истинного родоначальника прагматизма, а вместе и наиболее тонкого ее представителя, то это был Кант, обосновавший условность и относительность, антропоморфизм всего человеческого опыта, а вместе с тем пытавшийся замкнуть мысль в этой ограде субъективизма. И Шиллер с протагоровским «человек есть мера вещей» лишь договаривает не договоренное Кантом; но это же самое делается теперь и в неокантианстве. Однако, если прагматизм как научная практика представляет собой нечто естественное, необходимое и законное, то провозглашенный в качестве философии, он есть самоубийство рассудочности, как и всякий радикальный скептицизм. И неудивительно поэтому, что он вызывал против себя наибольшую враждебность именно среди тех, чью тайну он так прямодушно разгласил.

Тем не менее наука или вообще рассудочная мысль при всей относительности и условности своих истин и понятий есть прежде всего факт, требующий своего объяснения. И это объяснение может быть дано только на основании онтологического предположения, совершенно выводящего за пределы рассудочной философии, именно что логическая связь вещей, устанавливаемая в разных ракурсах деятельностью разума и рассудка, не субъективна только, но объективна, принадлежит природе вещей, и познание возможно только в силу причастности нашего разума к разуму вещей. Наше познание возможно лишь постольку, поскольку логична сама действительность и поскольку мы реально приобщаемся в нем к Логосу. Другими словами, наука обосновывается в метафизике.

На основании сказанного о характере рассудочной философии легко заключить, чем является в ней природа. Говоря словами Шеллинга, «общий недостаток всей новоевропейской философии начиная с Декарта в том, что для нее не существует природы, что у нее нет живой основы»\*. Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка. Это тот иррациональный толчок, которым *не-я* стучится в *я* в системе Фихте и в некоторых доктринах современного неокантианства. Причем это понятие диалектически раз-

---

\* Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. <СПб., 1908. С.> 24.

лагается на две противоположности, представленные в двух основных направлениях рассудочной философии: идеализме и материализме. Природа в рассудочной философии познается только как механизм, сплошная цепь причин и следствий. «В природе можно без удивления видеть (говорит Кант в первом издании «Критики чистого разума») одну лишь коренную способность всего нашего познания, именно трансцендентальную апперцепцию, то единство, только благодаря которому она и может быть названа объектом всего возможного опыта, т. е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство a priori». Следовательно, природа есть лишь зеркало нашей познавательной субъективности, нечто «метеорическое». В такой призрак превращается природа у Канта, а еще больше у Фихте и в новейшем неокантианстве радикально-идеалистического направления. С другой стороны, рассудочная философия, не искушенная критицизмом, впадает неизбежно в механический материализм. Она прямо рассматривает природу как связную, хорошо слаженную машину, как систему атомов или сил. В качестве рабочей гипотезы естествознания, по справедливому замечанию Ланге (в «Истории материализма»), эта точка зрения оказалась весьма пригодной, но отнюдь не в философии. В стороне от этого торного пути европейской мысли стоит лишь Шеллинг с его натурфилософией, генеалогия которой восходит не только к Канту, но и к мистической философии Бёме, Баадера и восточного христианского умозрения, да еще Фехнер, оказавший влияние на Вундта, и Гартман. Природа умирает в новой философии, и это несмотря на рост пантеистических настроений. Если видеть в механическом мировоззрении философскую истину, тогда придется сказать, что рассудочная философия совершила крупнейшее историческое дело, открыла действительно новую эру в истории сознания. И, наоборот, если видеть в его торжестве лишь aberrацию мысли, тогда необходимо признать, что в нем философия сделала шаг назад по сравнению с античной и средневековой мыслью или, выразимся точнее, перебаливает какой-то своей специфической болезнью, неведомой прежним эпохам. Природа, которая некогда была живою для человека, теперь для него омертвела, произошло как будто новое изгнание Адама из рая. Природа открыла свои секреты, но затаила свою тайну. Античный человек находит в природе целый сонм живых существ. В шелесте Додонского дуба он слышит божественный оракул, и ручей шепчет ему свою сказку. Также и философская спекуляция античности возвышается до величественных учений о мировой

