



Л. М. ЛОПАТИН

**Философское мировоззрение
В. С. Соловьева ***

Еще не настало время для беспристрастного и всестороннего суда над философскою деятельностью В. С. Соловьева. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить разнообразные, противоречивые, подчас очень странные отзывы о его личности и деятельности, которые появились в печати после его кончины. Но в одном, по-видимому, должны сойтись все его критики, — все равно, согласны они с ним или не согласны, видят ли они в его философских произведениях ясно намеченные пути к истине или, напротив, думают, что он с самого начала сбился с дороги и что его философские взгляды являют лишь плод сплошного недоразумения. Все согласятся, что В. С. Соловьев был мыслителем в высшей степени оригинальным. Я, с своей стороны, повторю то, что уже высказал однажды в Психологическом обществе: мне кажется, что за последние 25 лет В. С. Соловьев был самым оригинальным философом во всей Европе.

Русская философская мысль с тех пор, как впервые возникли ее первые проблески в XVIII веке, и в продолжение очень долгого периода влачила существование несчастное и скудное. Ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности, — самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам. Русские философы были только последователями западноевропейских и притом последователями второстепенными. Их достоинство и значение в исто-

* Речь, читанная на торжественном заседании Психологического общества в память В. С. Соловьева 2 февраля 1901 г. Напечатано в «Вопро-сах» фил-ософии и псих-ологии». Кн. 56.

рии русского просвещения измеряется не столько их умственной силой, сколько тем, за кем именно они шли. У нас были вольфианцы, были поклонники французского сенсуализма, было несколько последователей Канта и Фихте, было довольно много последователей Шеллинга и особенно Гегеля. Было, наконец, у нас немало представителей богословской схоластической метафизики, также заимствованной с Запада. К кому из западных авторитетов примыкали те или другие деятели русской философской мысли, это зависело от времени, в которое они жили, от общественного положения, которое они занимали, от избранной ими профессии. В пятидесятых и шестидесятых годах ныне истекшего столетия на смену поклонников немецкого идеализма явились материалисты в духе Бюхнера и Фохта и позитивисты французского и английского типов. Между этими разнообразными, извне навеянными направлениями наибольшею умственной самостоятельностью отличались славянофилы, однако их отношение к философии было скорее отрицательным, чем положительным; в своих общеполитических взглядах они ограничивались отрицательной критикой немецкого идеализма, главным образом в форме системы Гегеля, и довольно ясно выраженным признанием полной несостоятельности всякой умозрительной философии, если она прямо не опирается на положительную церковную веру. У последователей других направлений самобытность философской мысли представляет лишь редкое исключение. Самым блестящим таким исключением является Б. Н. Чичерин, давший вполне самостоятельную переработку начал и метода гегелевой философии на почве картезианского дуализма материи и духа. Однако миросозерцание Б. Н. Чичерина получает законченное литературное выражение лишь тогда, когда философские взгляды В. С. Соловьева уже совершенно определились и когда его первые произведения уже увидели свет. Б. Н. Чичерин поэтому не был ни предшественником, ни учителем Соловьева в философии.

Чтобы вполне понять и оценить значение какого-нибудь философа, нужно знать ту среду, в которой он вырос, и ту духовную атмосферу, в которой он работал. Чем характеризуется умственная жизнь русского общества в то время, когда у В. С. Соловьева впервые проснулись философские вопросы и сомнения? Его детство и первая юность протекли в эпоху, очень памятную и благодетельную для России, в эпоху всеобщего возрождения русской жизни, которое знаменует конец пятидесятых и шестидесятые года. Это время страшно много

дало и для общественной жизни, и для русской литературы, и для науки. Но философии в эту эпоху как-то не посчастливилось: ею мало интересовались и, благодаря продолжительному исключению философии из числа (предметов университетского преподавания, ее мало знали. Тогдашняя журналистика главным образом заботилась о популяризации у нас разных книжек материалистического лагеря, которые о настоящих задачах философии давали самое превратное представление. В текущей литературе того времени самый грубый материализм, проповедуемый иногда очень талантливо, но без достаточного знания дела, выдавался за окончательную, научно доказанную истину, которая должна быть положена в основу решения всех вопросов жизни и мысли. Небольшая кучка писателей с настоящим философским образованием распадалась на две группы: одни пытались приноровить традиции немецкого (по преимуществу, гегелевского) идеализма к новым потребностям, другие, гораздо более многочисленные, энергически восставали против всяких философских традиций, вообще против всякого умозрения и единственный источник достоверного знания видели в положительной науке и в опытном изучении природы. Как я уже говорил сейчас, в эту эпоху в русском обществе широко развивается позитивистическое движение: имена Огюста Конта, Дж. Ст. Милля, Герберта Спенсера, Льюиса получают всеобщее признание и пользуются огромной популярностью. Известный закон Конта трех фазисов умственного развития человечества рассматривается, как окончательное откровение о внутреннем смысле человеческой истории. Этот закон провозглашает теологию и метафизику за невольные заблуждения человеческого ума, которые должны навсегда исчезнуть с исторической сцены, когда свет научного знания прольется на все явления наблюдаемой действительности. Единственный путь к истине, по смыслу этого закона, заключается в решительном отказе от всяких попыток проникнуть в действительную суть вещей и в ограничении всех претензий знания простым установлением фактических отношений между явлениями природы, т. е. законов их. В оправдание такой принципиальной оценки писатели этого времени охотно выдвигали логические и психологические теории английских мыслителей ввиду их резко эмпирического направления. С другой стороны, система Герберта Спенсера, логически стройная и выдержанная, казалось, разрешавшая все проблемы из единого принципа всемирной эволюции, для очень многих интеллигентных русских людей явилась тем же, чем была система Гегеля для современников Белинского. Еще

большим авторитетом пользовался Дарвин, про которого думали, что он своей теорией происхождения видов раз навсегда устранил все предположения о внутренней осмысленности и разумности каких бы то ни было жизненных процессов, сведя всякую разумность и целесообразность в природе к внешней случайности механического подбора.

В. С. Соловьев испытал на себе все эти влияния. Уже очень рано поражавший своею чрезвычайной начитанностью, с умом глубоким и в то же время крайне восприимчивым, он всегда соединял в себе замечательную самостоятельность суждений с редкой отзывчивостью на духовные интересы окружающих его людей. Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом, — правда в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати, — и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь. С неудержимою последовательностью, всегда отличавшею его ум, он распространяет свои общие взгляды на решение всех занимавших его вопросов. Было время, когда он зачитывался Писаревым и, проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил. Еще в эпоху своего студенчества отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз навсегда положен конец не только всякой телеологии, но и всякой теологии, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю. Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражающая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальною жизнью. Я никогда не видал другого человека, с такою беззаветностью, — можно сказать, — с такою благородною наивностью убежденного в неприменном и очень близком

торжестве абсолютной правды на земле. В годы ранней юности он ждал осуществления этой правды от социалистического переворота, — в свои более зрелые годы он видел его в теократической организации человечества, в окончательном торжестве Церкви как носительницы высших духовных идеалов над светским буржуазным государством с его беспринципным и лицемерным оппортунизмом. Это торжество в его верованиях и мечтах сливалось с мыслью о близости второго Пришествия и возрождения всей твари через очищение и обожествление человека. Повторяю, — в высшей степени характерною особенностью В. С. Соловьева было то, что все это он считал близкими событиями будущей истории. Вера в историческое будущее являлась самым глубоким идеальным двигателем недавно истекшего столетия, и для многих умов она заменила религиозную веру. В. С. Соловьев между своими современниками выделялся тем, что у него эта вера облекалась в необыкновенно реальные формы и что она, по крайней мере большую часть его жизни, опиралась на веру религиозную.

Соловьев недолго оставался при материалистическом мирозерцании. Его ум был слишком глубок, в нем было слишком много критического такта, наконец, в его натуре просто было слишком много внутреннего идеализма, душевной поэзии, религиозного энтузиазма, чтобы он мог навсегда удовлетвориться притязательной и все вопросы решающей догмой материалистического катехизиса. От самодовольного материалистического догматизма его пробудило чрезвычайно разнообразное и серьезное чтение. Шестнадцать лет он познакомился с сочинениями Спинозы и начинает внимательно читать и изучать его, страшно им увлекается, сначала толкует его философские идеи в духе материализма, но потом постепенно приходит к сознанию совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в мирозерцание Соловьева. Далее он с увлечением зачитывается Фейербахом, который хотя и очень склонялся к материализму в последний период своей философской деятельности, но все же не был никогда материалистом-догматиком и в общем не пошел дальше неопределенной и очень прихотливой проповеди сенсуализма в своих теоретических воззрениях и культа человечества в своих практических выводах. Одновременно с этим В. С. Соловьев серьезно знакомится с сочинениями Дж. Ст. Милля¹ и проникается его тонким и своеобразным скептицизмом, одинаково осуждающим и материализм, и спиритуализм, одинаково на-

стаивающем на абсолютной непостижимости как сущности духа, так и сущности материи. Кажется, благодаря Миллю, В. С. Соловьев со всею ясностью сознал, что в материализме не все благополучно и что материалистическое учение, с резкою бесцеремонностью восстающее против всякой веры в духовный мир, как грубой и невежественной иллюзии, само все опирается на еще более грубую веру в абсолютную, предшествующую всему и от всего независимую реальность вещества, — тогда как никакое вещество и ничто вещественное не бывает дано нашему сознанию прямо, а всегда открывается нам только через наши ощущения и представления, т. е. через состояния духовного, психического порядка, которые одни только и могут иметь притязание на достоверность и бесспорную, настоящую действительность. (Наконец, наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра: Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше.) Был период в жизни В. С. Соловьева, — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его более всего привлекало воззрение на жизнь, как на нравственный очистительный процесс, воззрение строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром В. С. Соловьев с страстью отдается изучению восточных религий.

