



Владиміръ Сергѣевичъ
Соловьевъ.

Годъ XII (1901).

Книга 56 (I).

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ.

ЯНВАРЬ—ФЕВРАЛЬ.

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ,
ПОСВЯЩЕННЫХЪ ПАМЯТИ

Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА.

СО Д Е Р Ж А Н І Е :

- | | |
|---|---|
| Кн. Д. Цертелевъ. Памяти Вл. С. Соловьева. | Г. А. Рачинскій. Взглядъ В. С. Соловьева на красоту. |
| А. И. Введенскій. О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева. | Вл. С. Соловьевъ. Рефератъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 19-го октября 1891 г. |
| А. Г. Петровскій. Памяти Владиміра Сергѣевича Соловьева. | Содержаніе рѣчи, произнесенной на высшихъ женскихъ курсахъ профессоромъ В. С. Соловьевымъ 13 марта 1881 г. |
| Л. М. Лопатинъ. Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева. | Ф. Гецъ. Объ отношеніи Вл. С. Соловьева къ еврейскому вопросу. |
| Кн. С. Н. Трубецкой. Основное начало ученія В. Соловьева. | |
| П. И. Новгородцевъ. Идея права въ философіи Вл. С. Соловьева. | |



МОСКВА.

Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о, Пименовская улица, соб. домъ.

1901.

„Вопросы Философiи и Психологiи“

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

Самостоятельныя статьи и замѣтки по философiи и психологiи. Въ понятiя философiи и психологiи включаются: 1) логика и теорiя знанiя, этика и философiя права, эстетика, исторiя философiи и метафизика, философiя наукъ, опытная и физиологическая психологiя, психопатологiя. 2) Критическiя статьи и разборы ученiй и сочиненiй западно-европейскихъ философoвъ и психологовъ. 3) Общие обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философiи и библиографiя. 4) Философская и психологическая критика произведенiй искусства и научныхъ сочиненiй по различнымъ отдѣламъ знанiя. 5) Переводы классическихъ сочиненiй по философiи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, юня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

Содержанiе послѣднихъ книгъ журнала:

Ноябрь—декабрь (№ 50). Философiя права В. Н. Чичерина.—Тургеневъ, какъ психологъ. В. Ф. Чижъ.—Францискъ Бэконъ и его историческое значенiе. Н. А. Иванцова.—Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанiя. Л. М. Лопатина.—Форма разумности и разумъ истины. Вл. С. Соловьева.—Критика и библиографiя.—Извѣстiя и замѣтки.—Московское Психологическое Общество.—Указатель статей, рецензiй и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ „Вопросы Философiи и Психологiи“ за десятилетiе 1889—1899 г.

Январь—февраль 1900 г. (№ 51).—Статьи, посвященныя памяти Н. Я. Грота: Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. В. Н. Ивановскаго.—Памяти Н. Я. Грота, какъ профессора. Д. В. Викторова.—Очеркъ этическихъ воззрѣнiй Н. Я. Грота. Ю. И. Айхенвальда.—Н. Я. Гротъ, какъ мыслитель. П. П. Соколова.—Философiя права. В. Н. Чичерина.—И. В. Гумбольдтъ въ исторiи философскаго языкознанiя. П. И. Жигедаго.—Новый переводъ Уланишадъ. В. В. Джозтокъ.—Критика и библиографiя.—Новыя книги.—Извѣстiя и замѣтки.—Московское Психологическое Общество.—С.-Петербургское Философское Общество.