душе у Платона и Плотина и о природном целемеханизме у Аристотеля, причем оба эти учения составляют драгоценнейшее философское наследие античности, переданное ею грядущим векам, поистине κτήμα εἰσότης<sup>9</sup>. Великий Пан умирает, когда над миром водружается Крест, но с ним не умирает природа. Освобожденная от чар вакхического оргазма и стряхнувшая оковы полидемонизма, она возрождается к новой мистической жизни. Она вздымается навстречу приклонившемуся небу и приемлет воплощающийся Логос, выражая свое свободное согласие на Высшую волю. Устами непорочнейшего своего создания, пречистой Девы, говорит природа: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему». Материя становится богоматерией, из нее рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с ним начинается новая космическая эпоха. Природа в человеке через Церковь становится способной к обожению, и это получает явное свидетельство в таинстве Тела и Крови. Этот религиозный материализм проникает всю христианскую догму, формулируется в творениях отцов и учителей Церкви, — назовем хотя <бы> св. Афанасия Александрийского, — получает догматическое выражение на вселенских соборах и определяет церковную практику. Судьбы природы, стенающей и ожидающей своего освобождения, отныне связываются с судьбами человека, «покинувшего» ее; новое небо и новая земля входят уже необходимым элементом в состав христианской эсхатологии. Новые верования, связанные с новым религиозным опытом, находят выражение и в новых философских спекуляциях православного Востока и Запада, в творениях Оригена, блаженного Августина, св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита, И. Скота Эригены, а позднее средневековых и новейших мистиков, у итальянских натурфилософов эпохи Возрождения, в учениях Лейбница, Шеллинга, Баадера. И тем не менее надо констатировать, что с началом господства рассудочной философии, с века Декарта, Спинозы, Канта и новейшего критицизма и материализма, эта философская традиция резко обрывается. Получается впечатление, что произошел какой-то подпочвенный, мистический сдвиг, иссякли какие-то подземные источники, питавшие собою эту традицию. Как будто мертвящий ветер пронесся над тварью и поникли ее лики. В сознании это и выразилось в преобладающем влиянии рассудочной философии, в веяниях так называемого просветительства. Борьба с ним, естественно, должна выразиться в стремлении в такому философскому мировоззрению, которое, не умаляя значения

науки и вообще рассудочности, а отводя ей свое место, философски возвышалось бы над ней, снова восстановило бы связь человека с сердцем природы. Такова проблема натурфилософии, как она представилась уже философскому гению Шеллинга. И еще отчетливее ставится она в философии Соловьева: чрез природу как объект естествознания прозревать природу как сущее, в механизме увидеть организм, в бездушной природе познать Божию тварь — такова одна из самых центральных задач метафизики Соловьева, а его учение о природе и мировой душе есть одно из самых центральных его учений, притом особенно интересное именно для нашего времени. Мы вступаем в эпоху начинающегося кризиса рассудочной философии, едва ли не свершившей уже полный цикл своего развития. Не только в философии, но и в самом естествознании нарождаются и крепнут течения, которые, если мысленно продолжить их, приведут нас в русло античных идей о мировой душе или христианского учения об обожаящейся твари. Твердыня механического материализма научно поколеблена. В религиозном сознании наших дней также заметна неудовлетворенность односторонним пониманием христианства лишь как индивидуально-этического учения, снова нарождается потребность в христианской натурфилософии. Наконец, и в действительном, практическом сознании человечества по-новому ощущается проблема об отношении человека к космосу. Мы живем в век небывалого и, по-видимому, еще находящегося только в начале хозяйственного овладения природой. Мир пластичен, он послушен нашей воле, провозглашает современный прагматизм, и в этой пластичности нас убеждает каждый новый шаг в покорении природы, в этом непрерывном ее очеловечении. Да, мир пластичен, но что же значит эта пластичность, можно ли ее философски понять, объяснить возможность, установить пределы? Это ставит пред философским сознанием совершенно новую — или, по крайней мере, в такой форме никогда еще не стоявшую — проблему *философии хозяйства*\*. И все эти проблемы связаны с общей философией природы. Это — вопросы, которые выходят за пределы научного естествознания в область метафизики природы. Это грандиозное по замыслу учение о природе никогда не было проработано Соловьевым в завершенную систему. Мы имеем не рисунок, а скорее чертеж, хотя и сделанный рукою мастера, но местами не законченный