Но и увлечение Шопенгауэром только эпизод в умственном росте В. С. Соловьева. Отчасти благодаря сочинениям Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьев приходит к сознанию умозрительных недостатков системы Шопенгауэра, — ее неполноты, односторонности ее логических противоречий. Серьезное знакомство с религиозной историей человечества в ее целом убеждает его, что не в отрицательном пессимизме буддистов и не в иллюзионистическом монизме индийского браманства лежит настоящий религиозный идеал. Он начинает проникаться сознанием, что задушевная вера его детских лет, — а он был очень религиозен и воспитался в очень религиозной семье, — не во всем была направлена на ложные

призраки, как ему казалось раньше, и, по крайней мере, в существенном его не обманывала. В это время он изучает системы немецких идеалистов: Фихте, Шеллинга, Гегеля и ищет у них ключа к умозрительному решению загадок бытия. Особенно сильное влияние в эту эпоху оказал на него Шеллинг своей положительной философией, о которой он еще из отзывов Гартмана вынес представление, как о системе, примиряющей крайние точки зрения Шопенгауэра, с одной стороны, Гегеля — с другой. Но Соловьев не сделался шеллингистом, как он раньше был послушным учеником Шопенгауэра. Для Соловьева наступает уже иная пора: постепенно он является создателем своей особой, собственной философской системы.

Да, у Соловьева была своя особая философская система. И я осмеливаюсь думать, что она была не хуже и не ниже самых глубокомысленных немецких систем, какие создавались в лучшее время немецкого умозрительного творчества, совпадающее с концом XVIII и первой половиной XIX века. С основанием даже можно утверждать, что, благодаря своему более позднему появлению, система Соловьева была зреее и шире по замыслу, чем построения его предшественников. Он уже считался со всем промежуточным процессом в философской и научной мысли, отделявшим его от них; он разочаровался во многих иллюзиях и несбыточных надеждах, которые их обманывали; наконец в своей системе он с готовностью дал место вновь установленным истинам науки и вновь выросшим запросам общественного самосознания, которые для них еще не существовали.

Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз. Невольно напрашивается сравнение с русской изящной литературой: как русская изящная литература в течение очень долгого времени была подражательной и наши писатели гораздо более заботились о воспроизведении манеры, тона, взглядов и настроений излюбленных ими писателей Запада, нежели об изображении жизни, как она им самим представлялась, так и русская философская мысль в продолжение многих лет была лишенным всякой самостоятельности, слабым, беспорядочным и прерывистым отражением умственных течений в Западной Европе, и русские философские писатели гораздо более были заняты вопросами о мнениях разных западных знаменитостей о предметах философского знания, нежели вопросами о самых этих предметах. Пушкин первый стал воспроизводить не литературу о действительности, а самую действительность, как он ее

понимал, видел и переживал; через это он явился первым создателем настоящего русского художественного слова. Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самых этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, — через это он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этим вовсе не хочу сказать, что Соловьеву в умственной жизни русского народа принадлежит значение, равное Пушкину; но ведь и вообще значение отвлеченной философии нельзя сравнивать с значением художественной литературы. Все же остается справедливым, что Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому как Пушкин был первый русский народный поэт.

Пожалуй, это сравнение можно было бы провести и дальше: как Пушкина современники перестали понимать именно с того момента, когда его талант достиг своей полной силы и оригинальности и когда его произведения уже не походили на привычные для всех и общепринятые образцы, так и Соловьев именно в том, что было наиболее коренного, важного и существенно оригинального в его мирозерцании, оставался непонятым, не оцененным и почти совсем одиноким во всю свою жизнь. В Соловьеве, несомненно, очень ценили высокую художественность его изложения, его поэтический дар, его огромный талант публициста, блестящее и беспощадное остроумие его полемических приемов, но его философские идеи для огромного большинства русского образованного общества оставались закрытою книгою. В них скорее видели выражение чуждого очень капризного, хотя и очень большого ума, нежели серьезное порождение философской мысли в известный момент ее естественного и неизбежного внутреннего развития. Соловьева как представителя своего особого мирозерцания понимали и ценили очень немногие.

Впрочем, Соловьев во всю жизнь оставался одиноким не только у себя на родине: не менее он должен был чувствовать себя одиноким во всей Европе, среди всей современной ему интеллигенции вообще. Я не то этим хочу сказать, что его в Европе мало знали и мало читали, ведь это давнишняя и общая участь всех русских мыслителей. Он должен был чувствовать себя одиноким просто потому, что движение европейской философской мысли шло в сторону совсем противоположную его стремлениям и верованиям. Ведь настроение русских философствующих умов, не позволявшее им понимать Соловьева, было только отражением философского настроения Западной Евро-

пы. По верному определению Соловьева, западная философия во все продолжение его жизни находилась в состоянии долгого и болезненного кризиса, да находится в нем и до сих пор. Все пути к решению основных философских проблем, завещанные прошлым, были исхожены, но они не дали обладания истиной, а, напротив, привели к разочарованию, недоумению, даже отчаянию в возможности ее достигнуть. Европейская философская мысль во второй половине истекшего века впала в состояние утомления и неверия в самое себя, которое представляло резкий и грустный контраст с быстрым поступательным ходом положительных знаний, с их огромною популярностью, с их возбуждаемыми смелыми надеждами с помощью точных научных методов проникнуть во все тайны мироздания. Получившийся из этого результат представляется понятным и естественным: философия капитулировала пред наукой. Философы пошли на послушание к представителям естествознания и поставили себе довольно неблагоприятную задачу обосновывать и доказывать в качестве умозрительных истин то, что ученые натуралисты выдвигали как удобные для их исследований гипотетические предположения. Образовался особый тип метафизиков-схематизаторов естественно-научных обобщений. Самым ярким представителем философов этого типа является Герберт Спенсер², но он далеко не есть единственный его представитель, их очень много есть и было и у нас, и на Западе. Может быть, самый главный страх, который преследует философа наших дней, состоит в том, чтобы как-нибудь, даже при обсуждении самых высших и коренных вопросов человеческого знания, не разойтись с общепринятыми мнениями ученых специалистов, хотя бы их специальность при решении этих вопросов была ни при чем. Лишь в покорном и постоянном согласии с общими тенденциями деятелей науки видят залог успехов философии в будущем.

Соловьев по своему умственному и нравственному складу не мог так думать и так верить. Наиболее бросающуюся в глаза особенность его духа всегда составляла необыкновенная бодрость, смелость мысли, иногда переходившая в беззаветную и неудержимую опеку. Философские проблемы так живо и неотступно стояли пред его умом, что он не мог перед ними сробеть или удовлетвориться при их решении общими местами и модными формулами. В понимании действительного мира он не мог ограничиться только тем, что о нем утверждают физики и химики, потому что он был слишком твердо убежден, что существо действительности тем не исчерпывается, что в ней мож-

но измерить, взвесить и ощупать. С другой стороны, он не умел принудить свою мысль раз навсегда остановиться и успокоиться там, где смолкают показания чувственного опыта. По всему строю своего необыкновенно искреннего, пронизательного, глубокого ума, он не выносил никаких внешних запретов, никаких заранее придуманных ограничений, никаких заповедных областей для понимания и исследования: недаром во всю свою жизнь он был таким горячим поборником неограниченной свободы мысли и совести. Неудача прежних путей в философии служила для него лишь доказательством необходимости искать других, новых путей в ней, еще не испробованных или по крайней мере не пройденных до конца. Он не мог удовлетвориться ни материализмом, ни превращением физики в умозрительную метафизику, — в какой бы форме оно ни производилось, — в форме ли признания начал физики за внутреннюю суть всякой реальности, или в более скромной неокантианской форме признания познаваемости только того, что подлежит внешнему физическому наблюдению, — хотя бы это единственно познаваемое было только иллюзией нашего ума и нашей чувственности. С другой стороны, он совершенно ясно понимал и глубокую несостоятельность старого рационалистического идеализма Гегеля и его школы, видевшего в бесконечном разнообразии мировой жизни лишь каким-то непостижимым чудом воплощенную и получившую предметную действительность диалектическую игру абстрактных понятий. И вот он делает шаг, который определил его дальнейшую судьбу как философа: в то время, когда мистицизм и метафизика стали почти бранными словами, в то время, когда на спиритуализм в философских и психологических кругах смотрели как на жалкий предрассудок пережитого прошлого и только в виде очень большого снисхождения допускали его как недоказуемое субъективное верование или утешительную мечту, с непременным, однако, требованием признавать механическое и физиологическое толкование душевной жизни за единственно научное, Соловьев, открыто выступил в философской литературе как мистик, метафизик и спиритуалист. И он не ограничился только установлением общих философских начал, которые ему представлялись единственно истинными: свои основные идеи он облек в необыкновенно законченное, живое и конкретное мирозерцание, в котором объединялись в одно стройное целое — и объяснение главных фазисов развития природы, и чрезвычайно широкая и оригинальная концепция человеческой истории, и высоко-идеальное толкование нравственного смысла жизни и нравственных задач человечества.