Мартъ—апрѣль. (№ 52). Отъ редакцiи. Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкого.—Василiй Петровичъ Преображенскiй. Л. М. Лопатина.—Памяти В. П. Преображенскаго. Г. А. Рачинскаго.—Биографическiя свѣдѣнiя о В. П. Преображенскомъ. М. М. Троицкiй. А. С. Бѣлкина.—Къ характеристикѣ М. М. Троицкаго. В. Н. Ивановскаго.—Поиски за мiросохраненiемъ. И. И. Иванова.—Очеркъ современныхъ ученiй о душѣ. Г. И. Челпанова.—Наблюденiя и опыты по эстетикѣ зрительныхъ воспрiятiй. П. П. Валдалона.—Очерки по философiи естествознанiя. А. Н. Шугарева.—Экспериментальныя данныя по вопросу о вниманiи и внушенiи. А. Нечаева.—Критика и библиографiя.—Новыя книги.—Извѣстiя и замѣтки.—Московское Психологическое Общество.

Май—июнь. (№ 53).—Памяти С. С. Корсакова. Л. М. Лопатина, В. К. Рота, А. А. Токарскаго.—Къ вопросу о философiи войны. Гр. Л. А. Камаровскаго.—Объ авторѣ диалога Протагоръ. Вл. С. Соловьева.—Поиски за мiросохраненiемъ. И. И. Иванова.—Нѣсколько замѣчанiй о теорiи историческаго познанiя. Р. Ю. Вишера.—Физическiя страданiя и чувство страха. Вл. А. Валера.—О взаимной связи душевныхъ свойствъ и способахъ ихъ изученiя. А. Ф. Лазурскаго.—Наблюденiя и опыты по эстетикѣ зрительныхъ воспрiятiй. В. П. Валдалона.—Психо-физиологическая теорiя чувствованiй. Н. В. Згурскаго.—Русскiй психiатръ у Тургеневъ. А. П. Флерова.—Критика и библиографiя.

Сентябрь—октябрь (№ 54).—Сборникъ статей, посвященныхъ памяти В. П. Преображенскаго.—Памяти В. П. Преображенскаго. Кн. С. Н. Трубецкого.—Воспоминанiя о В. П. Преображенскомъ. Н. А. Котляревскаго.—О ничтоществѣ. П. Д. Воборыкина.—Лейбницъ. Н. А. Иванцова.—Послѣдняя лекцiя въ Слѣб. университетѣ. В. С. Соловьева.—Метафизика есть ли наука? В. Н. Чичерина.—Объ историческомъ и философскомъ изученiи идей. К. Л. Новгородцева.—Витализмъ въ современномъ естествознанiи. И. Ф. Олжича.—Памяти В. П. Преображенскаго. В. И. Герье.—Къ вопросу о безраздѣльной душевной жизни. Л. М. Лопатина.

Ноябрь—декабрь (№ 55).—Объ эстетическомъ идеалѣ. Н. Г. Дельскаго.—О трусости въ мысленiи. И. И. Лапшина.—Объ отношенiи искусства къ дѣятельности. В. Е. Гладитова.—Поиски за мiросохраненiемъ. И. И. Иванова.—Трагедiя Ницше. Опытъ психологiи личности. Дюньевъ и Аполлонъ. Г. А. Рачинскаго.—Очерки философiи права. Л. Г. Фейербаха. В. Н. Чичерина.—Психо-физиологическая теорiя чувствованiй. Н. В. Згурскаго.—Наблюденiя и опыты по эстетикѣ зрительныхъ воспрiятiй. П. П. Валдалона.—Четвертый международный психологическiй конгрессъ въ Парижѣ. В. Ф. Чижъ.—Критика и библиографiя.—Извѣстiя и замѣтки.—Московское Психологическое Общество.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Памяти Вл. С. Соловьева.—Кн. Д. Цертелера	1
О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева.—Александра Введенскаго	2
Памяти Владимира Сергѣевича Соловьева.—А. Петровскаго.	36
Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева.—Л. Лопатина.	45
Основное начало ученія В. Соловьева.—Кн. С. Трубецкого.	92
Идея права въ философіи Вл. С. Соловьева.— П. Новгородцева	112
Взглядъ В. С. Соловьева на красоту.—Г. А. Рачинскаго.	130
Рефератъ В. С. Соловьева, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 19 октября 1891 г.—В. С. Соловьева	138
Содержаніе рѣчи, произнесенной на Спб. Высшихъ Женскихъ курсахъ профессоромъ В. С. Соловьевымъ 13 марта 1881 года	153
Объ отношеніи Вл. С. Соловьева къ еврейскому вопросу.—Ф. Геца	159
<hr/>	
Психологическое общество. (Отчеты о засѣданіяхъ 181—190)	199

Памяти Вл. С. Соловьева.