---

\* Ср. наш очерк «Проблемы философии хозяйства» (Вопросы философии и психологии. 1910. IV).



и не раз переделывавшийся в частностях. В разные эпохи и в разной форме возвращается он к этому учению: в философских трудах, в критике и публицистике, в поэзии и, как мы теперь знаем, в частной переписке. Везде предносится пред ним Она, Вечная Женственность, Божественная София, Душа мира. И это делает изложение и истолкование этого учения, в особенности с его вариантами, вообще довольно затруднительным. Наиболее систематическое выражение оно получает в «Чтениях о Богочеловечестве» и во французском трактате («La Russie et l'Église universelle»); но и между ними имеются немаловажные варианты (напр<имер>, в изображении творения мира Богом). Это учение вводит нас притом в центральный лабиринт соловьевской мысли. Поэтому я должен заранее отказаться от мысли сделать его здесь общедоступным и ограничусь лишь кратким указанием на его основные черты.

В рассматриваемом учении Соловьева мы видим переливы и отражения многих предшествовавших философских учений, которые он объединяет в широком синтетическом охвате: здесь чувствуются Платон и Плотин, Аристотель и христианское богословие, Лейбниц и Кант, Шопенгауэр и Шеллинг. Можно с полным убеждением сказать вместе с кн. С. Н. Трубецким, что едва ли можно назвать «в новейшей истории мысли синтез более широкий, чем тот, который был задуман им с такой глубиной, так ясно, стройно и смело»\*. И если теперь иногда раздаются голоса, которые отрицают философскую оригинальность Соловьева на том основании, что его творчество находится в ясной и несомненной связи с историей мысли, продолжает мировую философскую традицию, то этим только обнаруживается непонимание задачи и пределов индивидуального творчества. Ближе всего Соловьев в рассматриваемом учении стоит, бесспорно, к Шеллингу второго и третьего периода, в отдельных пунктах соответственные учения Шеллинга глубже и гениальнее, но даже поставленный рядом с этим удивительным мыслителем, наш философ не теряет своей индивидуальности, а, кроме того, отличается от него более поздним историческим возрастом и, следовательно, большей широтой синтеза. Природа есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отождествляющего ее с Божеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении

\* Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого. Т. I. <М., 1907. С.> 348.

Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь. Вместе с Бёме, Баадером и Шеллингом Соловьев учит о природе в Боге, имеющей потому вневременное и предвечное существование. Божеству принадлежит положительное всеединство, потенциальная множественность идей или существ, связываемая единым началом Логоса, второй ипостаси. Этому произведенному единству Соловьев усваивает библейское название Софии: «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство, Христос как целый божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София» (III, 106). Это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет свое бытие только в нем, само по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не-сущее (μὴ ὄν).

«Божество <...> эту потенцию бытия вечно осуществляет, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную» (III, 124—125). Но в каждой из частных сущностей, входящей в это всеединство и составляющей собой не все, а лишь частное, одно из многого, и не могущей быть непосредственно всем, «абсолютная полнота бытия <...> открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света огонь жизни» (125), как беспредельное (ἄπειρον), «...это беспредельное, которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое, или от века удовлетворенное, стремление), здесь — в частных существах — получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μητὴς τῆς σωῆς)» (125). В «распаленном колесе жизни» эта беспредельная слепая жажда, неугасающая первоволя, неумиренный, хотя и скованный хаос чувствуется как стихия ужасного, ослепляющая наше ночное сознание.