Я уже говорил недавно об одной своеобразной черте в умственном настроении В. С. Соловьева: о его необыкновенно реальной вере в близкое и окончательное торжество правды на земле. Эта черта находилась у него в тесной связи с другою особенностью его душевного склада: он вообще необыкновенно реально верил в совершенную самостоятельность и полную действительность идеальных, духовных двигателей природной и человеческой жизни, в постоянное обнаружение их направляющих влияний во всем, что мы испытываем, в их интимную близость к человеку и его внутреннему миру. Идеальный, духовный мир не был для него абстрактным термином, — в его глазах он был чем-то совсем живым, — он был для него гораздо более конкретным и настоящим миром, чем тот мир материальной раздробленности и внешности, который открывает нам наша ограниченная, полная иллюзий чувственность. Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе. Большая роль при этом, по-видимому, принадлежала поэтическому строю его фантазии: во всех явлениях и процессах окружающей действительности он невольно чуял оживляющую их внутреннюю душу. Недаром мысль о душе мира заняла такое важное место в его философском мировоззрении; недаром и в своей теории познания он выше чувственного опыта и отвлеченного мышления ставил непосредственное интуитивное созерцание внутренней истины вещей, которое бывает доступно художникам и поэтам: он думал, что и философ лишь тогда может прийти к содержательному познанию, когда в его духе живет эта способность высшего созерцания истинно сущего в нем самом. Из этой реальности веры в духовный мир объясняется жизненность, цельность и конкретность философской системы Соловьева. Но из нее же, быть может, вытекает и ее главный недостаток. В диалектическом построении своего мирозерцания все моменты и звенья этого построения он рассматривал как одинаково ценные в смысле объективной достоверности и одинаково обязательные и приписывал логическую необходимость не только общим началам своей системы, с очевидностью выводимым из строго умозрительных оснований, но и всем приложениям этих начал к объяснению частных форм действительности и отдельных событий мировой и человеческой истории, в этом своем качестве явно не допускающим абсолютного априористического оправдания. В этом отношении Соловьев не делал различия между утверждениями, действительно обладающими необходимою логическою достоверностью,

и утверждениями только вероятными или даже только возможными и мыслимыми. В этом характерном для Соловьева недостатке его философии сказывался ум поэта: ведь поэту одинаково дороги и общая идея его произведения, и все детали и частности ее воплощения. Но, с другой стороны, этот недостаток являлся естественным следствием того несколько преувеличенного уважения, с которым Соловьев относился к диалектическому методу, внесенному в философию немецкими идеалистами, главным образом Гегелем. В диалектическом методе можно указать некоторые несомненные и важные достоинства; не лежащее в его основании общее требование: вывести все частные формы, свойства и законы бытия и даже основные факты его развития из одного совершенно отвлеченного принципа путем чисто умозрительным, представляется по существу невыполнимым. Это не всегда замечал и сознавал Соловьев, и в этом обстоятельстве всего сильнее обнаруживается, насколько серьезное влияние имел на него Гегель.

Однако это влияние только и выразилось в некоторых методологических приемах Соловьева. По содержанию своих воззрений он был совершенным антиподом гегелизма и подвергал систему Гегеля жесткой и остроумной критике. По своим положительным взглядам, он, как я уже говорил, скорее приближался к Шеллингу в его второй системе. Может быть, еще большее сходство приходится указать между философскими идеями Соловьева и миросозерцанием известного немецкого философа первой половины истекшего столетия, Франца Баадера. Впрочем, не говоря уже о том, что Соловьев был гораздо более даровитым мыслителем и писателем, нежели Баадер, нельзя не отметить того факта, что Соловьев ознакомился с сочинениями Баадера уже в то время, когда его собственные взгляды вполне определились и оформились. Поэтому здесь не может быть никакой речи о заимствовании, а разве только об однородном влиянии, которое они оба испытали со стороны Якова Бёме. Сочинения этого оригинального мистика XVII века Соловьев очень ценил за их хотя и грубую, но гениальную непосредственность и за глубину их умозрительного и религиозного содержания. С не менее живым интересом относился он к личности и произведениям Сведенборга. Он увлекался также некоторыми мистиками Средних веков и писаниями некоторых отцов Церкви, отличавшихся своими умозрительными и мистическими наклонностями. Из древних философов на склад его мировоззрения наибольшее влияние оказали Платон и неоплатоники, — между последними особенно Плотин, которого

он внимательно изучал. Между русскими мыслителями наиболее видная роль в его духовном развитии, несомненно, принадлежит славянофилам. В годы его юности славянофилы, особенно в Москве, составляли тесно сплоченную группу, в которой было немало людей с посторонним и глубоким философским образованием. Они мало писали и печатали, но нередко отличались очень своеобразными философскими взглядами. Из бесед с ними, а также из чтения философских и богословских произведений основателей славянофильства, Хомякова и Киреевского, Соловьев в молодости почерпнул очень много: недаром при своем выступлении на литературное поприще он еще всецело находился в славянофильском лагере. В некоторых отношениях он остался славянофилом на всю жизнь, хотя никто не наносил славянофильству такого страшного удара, какой был нанесен им, когда в беспощадной полемике против позднейших эпигонов славянофильства он с неподражаемой тонкостью и остроумием приводил к абсурду важнейшие положения исторического мирозерцания славянофилов.

Изложить философское мирозерцание Соловьева со всеми его деталями и оттенками, во внутренней связи входивших в него предположений и выводов, со всеми переменами, которые оно испытало в течение его жизни, в кратком и беглом очерке, каким поневоле нам придется теперь ограничиться, есть задача совершенно невыполнимая. При чрезвычайной утонченности диалектических приемов у Соловьева, при огромном иногда разнообразии употребляемых им способов освещения одних и тех же философских проблем с разных сторон, при мозаичной сложности логических переходов в развитии одной и той же мысли, такой очерк без надлежащих и подробных пояснений, которые потребовали бы очень много времени, представлял бы только сухой пересказ иногда загадочных схем и по видимости мало связанных между собой заключений. Поэтому я намерен только с возможною ясностью и простотою передать в ее существеннейших чертах его основную точку зрения, которая давала общий тон всем подробностям его философской системы, иногда значительно колебавшейся и менявшейся в своих отдельных пунктах.

II

Общий смысл философского мирозерцания Соловьева можно свести к трем главным пунктам: 1) к идее внутренней

духовности существующего, 2) к идее абсолютного всеединства, 3) к идее Богочеловечества. В своей замечательно остроумной и глубокомысленной критике материализма Соловьев настойчиво доказывает, что внешние свойства вещей, их непроницаемость, протяженность, подвижность и т. д. не выражают их истинной сущности, а только их внешние отношения друг к другу. В основе всякой внешней силы, как ее интимная подкладка, лежит непременно сила внутренняя, — все материальное с неизбежностью коренится в духе. Поэтому и первое начало вещей есть бесконечный, абсолютный дух. Этим определяется отношение первого начала вещей или Бога к миру: Бог не есть абсолютно безразличное, чистое единство, исключаящее из себя всякую множественность и погруженное в себя в своей неподвижной неизменности, как смотрели на него древние индусы или греческие философы элейской школы. Бог есть живой дух, и его жизнь осуществляется в его мысли и в его воле. Он есть творческая мощь всего существующего, источник бесконечно разнообразных форм бытия. Он есть творческая Любовь, которая созидает мир, как нечто от Бога отличное, и все же близкое к нему и долженствующее отразить в себе полноту Божественного совершенства. Поэтому Бог не только есть начало своей собственной единой жизни, он в то же время источник и всего другого, что только существует, он всеединое абсолютное. Мир в пространстве и времени, составленный из существ, различных между собою и непроницаемых друг для друга, является противоположностью мира Божественного, в котором все объединено и внутренне связано в единой мысли, единой воле и едином самосознании абсолютного духа. Эта противоположность отделяет мир от Бога и служит причиной раздирающей его мучительной борьбы и господства в нем слепых стихийных сил. Таким мир дан для нашего наблюдения, но не таким он должен быть. Бог есть любовь; он желает добра, а не зла, гармонии, а не борьбы. Он создал мир, как свой живой образ и подобие, а не свое отрицание. Мир должен стать достойным вызвавшей его Воли, — он должен воплотить в себе высшее благо, высшую истину и высшую красоту. Внутренний смысл мирового процесса заключается в постепенной реализации этого назначения: он состоит в постепенном подчинении стихийного начала природы Божественной Силе и в его постепенном уподоблении Божественному Духу. Своего завершения мировой процесс достигает в человеке: человек есть уже настоящее подобие Божества, ибо своим разумом он проникает в идеальную суть действительности. Он живое воплощение Бо-

жества в материальном мире, и его можно назвать вторым абсолютным. Но чтобы стать таким воплощением, человек должен всецело возвыситься над чувственными эгоистическими побуждениями и сделать волю Бога своею волею. Тогда он станет Богочеловеком. Таким Богочеловеком является Христос и оттого его личность представляет собою центральный пункт всемирной истории. Но назначение людей — в том, чтоб они все освятились и очистились и не только как отдельные лица, но и в своей общественной организации. Когда это произойдет, тогда преобразится вся природа: из нее исчезнет материальная рознь и слепая стихийная борьба, и она обратится в светлую телесность царства очищенных духов, объемлемых единою жизнью духа абсолютного. Нравственные требования от людей определяются этою верховною задачею их существования. Свобода, равенство и братство — вот те устои нравственного быта, в которых коренятся самые неотъемлемые человеческие права и самые неотменные человеческие обязанности.

Обращаясь к более подробному изложению философских взглядов Соловьева, я должен напомнить, что он пришел к своему своеобразному мистико-идеалистическому миросозерцанию, разочаровавшись в материализме и позитивизме, в которых раньше он видел высшее выражение истины, и, с другой стороны, после внимательного изучения рационалистических систем немецких идеалистов первой половины XIX века. Поэтому в его сочинениях критика реализма в его различных формах, с одной стороны, и отвлеченного рационализма, с другой, занимает чрезвычайно важное место. Ход его мысли в этом отношении, в самом общем и сжатом виде, можно изложить таким образом*.

Человеческая мысль начинается с наивной веры во все, о чем нам свидетельствуют наши чувства. Что человек видит, слышит, осязает или ощущает каким-нибудь другим чувством, то он считает несомненно действительным и имеющим именно те качества, о которых говорят наши ощущения: если предмет вызывает ощущение красного, значит он сам по себе красен, если он возбуждает в нашем языке ощущение горького, значит он в себе горек. На этой точке зрения все ощущаемое человеком им переносится без дальнейших рассуждений в мир независимой от него внешней реальности. Ввиду этого такую точку зрения справедливо можно назвать наивным реализмом. Эта

* См. в особенности «Критику отвлеченных начал». Гл. XXV—XL.

точка зрения вполне естественна и тем не менее она совершенно несостоятельна, если над ней хоть немного подумать. Один и тот же предмет у разных лиц может вызвать совсем разные ощущения, — напр<имер>, что кажется теплым одному, другому может показаться холодным, — значит ли это, что предмет сам по себе холоден и тепел в одно и то же время? Одному и тому же человеку одна и та же вещь в разное время может показаться неодинаковою в зависимости от переживаемых им состояний, — напр<имер>, горькое сегодня — завтра может показаться сладким, значит ли это, что когда мы меняемся, то и все предметы должны меняться? Наши ощущения исчезают и возникают в нашем сознании ежесекундно, с каждым поворотом наших глаз, с каждым движением нашего тела; вытекает ли из этого, что и самые предметы возникают и исчезают каждое мгновение? Слишком ясно, если мы хотим признать за внешним миром независимую от нас реальность, мы должны приписать внешним вещам свойства, отличные от наших ощущений.

От сознания этой истины отправляется реализм философский: он ставит себе задачей выделить во внешней реальности то, что принадлежит ей самой, от того, что только нам в ней кажется. Решения этой задачи в истории человеческой мысли были разнообразны в высшей степени, но одно из них заслуживает особого внимания по своей последовательности, по своей резкой законченности, по своим многообразным связям с различными гипотезами положительной науки, наконец, по своему современному значению. Это решение принадлежит материализму. Всякий материализм характеризуется двумя коренными признаками: 1) он приписывает внешней реальности действительность единственную и абсолютную и наше собственное бытие во всем его содержании рассматривает, как неизбежный результат процессов, совершающихся в ней; 2) он удаляет из числа определений этой реальности все, что относится к качественному разнообразию наших ощущений, к их тональной окраске, как приятных и неприятных, наконец к нашей их идеальной оценке, и оставляет за нею только геометрические и механические свойства протяженности, подвижности, непроницаемости, инерции и т. д. Из них два свойства имеют наиболее основное значение, объясняющее возможность всех других: это протяженность и непроницаемость. Протяженная и непроницаемая материя есть абсолютная сущность всех вещей, это единственное абсолютное в мире, — таково главное основоположение всякого материализма.

Но как же мыслит это абсолютное? Есть ли оно нечто в себе единой, возвышающееся над всякою множественностью и сложностью, внутренне бесконечное, неизменное, завершенное в себе и себе довлеющее, как понимается абсолютное начало вещей во всех других системах философии? Но именно такое общепринятое понятие об абсолютном к материи совершенно неприменимо. Она протяженна, стало быть состоит из частей, лежащих в разных местах и исключаящих друг друга. Она непроницаема, но для чего могло бы быть непроницаемым единое и завершенное в себе абсолютное, когда вне его ничего нет? Как и для кого оно могло бы обнаружить это качество физической непроницаемости? Материя подвижна; но где бы стало двигаться единое бесконечное абсолютное, когда оно в себе все содержит и когда опять-таки ничего нет рядом с ним и т. д. Одно из двух: или материя есть абсолютное единство, — тогда у нее надо откинуть все материальные свойства, и она перестанет быть материей; или ее свойства действительно принадлежат ей, — тогда надо бросить мысли об ее абсолютном единстве.

В этом заключается логическая неизбежность перехода из материализма в атомизм. Материализм может быть содержательным мирозерцанием только в форме атомистической теории. С точки зрения атомизма, безусловная реальность принадлежит не вещественному миру в его целом, не материи в ее совокупности, — ведь материя есть только агрегат составляющих ее частиц, — а этим частицам, неделимым и неизменным. Эти неделимые частицы — атомы, обладают протяженностью, непроницаемостью и подвижностью. Поэтому они находятся в состоянии непрерывного взаимодействия и своими бесконечно разнообразными столкновениями образуют все формы мировой жизни. Однако и атомизм, при всей видимой простоте и наглядности его предположений, соединен с некоторыми весьма существенными и совершенно неустранимыми недостатками, которые никак не позволяют остановиться на нем, как на окончательном разрешении проблемы знания. Мы приписываем атомам изначальную, безусловную действительность, а между тем все свойства, которые мы предполагаем в них, решительно противоречат такому пониманию: все свойства атомов, как их представляет материализм, совершенно относительно и условны, они выражают только отношения атомов к другим атомам, но вовсе не указывают на то, в чем состоит реальность атомов, самих по себе взятых. На самом деле этими свойствами определяются действия в окружающей атомы среде, а никак не их

собственные качества, от которых эти действия зависят. Непроницаемость есть принадлежащая каждому атому способность не пускать на свое место; каждый другой атом, натолкнувшись на данный атом, или совсем остановится или переменит направление своего движения, но он не войдет в занятое им пространство, пока тот сам куда-нибудь не передвинется, — вот все, что выражается понятием непроницаемости: это есть возможность или неизбежность известного рода внешних эффектов около каждого данного атома в других атомах, но она совсем ничего не говорит о самом данном атоме. Представим себе, что какой-нибудь атом находится в абсолютной пустоте и никаких других атомов вокруг него нет. Что тогда будет означать его непроницаемость? По-видимому, единственным его свойством тогда останется его протяженность. Но чем же эта протяженность будет отличаться от окружающей его пустоты? Ведь протяженность атома, поскольку он занимает определенное место во вселенной, обозначает просто ту сферу в пространстве, в которой он является непроницаемым для всех других атомов: протяженность атомов есть граница их сопротивления друг другу. Вполне аналогичные рассуждения прилагаются и ко всем другим свойствам атомов: последним основанием их реальности оказывается их непроницаемость, а в свою очередь эта непроницаемость обозначает лишь явления, которые совершаются или могут совершаться в других атомах в какой-то зависимости от данных атомов. Итак, или в материальном атоме ничего, кроме протяженности и непроницаемости нет, — тогда он не имеет никакой собственной действительности; он только условный символ чужого действия, и это будет относиться одинаково ко всем атомам, и вещественная природа в ее целом окажется миром каких-то странных призраков, которые вызывают что-то друг в друге и, однако, сами в себе не имеют никакого своего содержания и никакой действительности*. Или реальность у атомов в самом деле есть, — тогда в чем же она должна заключаться?

Непроницаемость атомов есть их сопротивление друг другу. А сопротивление подразумевает стремление, — в том, что сопротивляется, стремление отстоять себя, в том, чему оказывается сопротивление, стремление воздействовать на другое. Между тем стремление в свою очередь предполагает усилие.

* Ввиду сложности и отвлеченности критических соображений Соловьева я передаю их здесь не совсем его формулами, хотя вполне сохраняю их общий смысл.

Итак, если атомы обладают своим собственным, внутренним бытием, оно должно слагаться из усилий. Атомы суть живые центры внутренних сил, монад. Но если так, то атомы в своей внутренней сути непротяженны: усилия, в смысле внутренних стремлений, не имеют никакого пространственного образа; протяженность как мы видели, есть только граница сопротивления атомов, следовательно она только вторичное производное явление, которому стремление предшествует, как его условие, и, стало быть, само не может быть протяженным. Совершенно аналогичное рассуждение прилагается к свойству непроницаемости: непроницаемость обозначает лишь внешний эффект сопротивления данного атома в другом атоме (этот последний не допускается, останавливается в своем движении). Говорить о физической непроницаемости, как о внутреннем качестве каких бы то ни было стремлений, явно не имеет никакого смысла. Между тем в протяженности и непроницаемости и в их непрерывном соединении — сущность всего вещественного. Что же выходит? Вещественное в своей внутренней сути неведественно, все материальное есть непосредственная реализация духовной основы, потому что о стремлениях и усилиях мы знаем только из внутреннего опыта нашего духа. «Подлинное бытие или собственная самостоятельная действительность принадлежит только неведественным центрам живых сил — монадам, все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий» *.