На мир таинственных духов,  
Над этой бездной безымянной  
Покров наброшен златотканый  
Высокой волею богов.

Но когда ночь отбрасывает этот покров, то

...Бездна нам обнажена  
С своими страхами и мглами,

И нет преград меж ей и нами:  
Вот отчего нам ночь страшна.

Соловьев мастерски сумел оценить и философски истолковать проникнутую этой стихией поэзию Тютчева, которой посвятил глубокомысленный этюд. И с особенным проникновением останавливается он над вещими стихами Тютчева о темном корне мирового бытия, о первобытном хаосе, на этом ясновидении философа-поэта.

О чем ты воешь, ветер ночной,  
О чем ты сетуешь безумно?  
Что значит странный голос твой  
То глухожалобный, то шумный?  
Понятным сердцу языком  
Твердишь о непонятной муке  
И роешь и взрываешь в нем  
Порой неистовые звуки.  
О, *страшных* песен сих не пой  
Про древний хаос, про родимый!  
Как жадно мир души ночной  
Внимает повести любимой!  
Из смертной рвется он груди  
И с *беспредельным* жаждет слиться...  
О, бурь уснувших не буди:  
Под ними хаос шевелится!..

Свет освещает тьму, но в то же время и предполагает ее, и победа над хаосом являет его положительное преодоление, вот почему корни бытия глубоко погружаются в темные недра.

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

Положительное всеединство есть организм живых идей или, как можно выразиться с Лейбницем, монад. Но если у Лейбница монады «не имеют окон» друг для друга и общаются лишь на основе предустановленной гармонии, то у Соловьева они соединены узами любви \*, представляющей собою основное кос-

---

\* Я не останавливаюсь здесь на том философском истолковании, которое Соловьев дает сотворению природного мира. Он колеблется притом между, по крайней мере, двумя вариантами этого истолкования: в «Чтениях о Богочеловечестве» творение описывается так, что Божество сопрягается актом своей воли (первая ипостась) с

мическое начало. В мире душ, т. е. в нашем природном мире, центральное место принадлежит человечеству. «То, второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный, или нормальный, человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек или, по выражению Священного Писания, второй Адам» (111). Хотя человек появляется в природе на определенной ступени ее развития и ведет временное и эмпирически изменчивое существование, но как умопостигаемая сущность он предвечно есть, и допущение «бесконечного существования» *после смерти* никак не вяжется с ничтожеством *до рождения*» (117). И, наоборот, рассматривать человека исключительно как результат эволюции и трансформации, т. е. в конце концов сводить его происхождение к абсолютной случайности, конечно, противоречило бы основам метафизики Соловьева. Но в то же время идея эволюции, последовательного развития во времени, составляет необходимую часть системы Соловьева, однако эту эволюцию он понимает не как дело абсолютного случая или творчество из ничего, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологичекий. Отмечу кстати, что в этом пункте чрезвычайно приближается к Соловьеву Ch. Renouvier<sup>10</sup> в своем интересном трактате «Le personalisme», 1903, излагающем учение о мире как творении Божиим и о его эволюции как о процессе, возвращающем лишь вложенные в мир семена.

Человек в его вечном и доприродном состоянии рассматривается Соловьевым не как индивид, или особь, и не как агрегат их, или общество, но как «цельный, универсальный и индивидуальный организм» (116). В человеке находит сознание и единство все, и в этом смысле человечество есть мировая душа, «она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее

---

идеями, из которых каждая воспринимает этот акт по-своему и становится «в душу живу». Во французской же книге «La Russie et l'Église universelle» творение состоит в том, что Божество воздерживается от осуществления своего всемогущества и, освобождая от своей воли, дает свободу самостоятельному существованию твари. Так же колеблется Соловьев и при согласовании этого учения с библейским рассказом о сотворении мира, наиболее приближаясь к нему во французской книге и «Судьбах теократии». Нельзя отделаться, однако, от того впечатления, что полной внутренней устойчивости в этом вопросе Соловьев так и не достиг.

жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму жизни» (129). «Заклучая в себе и божественное начало, и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною...» (ibid.). Но если в божественном мире все находится в единстве и гармонии, то откуда же зло, дисгармония, муки этого мира? Откуда в нем временность или процесс, т. е. разорванность, частичность, дискурсивность, наконец, смерть? Не станет ли существование этого мира еще более загадочным и непонятым, если принять учение о природе в Боге, о вечном существовании человечества как мировой души? Соловьев отвечает на эти вопросы так: «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особенных существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии входят в состав мира божественного... природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» (122). «Один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом; другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)» (122). Происхождение зла, составляющего общую болезнь мира, необъяснимо причинами физическими, оно может найти только метафизическое объяснение в премирном отпадении мировой души от Бога и утрате ею вследствие этого способности быть единящим центром творения. «Мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловной целью и средоточием своего бытия...» (130). Но, как свободная, мировая душа может изменить центр своего стремления. «Обладая всем, она может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т. е. может захотеть обладать им *от себя* как

Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, — что ей не принадлежит. В силу этого мировая душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждаться вне Бога» (131). Но, «останавливая свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, сама становится лишь одним из многих. Единство мироздания распадается тогда на множество отдельных элементов, всемирный механизм обращается в механическую совокупность атомов... частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суе и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни» (131). «Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве*. <...> Вытекающая из механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества*», и «постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом *во времени*» (132—133). Душа мира, потеряв первоначальную единящую силу, становится лишь потенцией и смутным стремлением к такому единению. Действующей силой единения становится уже само божественное начало. «Здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи, или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма» (134). Но это воссоединение может совершиться только на основе *свободы*, а следовательно, продолжительным и мучительным историческим процессом. Сначала устанавливается внешнее единство — в законе тяготения, затем последовательными ступенями развитие мира достигает жизни органической и, наконец, появления человека. «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства» (138). Поэтому «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединя-

щего божественного начала в стихийную множественность — устройтелем и организатором вселенной» (138). Как и мировая душа, он имеет свободу выбора — он волен утверждать себя отдельно от Бога и повторяет в себе изначальное грехопадение мировой души, становится благодаря ему вместо центра снова периферией\*. Единство его сознания превращается в пустую форму, ждущую своего наполнения. «Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного, подчиненного мировому порядку человечества» (140). Здесь понятие о мировой душе приближается к понятию кантовского трансцендентального субъекта, устанавливающего своими категориями объективность познания. (Впрочем, это отождествление его с мировой душой сделано было лишь кн. С. Н. Трубецким, но вполне в духе Соловьева.) Начинается исторический процесс. Божественное начало действует в человеческой истории как подавляющее темные силы, просветляющее и, наконец, перерождающее. Для этого «божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек» (147). Иисус Христос, второй Адам, — не только индивидуальное, но универсальное существо, «обнимающее собой все возрожденное, духовное человечество» (151). «Человечество, воссоединенное со своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть Церковь, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном, происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в Богочеловеческой личности Иисуса Христа» (159). Но достижение этой полноты в человечестве «обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т. е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству» (160). Пределом этого процесса является восстановление изначального всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невесты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано с преображением твари и с всеобщим воскресением, предваряемым воскресением одного, Первенца из мертвых. Это воскресение Соловьев рассматривает не только как постулат веры, но и как заключительное звено мировой эволюции, как внутренне необходимое ее завершение (он колебался в разные времена жизни относительно степени участия в нем

---

\* Этот пункт особенно темно изложен у Соловьева и, очевидно, не достиг в его мышлении полной ясности.