Этот вывод представляет из себя полное отрицание материализма. Но не менее того он содержит в себе и осуждение всякого реализма вообще: ведь весь реализм держится на предположении, что истинное бытие принадлежит только внешней реальности, а здесь настоящая действительность приписывается лишь внутренней жизни монад. Далее, реализм стремится познать природу эмпирическим путем, хотя он и пытается исправить и дополнить непосредственные показания чувственного наблюдения. Между тем внутренняя жизнь монад, с ее стремлениями и усилиями, очевидным образом недоступна ни для какого чувственного опыта; понятие о ней есть результат умозрительной необходимости и умозрительного построения. Что же делать реалисту пред лицом этого вывода, если он вовсе не чувствует охоты пускаться в догадки о внутренней сущности вещей? Он, конечно, должен от него уклониться; тем не менее, он должен сознать, что представление о веществе, предла-

* Критика отвл<еченных> нач<ал>. С. 245—246.

гаемое материализмом, слагается из противоречивых признаков и не объясняет реальности, а превращает ее в какое-то полное отсутствие всего действительного. Должен он сознать и то, что материализм почти так же далек от прямых показаний чувственного опыта, как и теория монад. Каким опытом можно доказать, что в материи, самой по себе взятой, нет ничего, кроме протяженности и непроницаемости? Материалисты всякую жизнь в мире сводят к движению атомов. Но можно ли атомы видеть, ощущать или воспринять каким-нибудь другим чувством? Очевидно, в них мы имеем не наличный факт, а только умозрительное предположение. Как же поступить, чтобы не покинуть почвы реального опыта и уберечь себя от умозрительных гаданий? Надо раз навсегда отказаться от мечты проникнуть в сущность вещества. Опыт дает нам только явления, ими мы и должны ограничиться. Действительному знанию подлежат только явления и ничего больше, — в этом основное положение феноменального реализма*.

Но что же такое явления? Явления, поскольку они наблюдаются нами, суть всегда наши ощущения. Мы тогда только наблюдаем, когда видим, слышим, осязаем и т. д., и, наоборот, что никак нами не ощущается, то, очевидно, и не наблюдается. Итак, утверждение: для нас ничего не существует, кроме явлений, превращается в другое: для нас ничего нет, кроме ощущений. То, что мы называем вещами, это просто различные возможности для нас иметь при определенных условиях определенные ряды ощущений и определенные их сочетания. Мысль об этих возможностях возникает в нас, благодаря многообразным ассоциациям, образовавшимся в нашем уме между данными прошлого опыта. Под вещами мы ничего больше и не разумеем, кроме этих возможностей для нас получать ощущения. Так учит один из самых последовательных представителей феноменизма, Дж. Ст. Милль. Но о чьих же ощущениях идет здесь речь? Совершенно ясно, что для каждого из нас доступны только свои собственные ощущения. Итак, для меня существуют только мои ощущения и ничего больше. Все вещи — только возможности моих ощущений. Это относится не только к неодушевленным предметам внешнего мира, это одинаково справедливо и по отношению ко всем одушевленным тварям вне меня и всем моим ближним. Окружающие меня люди — это тоже лишь различные возможности для меня получить те или другие ощущения. Но что это значит мои ощущения? Что

* Там же. С. 250.

такое мое я? Ведь и о себе я знаю только из состояний моего сознания: я — это только мое представление, т. е. одно из явлений моей душевной жизни. Таким образом и себя самого я должен признать лишь за состояние моего сознания. О моем я, как субстанциональном носителе явлений сознания, из опыта я знаю так же мало, как и о сущности материи.

Итак, если мое знание должно ограничиться опытом и не переходит за его пределы, я вынужден допустить, что «существуют лишь явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без сознаваемого*». Существуют явления сами по себе или состояния сознания сами по себе. В этом последнее слово феноменального реализма, но в этом же и тот суд, который он сам над собой произносит. Явление или состояние само по себе, очевидно, составляет *contradictio in adjecto*³. Явление в противоположность существу в себе именно и значит лишь то, что не есть само по себе, а существует только для другого**. То же самое можно сказать и о представлениях и о состояниях. Мир, состоящий из ощущений, в которых никто и ничего не ощущает, из представлений, никем и ни о чем не представляемых, из состояний, которых никто не переживает, есть нелепая фикция, образованная из понятий, логически неуловимых и явно противоречивых. С другой стороны, эта точка зрения представляет собой полный отказ от всякого знания: если вся действительность сводится к тому, что непосредственно нами в себе переживается, то нет никакого универсального знания, обязательного для всех умов. Да нет и никаких отдельных умов, потому что все содержится в моем единоличном сознании. Все расплывается в ничто без остатка.

Не менее тонкой и обстоятельной критике Соловьев подвергает основные положения рационализма в различных формах его исторического развития. Размеры моей статьи не позволяют мне на ней остановиться, и я передам только самый общий смысл ее. Основным принципом всякого рационализма является утверждение полного соответствия между бытием и мышлением, их внутреннего тождества; иначе никак нельзя было бы оправдать притязаний нашего разума познать истину вещей путем чисто умозрительным, отвлекаясь от всякой данной действительности; а в этих притязаниях самая сущность рационализма. Но такое предположение всецелого соответствия бытия

* Там же. С. 303.

** Там же.

и мысли в своем последовательном развитии неизбежно приводит к признанию логического понятия о вещах за всю их сущность и за единственную основу всей их действительности. Через это рационализм переходит в панлогизм. Наиболее грандиозное выражение эта точка зрения в философии нашла в системе Гегеля. Для Гегеля чистая логическая идея, чистое понятие есть единственное абсолютное, реализующее себя и в космической жизни, и в перипетиях человеческой истории. Но как ни гениальна была попытка Гегеля объяснить все существующее как диалектическое саморазвитие чистого, абсолютного отвлеченного, ничего ранее себя не предполагающего понятия, она с неизбежностью потерпела крушение ввиду существенной невыполнимости задачи: от отвлеченного может быть логический переход только к отвлеченному; но нет никакой возможности объяснить, почему совершенно абстрактное понятие, в силу своей чисто логической природы, должно превратиться в вещественную реальность физического мира или во внутреннюю реальность сознающего себя человеческого духа. Такой переход невыносим, а стало быть, он не логичен. От отвлеченного к реальному перехода нет, а это значит, что чистое отвлеченное понятие не может быть абсолютной основой действительности. С другой стороны, самая мысль о таком чистом абсолютном понятии содержит в себе противоречие: это такое понятие, в котором никто и ни о чем не мыслит, потому что оно предшествует и всему, познающему и всему познаваемому. В этом отношении оно предъявляет полную аналогию с чистыми явлениями и чистыми ощущениями реализма. Разница между эмпирическим реализмом и панлогизмом только в том, что первый облекает это себе противоречащее предположение о состояниях духа, оторванных от самого духа, в сенсуалистические, а второй — в рационалистические формулы.

Таким образом, по глубокому убеждению Соловьева, истина не содержится ни в реализме, ни в рационализме; ее надобно искать в середине между этими двумя крайними точками зрения. Познающая мысль неизбежно относится к независимой от нее действительности, — она должна иметь предмет, иначе она будет пуста и бессодержательна. Но эта независимая от нас действительность не может исчерпываться материальными признаками, как этого хотят реалисты, но она должна иметь духовную, идеальную природу. С другой стороны, о ней приходится сказать, что она должна из себя представлять внутреннее разнообразие форм, способное объяснить разнообразное содержание нашего опыта; и в то же время она должна в себе являть

внутреннее единство, без которого было бы непонятно единство воспринимаемого нами мира.

Ввиду этих общих требований, как мы должны мыслить абсолютное начало вещей? Как начало безусловное, т. е. не предполагающее ничего раньше себя и ни от чего не зависящее, оно должно быть единым, потому что, если бы их было много, они ограничивали бы и обуславливали друг друга; но в то же время оно должно быть началом всякой множественности и всякого разнообразия, ибо в нем основа и связующая сила мира. В себе оно едино, но в нем же мощь и сила всего. Этим устанавливается принцип всеединства, который проходит через всю философскую систему Соловьева. Абсолютное, Бог — единство не абстрактное, а живое, оно не отрицательное, а положительное. Отрицательное единство, т. е. совсем исключающее из себя всякую множественность, было бы простым отсутствием всякого разнообразия свойств и отношений; оно обозначало бы полное отрицание всего, что мы считаем действительностью и жизнью; оно ничем не отличалось бы от совершенного ничтожества. Напротив, положительное единство предполагает конкретное и действительное соединение многообразного содержания: оно бывает там, где мы имеем живую единящую и обосновывающую силу многообразных проявлений. Именно таково единство Божества. В нем приходится различать единую творческую мощь всего и это все, как всегда присущую ему силу его возможных действий, его разнообразных проявлений творчества. Это все должно быть действительно дано в нем, потому что творческая мощь Божества являть себя самой себе именно как творческая мощь. И в то же время это все, как совокупность многих форм Божественного действия, соотносительных друг к другу, оказывается бытием обусловленным и по своему внутреннему составу, и по своему подчиненному отношению к единой творящей силе Бога, и таким образом оно в Божестве является как бы чем-то не божественным. Все — это в Божестве его другое. Все — это мир, поскольку он заключен в Боге, поскольку он вечно предстоит Богу, как идеальный образ его творения, потому что в Боге и для Бога все вечно. Соловьев называет его библейским именем Премудрости Божией, Софии. Ее присутствие в Божестве делает Бога единым творческим Разумом: без нее Бог не имел бы предмета для мысли, а Бог не бывает без своего разума.