самого человечества, мысля его то как воскрешение силами объединившегося, овладевшего природой человечества — под влиянием Н. Ф. Федорова, то как творческий акт Божией воли). Но он не мирился с тем представлением, которое глубоко залегло в современных теориях земного прогресса, с забвением отцов со стороны счастливых потомков, унаследовавших блага прогресса. «Каким образом, — спрашивает он в «Смысле любви», — окончательное и высшее состояние может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия». «Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира, — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи» (VI, 410—411). Бессилен подвиг Пигмалиона, изваявшего из мрамора божественное тело, и не спасет Эвридики от мрака Аида победа Алкида, спасает только Орфей, в образе которого в катакомбах изображается Христос:

Волны песни всепобедной  
 Потрясли Аида свод,  
 И владыка смерти бледной  
 Эвридику отдает.

(«Три подвига»)

Здесь дана только общая схема метафизики природы у Соловьева. Я далек от того, чтобы видеть в имеющихся набросках Соловьева совершенно законченное учение, напротив, скорее это — тема для будущей разработки, гениальная интуиция. Но и в теперешнем виде эти идеи и темы представляют драгоценное наследство для русской философской мысли, для творческого их развития.

«Seid ihr, Brüder, der Erde treu»<sup>11</sup>, — восклицает Ницше — Заратустра, но в качестве опоры для этой «верности земле» находит только убийственное по своей беспросветности учение об ewige Wiederkehr<sup>12</sup>. Нельзя вырваться из этого распаленного круга жизни хотя бы в небытие или в нирвану, ни аскезой, ни резиньацией нельзя умертвить волю к жизни: вечное повторение, вечная тоска! Но верность земле проповедует именно христианство, которое так слепо и так страстно ненавидел Ницше в своем дневном сознании, хотя, быть может, не менее страстно влекся к нему в своем темном инстинкте. И верности земле учит и философ христианства Соловьев. Глубоко заблуждаются относительно христианства те, кто понимает его аскетику в

буддийском или же платоническом и неоплатоническом смысле, как мироотреченность и принципиальное осуждение плоти. Напротив, оно есть учение о «святой телесности»\*, о святой плоти, навеки связанной с духом. Смерть сильна произвести только временное разделение, но оно снова преодолевается в воскресении. «И как некогда земля в силу действия на нее Духа Божия произвела из себя в лице Адама творение *сверхземное* — разумного человека, подобным же образом впоследствии сама человеческая природа в силу вновь нашедшего на нее духа Божия породила в лице Христа существо *сверхчеловеческое*. Адам — сын земли, но не просто земли, а, так сказать, *Богоземли*; Христос — сын человеческий, но не просто человек, а *Богочеловек*. Совершенный плод земли — больше, чем земля, совершенный плод человеческой природы — больше, чем человек...

И рвется все в божественной отваге  
 Себя перерастаи,  
 Стремится прах земной к небесной влаге,  
 Чтоб раем расцвести»\*\*.

Но если земля в действительности есть Богоземля, то материальная природа есть не дьявол, и не временная темница, а лишь «недостроенная обитель богочеловеческого духа»\*\*\*, и «верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее *Телом Божиим* (от этого пункта строится эстетика Соловьева). Истинный гуманизм есть вера в *Бого-человека*, и истинный материализм есть вера в *Бого-материю*\*\*\*\*. Можно поэтому упрекать материализм за недостаточность уважения к материи, которую он мыслит только как слепое и безжизненное начало, всецело подвластное законам механизма. Можно упрекать идеализм за недостаточность веры в идею, которой отводится место или в безвоздушном пространстве трансцендентального сознания, или же лишь на грани материального бытия, просветлять которое изнутри она не способна. Можно упрекать, далее, эволюционизм в том, что он так узко понимает свою собственную идею и ставит предел эволюции там, где должен совершиться последний и решительный шаг в мировом развитии. Можно, наконец, упрекать

\* Ср. в статье Соловьева о еврействе. Т. IV. С. 138.