Из отношения Бога к этому еще не выделившемуся из него, но уже данному в нем миру Соловьев обосновывает Триединство Божества, которое он, в противоположность обычному

взгляду богословов, всегда рассматривал как умозрительно доказуемую истину. Богу всегда должны быть присущи три состояния: 1) Он полагает своим свободным актом вечный мир в себе; 2) Он созерцает его как нечто в нем от него самого отличное; 3) Он воспринимает его в свое единство как внутренний неотделимый элемент своего бытия и через это делает его большим, чем простая идея или объект созерцания, как бы внося в него внутреннее одушевление. Эти три состояния исключают друг друга: поскольку Бог творит вечный мир, он еще не созерцает его как нечто, в нем данное и от него отличное, и поскольку он его лишь созерцает, он еще не вступает с ним в общение единой абсолютной жизни. Итак, эти состояния не могут зараз принадлежать одному и тому же субъекту. Но все же они даны в Боге одновременно: Бог не может быть Богом, не объединяя в себе всех их трех; кроме того, в Боге никакие состояния не могут являться в последовательном порядке, как разные состояния во времени, потому что Бог всем своим существом выше времени и в нем все одинаково вечно. Как же возможны исключающие друг друга состояния в едином, вечном Божестве? Это мыслимо только так, что единая творческая жизнь Божества в ее основных состояниях и отношениях осуществляется не в одном, а в трех субъектах и распределяется между ними; единое Божество от века дано в трех ипостасях и не может быть дано иначе. Как мощь, неизменным актом воли рождающая вечный идеальный мир, оно есть Бог Отец, как Разум, созерцающий этот мир, оно есть Бог Слово (Логос), наконец как сила, уделяющая этому идеальному миру вечную внутреннюю жизнь, оно есть Дух Святой. В свою очередь и этот вечный мир, в своем отношении к реализующей его Божественной мощи, раскрывается с трех сторон: в отношении к полагающей его Божественной воле он есть благо или добро; в отношении к созерцающему разуму он есть истина; в отношении к оживляющему Духу он есть красота. Таким образом добро, истина, красота, — эти высшие идеалы человеческой деятельности, — от века даны в Божестве как изначальная действительность*.

Как мы уже могли отчасти видеть, по основной мысли Соловьева, этот вечный идеальный мир, хотя он и дан в Боге и составляет одно с ним, все же обладает некоторою самостоятельностью и имеет свою особую жизнь. Божество получает в нем действительное выражение полноты своей творческой мощи. В этом смысле он есть живое подобие Бога. Но таковым он явля-

* Чтения о Богочеловечестве. Чт. 6—9.

ется не в своих отдельных частях, а только во всей их совокупности: чтобы явиться таким подобием, он должен быть живым, нераздельным целым, совершенным организмом, обладающим единою общею жизнью для всех входящих в него элементов и единым средоточием этой жизни. Поэтому, в отношении к вечному миру, в Божестве приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога как творческой основы вечного мира и производное, Богом вызванное внутреннее единство этого вечного мира как подобие Божества. Внутреннее средоточие этого подобия Божия, живой источник вечных сил, присущих идеальному космосу, есть душа мира. Как я уже говорил, это очень важное понятие в системе Соловьева: благодаря ему, несмотря на свое строго-христианское, религиозное миросозерцание, он значительно приближается к пантеизму, убежденный теист в воззрении на абсолютное начало вещей в нем самом, мировой процесс он понимает пантеистически.

В самом деле, как, с точки зрения Соловьева, создается тот материальный мир в пространстве и времени, в котором мы живем? Ограничиваясь самыми общими чертами, он дает на этот вопрос такой ответ. Основное свойство Божества заключается в его самоопределении, — оно все содержание своей жизни дает себе само и ни от чего не зависит, ибо ничего вне его нет, — и в связанной с самоопределением абсолютной свободе. Душа мира есть живое подобие Божества, — это, так сказать, сама Божественная суть, повторенная в вечном идеальном творении. Итак, и для нее свобода, самоопределение должны быть коренными качествами, — без этого она не была бы Божиим подобием. Но если она свободна, то ее пребывание в Божестве, в качестве неотделимого элемента Божественной жизни, зависит не только от воли Бога, но и от ее собственного свободного самоопределения. Она может пребывать в единстве с Божеством, но может и не пребывать в этом единстве, сделав самое себя центром и целью своего бытия и тем отрываясь от жизни Божественной. Ни на то, ни на другое ее не толкает никакая внешняя сила: ее окончательный акт зависит исключительно от нее самой, от ее чистой свободы. Как же возник видимый мир? Душа мира свободно совершила этот акт самоопределения, и он был актом отпадения от Божественного источника. Она сделала центром своего бытия не Бога, а себя, — она сама для себя захотела быть всем. Но этим она нарушила коренной смысл своего существования: ведь все назначение и основание ее бытия — в том, что она есть подобие Божие, от Бога вызванное и с ним внутренне связанное. Оттого ее отпадение от Бога в

то же время было ее внутренним падением. А вместе с ее падением распался и тот внутренне единый мир, которого она была центром. Ведь всякая воля в мире в последнем корне есть ее воля: и вот ее эгоистическая, на себя направленная воля превратилась в эгоистическую волю всех существ. Мир распался, лишился объединявшей его идеальной связи и повергся в состояние мучительной борьбы. Разум в мировой душе погас, — для него не оставалось никакого источника и никакого материала: связь с Божественным разумом у мировой души была порвана, — была разорвана идеальная связь и в тех существах, по отношению к которым мировая душа является центром. В ней осталось только глухое стремление к совершенной полноте бытия и его единству, которых она искала и не находила. Нетрудно заметить, насколько в этой характеристике внутреннего состояния мировой души отразилось учение Шопенгауэра о слепой воле как основе мирового процесса. И мировая душа никогда бы не нашла искомой гармонии жизни, если бы на помощь к ней не пришло идеальное воздействие разума Божественного. Ведь Бог не потерял своего разума от того, что его живое подобие — душа мира — стало к нему в неправильное и недолжное отношение: для Бога невозможны никакие перемены; Он от века созерцает в себе все возможные проявления творческой мощи, — созерцает и в мировой душе не только то, чем она стала, но и то, чем она должна быть. Поэтому только Бог может вызвать пред мировую душу идеальный образ того процесса, который должен ее возвысить из ее падения и вернуть ей идеальную полноту существования. И Бог хочет такого очищения и возрождения мира, потому что сущность всеединого Божества есть любовь *. — Опять и здесь нельзя не отметить ясной аналогии между взглядами Соловьева и учением Гартмана о взаимодействии воли и идеи как основном условии мирового процесса. Общая мысль о творении мира как результате отпадения Божественной потенции от Божественного единства, несомненно, внушена Соловьеву Шеллингом. Однако развитие в подробностях этой мысли настолько разнится у обоих мыслителей, что в данном случае не может быть никакой речи о простом заимствовании; еще менее о нем можно говорить по отношению к Шопенгауэру или Гартману ввиду резкого различия в постановке основных понятий.

Таким образом, мировой процесс, по Соловьеву, представляет картину постепенного овладения и проникновения мировой

* Там же. С. 175—181.

души, как стихийной основы жизни мира, единящую и одухотворяющую силою Божественного Логоса. Это процесс постепенный и очень трудный. Божественный разум уделяет мировой душе только то, что она может вместить, а ее состояние в начале мирового процесса есть ненормальное, недолжное и злое. Это состояние хаотического распада, эгоистического самоутверждения всех существ, их всецелого исключения, их совершенной непроницаемости друг для друга. Возникший чрез падение мировой души, материальный мир представляет совсем извращенное, так сказать, опрокинутое изображение истинной сущности вечного идеального мира: внутреннее духовное единство этого вечного мира изображается в условиях мира материального чисто внешним единством пространства, наполненного атомами, непроницаемыми друг для друга; его неизменно пребывающая вечность в нашем мире изображается бесконечным течением времени, в котором каждый новый наступающий момент абсолютно исключает все предшествующие и обращает их в ничто (настоящее наступает тогда, когда перестало быть прошлое); абсолютная свобода и чистое самоопределение духовного мира изображаются в мире вещественном железным законом механической причинности, по которому ни один агент не действует от себя, а каждое его действие неизбежно предопределяется бесконечною цепью причин и материальных условий, от самого агента независимых. На таком-то материале должна была проявиться одухотворяющая и живящая сила Логоса*.

По Соловьеву, космический процесс представляет три основные ступени проникновения стихийного начала единящую силою Божества: 1) Единство механическое, порождаемое всемирным тяготением: оно созидает материальное тело вселенной. Ее части, оставаясь внешними друг другу, оказываются связанными неразрывною цепью и неудержимо влекутся друг к другу. В этом можно видеть первоначальное, выражение космического альтруизма. Душа мира достигает своей первой реализации как всеобщего единства и торжествует свое первое соединение с Божественною премудростью. 2) Единство динамическое. На этой ступени душа мира осуществляет себя в природе в невесомой, тонкой и разреженной материи, в так называемом эфире. Это идеализированное вещество служит более подходящим орудием для образующих воздействий творческого Разума. Эфир охватывает, как сеть, все члены космического тела и ставит их в бесконечно разнообразные отношения

* La Russie et l'Église universelle. P. 231—237.