\*\* Собр. соч. Т. IV. С. 555.

\*\*\* Там же. С. 133.

\*\*\*\* Собр. соч.. Т. III. С. 196.

гуманизм в неверии в человека, раз он отказывает ему в способности бессмертия и тем низводит его к временному и случайному явлению.

Но не звучит ли для нас все это учение о природе чем-то родным и сыздавна знакомым? Это — не Гете с его пантеизмом ясного дневного сознания, хотя и оживляющим природу, но чересчур погружающим в нее человека, и не Л. Толстой, в своем художественном самосознании также приближающийся к пантеизму гетевского типа, но об этом (о матери сырой земле) поет народная наша песня, но это Тютчев, Ал. Толстой, Фет, но это — Достоевский. «Любите все создание Божие, — поучает старец Зосима, — и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью».

«Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно и ненасытно люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным». И когда, верный заветам почившего старца, Алеша в эту великую и таинственную ночь своей жизни, отойдя от святыни его праха, повергается и плача целует грудь матери-земли, раскрывшейся принять дорогие останки, «как будто нити от всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным... И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты». И Вл. Соловьев также не был *только* философом мировой души. И он, как Алеша, пережил «такую минуту», познал ее мистическим опытом. Можно, конечно, этому и не верить или объяснять это как-нибудь «медицински», только несомненно, что мистические переживания, связанные с мировой душой, составляли наиболее интимный, а потому и наиболее основной факт его душевной жизни, и он знал, о чем говорит, философствуя о мировой душе; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здесь он присоединяется к ряду мистиков, носителей опытного богопознания, о которых не может не знать всякий, приближавшийся к его истокам. В письмах Соловьева, уже опубликованных, в биографических материалах, отчасти еще не вполне опублико-

ванных, сквозит этот особый, своеобразный мистический опыт. Но важнейшее свидетельство о нем дает нам поэзия Соловьева. Для многих представляется случайным и не имеющим особенного значения то обстоятельство, что Вл. Соловьев был, кроме всего остального, еще и подлинным, Божьею милостью, поэтом. Но так можно смотреть лишь при условии, если видеть в поэзии эстетическую игру и отрицать в ней особое постижение истины, а следовательно, и внутреннюю связь между философией и поэзией. Но искусство, по глубокому замечанию Шеллинга, есть документ философии, и поэзия Соловьева также является документом его философии. В этой последней мы находим немало наносного, временного и случайного, и лишь то, что есть и в поэзии, получает неоспоримую печать и философской подлинности. Соединение даров философии и поэзии, мистики и спекуляции, взаимно восполняющих и усиливающих один другой, представляет собой исключительно редкое явление в истории человечества. Есть философы, силою мысли превосходящие или равняющиеся с Соловьевым, и немало поэтов, в огромной степени превосходящих Соловьева с его небольшим томиком стихотворений, хотя и состоящим в большинстве своем из поэтических перлов. Но для того чтобы найти аналогичную комбинацию этих дарований в одном лице, нам придется в истории мысли отступить глубоко назад, быть может, до Платона, философа, поэта и мистика, с которым недаром так интимно роднится дух Соловьева. И основной мотив поэзии Соловьева определяется все тем же мистическим переживанием природы как Мировой Души, как Софии. Она влечет его к себе во образе Вечной Женственности, облеченная красотой. Она, царица, открывается и в природе, и в любви, и в молитве. Она чувствуется и в хаотической стихии, и в покое бытия. Ее музыкой проникнута вся поэзия Соловьева, и это придает ей высокую оригинальность и совершенно особую, чарующую прелесть. С детских лет и до последних знает он ее и рвется к ней навстречу.

Вся в лазури сегодня явилась  
 Предо мною царица моя, —  
 Серлце сладким восторгом забилося,  
 И в лучах восходящего дня  
 Тихим светом душа засветилась,  
 А вдали, догорая, дымилось  
 Злое пламя земного огня.

Или в другом стихотворении:

Ты непорочна, как снег за горами,  
 Ты многодумна, как зимняя ночь,

Вся ты в лучах, как полярное пламя,  
Темного хаоса светлая дочь!

А в известном стихотворении, в котором он рассказывал свои «Три (мистические <.— примеч. С. Б.>) свидания», так описывается видение в Сахарской пустыне:

И в пурпуре небесного блистанья  
Очами, полными лазурного огня,  
Глядела ты, как первое сиянье  
Всемирного и творческого дня.  
Что есть, что было, что грядет вовеки —  
Все обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.  
Все видел я, и все одно лишь было, —  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, —  
Передо мной, во мне одна лишь Ты.  
О лучезарная! тобой я не обманут:  
Я всю тебя в пустыне увидел...  
В моей душе те розы не завянут,  
Куда бы ни умчал меня житейский вал.

Еще невольник суетному миру,  
Под грубою корою вещества  
Так я прозрел нетленную порфиру  
И ощутил сиянье божества.

Да, он прозрел ее и передал нам, слепорожденным и слепотствующим, это свое прозрение, как драгоценный дар, и неужели мы не примем благочестиво этого дара или же лишь тупо насмеемся над ним? Да не будет!

М<илостивые> г<осудари>! Сегодня, в десятилетние поминки Вл. Соловьева, мы празднуем именинный день русской философии, и потому не неуместно обратиться мысленным взором к ее задачам и призванию, которое целиком в будущем, но все же имеет некоторое, хотя и небольшое, прошлое. И в этом прошлом уже обнаружились ее черты, определяемые ее особыми задачами и проблемами. И это своеобразие ее тем и задач отразилось и на характере учения Вл. Соловьева о природе с его религиозным материализмом или конкретным натурфилософским спиритуализмом. И именно в этом направлении яснее всего обнаруживается ее отличие от современной западной философии, в которой наряду с материализмом преобладает отвлеченный идеализм. Всего рельефнее это выражается в новейшем протестантском (ричлианском) богословии, которое

понимает Бога главным образом как нравственный миропорядок, а религию — преимущественно как этику, в Христе же видит равви Иисуса, показавшего на себе, какова должна быть истинная религия, и лишь в этом смысле имеющего сверхисторическое значение. Вся религиозная космология и мистика выбрасывается за борт, другими словами, природа передается в безраздельное ведение естествознания, мир религиозно опустошается. Из поля зрения западной философии, вскормленной в лоне протестантизма, после Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная в этих величественных словах: *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, и Слово плоть бысть* (Ин. 1, 14). И не случайно, что эта тема как предмет философского умозрения проявилась уже при первых самостоятельных шагах русской философии, в частности в системах Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Учение о воплощенном Слове, в качестве религиозного догмата преимущественно вверенное православному Востоку и определяющее его религиозную стихию, было уже однажды победоносно раскрыто и защищено греческим Востоком в творческую эпоху вселенских соборов. Ныне оно снова должно быть раскрываемо и защищаемо русским Востоком в философском умозрении и в художественном творчестве, и по этому пути пошли уже первые зодчие русской культуры, одного из которых мы ныне поминаем. Задача эта нелегка при современном состоянии философии и науки и господствующих в них течениях. Трудна она и как наиболее поздняя, а потому и наиболее синтетическая задача, посильная, может быть, лишь отдаленному будущему. Но, глядя поверх сумрачного настоящего и обращаясь лицом к этому туманному будущему, в которое можно только верить и надеяться, мне хочется повторить призывный клич одного из выразителей русского культурного самосознания, чью память мы также благодарно творили в истекшем году, А. С. Хомякова:

Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,  
Проснися, дремлющий Восток!