между собою. Деятельность эфира выражается в явлениях света, электричества и других невесомых сил, которые все представляют лишь различные модификации и преобразования одного и того же агента. Основной характер этого агента заключается в чистом альтруизме, в неограниченном расширении, в чрезвычайной восприимчивости ко всяким воздействиям извне. 3) Единство органическое, впервые дающее настоящий образ всеединства в материальном мире через начало идеальной ответственности, связности и всепроникающей целесообразности частей живого организма. Органическая материя и невесомая эфирная жидкость составляют ту основу и ту среду, которые дают возможность силе жизни развивать ее многообразные творения. В растениях жизнь обнаруживается объективно в органических формах; в животных она, кроме того, чувствуется; в человеке она уже понимается в ее абсолютном источнике*. Нет сомнения, что в этом учении о трех видах космического единства обнаруживается влияние на Соловьева натурфилософских построений немецкого идеализма.

В создании человека природный процесс достигает своей верховной цели и получает свой истинный центр, долженствующий очистить все злое природы. В человечестве чувственная душа мира становится душою разумною и, проникнувшись умопостигаемым светом, обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека земля возвышена до небес, — через него же, через его действия, небеса должны низойти на землю и наполнить ее. Через человека весь вне-Божественный мир должен стать единым живым телом, — всецелым воплощением Божественной Премудрости. Такое центральное положение человека зависит от того, что в нем впервые и в то же время окончательно душа мира внутренне открывается Божественному разуму и входит в живое и интимное единение с ним. Смысл человеческого бытия заключается, во-первых, в идеальном внутреннем союзе материальной потенции с Божественным актом и, во-вторых, в свободной реализации этого союза во всецелости вне-Божественного мира. Таким образом назначение человека лежит в освящении и обожествлении того, что от Бога отпало. И он потому только оказывается способным к обожествлению природы, что он сам обожествлен внутренне. Поэтому человечество как единящее и освящающее начало природного мира может быть названо вторым абсолютным. Но следует помнить, что в человеке тварь соединяется с Богом свободно; благодаря своей двойственной природе, возникающей из

* Ibid. P. 252—254.

внутреннего взаимодействия мировой души и Божественного Логоса, человек один может сохранить свободу и оставаться к Богу в независимом отношении, соединяясь с Ним все теснее чрез целый ряд сознательных усилий и произвольно избранных действий. Оттого человечество есть только становящееся абсолютное*: человечество развивается и постепенно приближается к своему великому назначению. Полное проникновение природной стихии Божественным Логосом во всем человечестве есть лишь отдаленный идеал всемирной истории. И тем не менее оно уже однажды совершилось как факт — в единичной индивидуальности Иисуса Христа. Христос один есть воистину Богочеловек, — человек, непосредственно и взаимно соединившийся с Богом**. Чрез это Он становится центром и внутренним двигателем не только всемирно-исторического, но и всего космического процесса. Христос представляет ту точку в мировой жизни, из которой исходит всеобщее очищение: только чрез Него, чрез Его пребывающее воздействие на человечество посредством Церкви, которая есть Его мистическое тело, возможно достижение окончательной цели всечеловеческого развития, — природное человечество должно стать богочеловечеством. «Совершенно понятно, что Он сперва явился среди истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека»***. Такое откровение Царства Божия достигается не личными усилиями отдельных людей и не их личную праведность, а через совершенную общественную организацию, которая реализует высшую правду на земле не только для частных лиц, но для всего человечества. «Дух Божий в человечестве, или Царство Божие, для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирною историей»****. «Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверечеловечества к богочеловечеству»*****. Когда этот переход совершится, весь мир сделается другим: из него исчезнут

* Критика отвлеченных начал. Гл. XLIV.

** La Russie et l'Église universelle. P. 256—260.

*** Оправдание добра. С. 252—253.

**** Там же. С. 224.

***** Там же. С. 226.

вещественная рознь, внешняя косность и взаимная непроницаемость существ. «Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной. Вот почему Царство Божие есть то же, что действительность нравственного порядка, или, что то же — всеобщее воскресение и восстановление всяческих» *. Таким образом, мучительность мирового процесса и самое его возникновение всецело оправдывается его концом: бесконечное всеединство Божественной жизни находит более полное и конкретное воплощение в мире, от нее отпавшем и потом свободно к ней вернувшемся, нежели в мире, изначально и раз навсегда с нею слитом, каким был вечный духовный мир до падения мировой души. Ввиду этого и учение о творении мира в позднейших очерках системы Соловьева получает несколько иную форму: в них слепое хаотическое стремление к самоутверждению, характеризующее внутреннее состояние мировой души в начале космического процесса, столько же оказывается ее собственным свободным актом, как и плодом Божественного соизволения; оно предусмотрено в вечном плане Божественного миростроительства, как необходимое условие свободного обожествления твари.

С этими общими взглядами, верованиями и надеждами В. С. Соловьева вполне согласовались вдохновлявшие его нравственные идеалы. Имей в себе Бога — вот то правило, следуя которому, мы проявляем свое внутреннее сродство с Божеством и свою способность и решимость к обладанию свободным совершенством. А из него вытекает другое: относись ко всему по-Божьи. «Кто имеет в себе Бога, тот ко всему относится по мысли Божией». В окончательном виде безусловное начало нравственности получает следующее выражение: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» **. Человеческая нравственность коренится в трех непосредственных побуждениях человеческой природы: в чувстве стыда, в чувстве жалости и в чувстве благочестия. В чувстве стыда выражается этическое

* Там же. С. 248—249.

** Там же. С. 229—230.

отношение человека к тому, что его ниже, — в нем заключаются могущественный стимул к духовному самохранению и самообладанию, — к внутреннему сопротивлению против всякого порабощения нашей нравственной личности чувственными животными влечениями. Чувством жалости определяется моральное отношение человека к подобным ему живым существам: «жалость есть индивидуальный душевный корень должных социальных отношений»; из нее исходят справедливость, милосердие и любовь, в которых должна лежать норма истинной общественности. Наконец, чувство благоговения выражает должное отношение человека к высшему началу и составляет индивидуально душевный корень религии. Когда эти три основные нравственные побуждения гармонически соединятся в человеке и овладеют его волею, они вызывают в нем то настроение, которое создает из него свободного и достойного деятеля в высшем нравственном миропорядке*.

Общественные идеалы Соловьева были только приложением к жизни его общего нравственного мировоззрения. В устах большинства избитые и истрепанные, обратившиеся в пустую, нередко цинически осмеиваемую фразу, слова: свобода, равенство, братство, для него не были только словами. Для него это самые элементарные и в то же время совершенно неустранимые устои христиански-человеческой жизни, обязательность которых не может быть поколеблена никакими соображениями. Он не видит в этих понятиях только идеальную мерку для оценки поступков и настроений отдельного человека в его частных отношениях к другим людям: самая существенная и самая характерная особенность этики Соловьева в том, что для него в законе любви, в требованиях всечеловеческой справедливости, в признании бесконечного достоинства каждой человеческой личности заключается абсолютно обязательный критерий всех общественных мероприятий, всякой политики, — отношений между собою целых народов. В предписаниях христианской морали дан безусловно реальный закон единственной настоящей жизни на земле, — неужели же он должен оставаться навсегда в призрачной области неосуществимых мечтаний, а человеческое общество вечно будет жить и развиваться так, как будто бы этого закона вовсе не было? Человек, искупленный и очищенный Христом, есть прежде всего человек свободный. Неужели же внешние отношения в христианском мире должны оставаться в противоречии с этим даром Божиим? Христи-

* Там же. С. 51—69.

анский Бог не есть Бог сокровенный. Но если Он явил себя и воплотился, то, без сомнения, не для того, чтобы поддержать противоречие между невидимым и видимым. Можно ли считать нормальным, чтобы человек, освобожденный живым Богом, обращался в слепое орудие мертвых вещей, — в раба машин? Церковь Христова сообщает каждому христианину без различия мессианическое достоинство. В этом все люди равны и в этом неистребимое выражение бесконечной ценности каждого человека: все по своей внутренней сути важны одинаково, и каждый в глазах всех должен иметь бесконечную цену. Неужели же христианское общество должно возводить случайный и преходящий факт неравенства по рождению или по преимуществу в абсолютный и вечный принцип? Истинное и положительное (т. е. не исключающие различия общественных функций) равенство, точно так же, как истинная свобода, открывается и реализует себя в солидарности или братстве. Это братство Христос распространил на все народы. И если мистическая связь единой Церкви истинна и реальна, мы, участвуя в ней, все становимся братьями без различия расы и национальности. И если мы убиваем друг друга во имя так называемых национальных интересов, мы не метафорически только, но вполне реально становимся братоубийцами*.

Соглашаться или не соглашаться с этими взглядами Соловьева, во всяком случае нельзя не отметить своеобразной черты в его воззрениях: он совершенно не понимал и не терпел двойной бухгалтерии в морали. Его убеждение, что справедливое для отдельной человеческой личности должно быть справедливым везде, где совершаются какие-нибудь человеческие действия, было совсем непоколебимо. Отсюда его широкий и гуманный либерализм, отличающий его поистине вдохновенную публицистическую деятельность; оттого он был таким рьяным защитником свободы слова и мысли; оттого, наконец, он являлся таким искренним и горячим врагом узкого национализма в политике.

III

Я изложил систему Соловьева только в самых общих и тусклых чертах, изложил даже, собственно говоря, не систему его, а только ее, так сказать, логический остов, — ее руководящую

* La Russie et l'Église universelle. P. 325—329.

мысль. Но мне кажется, что даже из этого изложения можно заметить, какую широкую и своеобразную постановку имело философское мирозерцание Соловьева в своем целом. В нем прежде всего то поражает, что его очень трудно подвести под какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить каким-либо ходячим ярлыком. Соловьев несомненный теист в своем воззрении на первое начало вещей, и он в то же время пантеист в своих идеях о мировом процессе как становящемся абсолютном. Он решительный монист в принципиальном понимании внутренней сути вещей, и он столь же явный дуалист в своем представлении о коренных силах, движущих мировой и человеческую жизнью. Он убежденный оптимист в оценке общего смысла природного и человеческого существования, и он бесспорный пессимист в оценке реальных условий развития вселенной и человечества. Он представитель философии чистой свободы, поскольку всякое бытие он объясняет из абсолютного самоопределения Божества, ничем к нему не побуждаемого; и он сторонник строгого детерминизма, поскольку для него весь космический и исторический процесс оказывается предопределенным в неизбежных отношениях между собою основных факторов действительности, его вызвавших и направляющих. Соловьев мистик в своем учении об интуитивном характере нашего непосредственного познания Божественной сущности, и он рационалист в своем понимании умозрительных задач философского построения; и, наконец, он эмпирик, поскольку для него всякое познание предполагает фактическое отношение познающего субъекта к независимому от него познаваемому содержанию, т. е. опыт в широком смысле этого слова. Соловьев идеалист и спиритуалист в своем воззрении на внутреннее существо вещей, и в то же время он может быть назван реалистом, потому что для него пространство, время, природная причинность не суть только обманчивые призраки нашего сознания, а им принадлежит независимая от нас, хотя и относительная действительность. И все эти, по-видимому, непримиримо противоположные точки зрения в его системе не совмещаются только внешним образом, они ясно подразумевают друг друга и составляют одно нерасторжимое и органическое целое. Он не искал заранее их объединения, — оно возникло само собою как естественное следствие коренных посылок его мирозерцания.

Ум, свободный и независимый прежде всего, Соловьев не знал никаких принудительных задач для своей мысли, и его философия совершенно лишена всякой предвзятой тенденциоз-

ности. Его никогда не угнетали проблемы, которые так терзают современных философов идеалистического склада, напри<ер>, признать физический закон сохранения энергии за основной закон всего сущего и все же оправдать самостоятельность духовного начала в мире или во что бы то ни стало согласиться, что механическая, нигде не прерываемая связь движений материальных атомов есть единственный тип причинности на свете, и все-таки остаться при вере в глубокий идеальный смысл жизни и т. д. Между тем Соловьев очень уважал естествознание и хорошо знал естественные науки. Некоторым понятиям, из них заимствованным, он дает широкое философское приложение, напри<ер>, идее эволюции, организма, органического развития. Но в то же время он глубоко понимал коренное различие в задачах естествознания и философии и вытекающую из него неизбежную разницу в приемах решения этих задач: он ясно видел, что эти две области духа должны идти каждая своей особой дорогой. Оттого он умел быть творцом в философии, когда его собратья по профессии были только послушными толкователями чужих мыслей. Чтобы убедиться, насколько в этом отношении Соловьев стоит выше своих современников, достаточно сравнить его с самым знаменитым и наиболее смелым современным метафизиком Э. Гартманом. Гартман, несомненно, человек блестящего ума и многосторонней учености. И все же его философская система, с ее натянутым и мало прочувствованным пессимизмом, — с ее совершенно непостижимым и ни в чем необоснованным дуализмом слепой воли и идеи, которые, однако, в дружном согласии своим взаимодействием создают единую жизнь мира, — с ее бессильными колебаниями между спиритуализмом и материализмом в признании внутренней духовности мировой основы, с одной стороны, и ее бессознательной стихийности с другой, — наконец, с ее странной претензией на строго эмпирический характер всей этой метафизической фантастики, представляет скорее ребяческую пародию на взгляды Шеллинга, Шопенгауэра и других великих представителей блестящего периода немецкой философии в XIX веке, нежели серьезное выражение искренней и серьезной мысли. Читая Гартмана, именно никак нельзя поверить, что он серьезно думает то, что пишет. Такое впечатление едва ли кто выносил из философских сочинений В. С. Соловьева. С ним можно соглашаться или не соглашаться, но едва ли кто решится оспаривать у его мирозерцания захватывающую глубину, его полную поэзии внутреннюю целостность, а главное, его задушевную искренность.

Я знаю, о философии Соловьева критики будут судить очень различно, в зависимости от того, как они сами смотрят на вещи. Реалист и позитивист по своим личным убеждениям, конечно, ей даст иную оценку, чем сторонник духовного понимания мира. Многие скажут, что точка зрения Соловьева совсем отсталая и что основы того мировоззрения, которое он защищал, бесповоротно осуждены историей. Но, мне кажется, и эти люди не могут оспаривать у Соловьева его несомненных исторических заслуг пред философскою мыслью. Допустим даже, что мирозерцание, к которому он примыкал в своих философских построениях, есть явление по существу отжившее, во всяком случае оно владеет еще очень многими и имеет огромное практическое влияние. Каково бы ни было это мирозерцание, мы и его представителей обязаны судить по силе их таланта, по их оригинальности и глубине, по последовательности и цельности их взглядов. Ведь истина вырабатывается постепенно из столкновения самых противоположных мнений и предположений. Поэтому, чем полнее и законченнее выражен даже односторонний и ложный взгляд на вещи, тем лучше для их истинного понимания: всякая ложь, чтобы быть окончательно побежденною, должна высказаться до конца.

Но верно ли это, что духовное понимание мира, которое проповедовал и защищал Соловьев, уже навсегда осуждено историей? Правда ли, что точка зрения эмпирического реализма, в наибольшей своей доле основанная на возведении частных и условных истин физики в абсолютные аксиомы универсального знания, вытеснила навеки прежний духовный взгляд на жизнь? Такое утверждение, конечно, было бы очень поспешным и далеко не историческим. Ведь то мирозерцание, за которое боролся Соловьев, пережило многие тысячелетия, а разорвавшая с ним система новых понятий о существующем, по крайней мере, в том виде, как мы ее имеем теперь, едва ли может считать даже сто лет своего существования, — не слишком ли протекло мало времени для измерения ее исторической прочности? Соловьев, отстаивая свой взгляд на абсолютный дух как на начало всякого бытия и на духовную суть всех вещей, делал ли это просто по наивности и по незнанию того, что можно возразить против такого взгляда? Едва ли кто решится утверждать это. Соловьев пережил на самом себе материализм и позитивизм так глубоко, он так горячо увлекался и тем и другим, так много вложил в них своей души, что если бы с ним не случилось переворота, о котором я говорил раньше, он, конечно, явился бы одним из самых блестящих и глубокомысленных апостолов нового философского движения. Что же?

Этот переворот был только странным капризом его ума? Он закрыл глаза на ясную, как солнце, истину и отдался заведомой лжи? Кто беспристрастно прочтет его сочинения, тот поймет, что дело было не так. Соловьев был беспощадно силен и беспощадно ясен в своей критике. И может быть, в его философских сочинениях нет более ярких и убедительных страниц, нежели те, которые посвящены принципиальной критике материалистических и позитивистических теорий. Кто прочтет эти страницы внимательно, тот увидит, что у Соловьева были твердые и совершенно разумные основания утверждать, что материализм в самом деле есть только логически незаконное смешение несостоятельных умозрительных предположений и неправильно вынесенных за свои естественные границы эмпирических обобщений, и что, с другой стороны, чистый эмпиризм, взятый во всей своей наготе и последовательно проведенный до своих окончательных выводов, превращается в простой отказ от всякого знания. Поймет внимательный читатель философских произведений Соловьева и то, что человеческому уму нельзя запретить думать о вещах, для него наиболее интересных. И тогда ему ясно обнаружится, что избранный Соловьевым путь был единственный, который ему оставался.

Пускай система Соловьева в своих отдельных частностях содержала много субъективных взглядов, верований и предположений, пускай эта система даже и не была никогда выработана автором во всех деталях, — за ним все-таки остается одна бессмертная заслуга: он со всею отчетливостью указал единственный выход из гнетущих противоречий современного ему философского движения. Пускай его мирозерцание в своем целом далеко не давало окончательного решения вопросов жизни и знания, — кому же по плечу создать такое мирозерцание? — но он указал, в каком направлении нужно искать положительной истины, и дал высокие, вдохновляющие образцы ее самоотверженного искания. В эпоху утомления философской мысли, ее печального неверия в себя, Соловьев высоко поднял знамя независимой философии и бестрепетною рукою держал его до последних дней своей жизни. В эпоху, когда сознание огромного большинства образованных людей, измученное жизненными и теоретическими противоречиями, беспомощно рвалось за разными блуждающими огнями, сменяя один за другим не удовлетворявшие его идеалы, он один с неукротимой энергией своего бодрого ума звал к настоящему свету, — но немногие пошли за ним.