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

Вл. Соловьевъ.

Точно сонъ предо мною минушія лѣта,
Въ этотъ мигъ я прощаюсь съ тобой навсегда;
А бывшее звучитъ, какъ вопросъ безъ отвѣта
И проходить какъ тѣнь, и скользитъ безъ слѣда.

Но за вѣчныя грани твой духъ провожая,
Не хочу, не могу я оплакать тебя;
Пусть уплачена времени дань роковая,
Но не умерло то, что здѣсь жило любя.

Все, что въ обликѣ смертномъ неясно сквозило,
Что горѣло когда-то въ остывшей крови,
Воскресить животворнаго разума сила,
Озарить неподвижное солнце любви!

Кн. Д. Цертелевъ.

О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева¹⁾.

I.

Общій характеръ теоріи познанія В. С. Соловьева.

Если подъ философіей подразумѣвать особую научную дѣятельность или науку, занимающую съ полнымъ правомъ свое особое мѣсто среди другихъ наукъ, то наибавѣнѣйшимъ ея отдѣломъ, логически обосновывающимъ и объединяющимъ другіе, оказывается теорія познанія, или, какъ ее иначе называютъ ради нѣкоторыхъ чисто словесныхъ удобствъ, гносеологія.

Правда, окончательная цѣль философіи въ томъ, чтобы критически исправить наше міросозерцаніе, сдѣлать его и шире, и глубже, и правильнѣй, словомъ — подвергнуть его всестороннему научному развитію и научной переработкѣ. Разумѣется, въ этомъ только и состоитъ конечный смыслъ философіи; изъ-за этого только и цѣнятся ея. Но если бы той же самой окончательной цѣли можно было добиться безъ помощи теоріи познанія, если бы для достиженія этой цѣли достаточно было систематически соединить вмѣстѣ нѣкоторые выводы, установленные и проверяемые въ другихъ наукахъ, то философію нельзя было бы считать осо-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная въ публичномъ засѣданіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества, состоявшемся въ память Вл. С. Соловьева 11 декабря 1900 г.

бой наукой: вѣдь тогда ея нечѣмъ было бы отличать отъ всѣхъ другихъ наукъ, такъ же какъ и ея вліянію на наше міровоззрѣніе, а чрезъ него и на всю нашу жизнь, тоже нечѣмъ было бы отличать отъ совокупнаго вліянія остальныхъ наукъ.

Только въ томъ случаѣ, если мы станемъ именемъ философіи называть не особую науку, завѣдомо, т. - е. по праву занимающую свое особое мѣсто среди другихъ, а всевозможнѣйшія разсужденія по поводу важныхъ, жгучихъ вопросовъ, въ родѣ нравственнаго долга, добра, зла, Бога, безсмертія, свободы воли, достоинства личности и т. п., только въ этомъ случаѣ теорія познанія окажется дѣломъ празднаго, школьнаго любопытства. Но тогда зато и слово философія потеряетъ всякій опредѣленный смыслъ, сдѣлается по своему значенію вполне произвольнымъ и расплывчатымъ. Ибо всякій размышляетъ и разсуждаетъ по поводу этихъ вопросовъ, такъ что всякій получить одинаковое право именоваться философомъ. И вся разница въ употребленіи этого слова тогда будетъ зависѣть только отъ того, приметъ ли кто вслѣдствіе различныхъ случайныхъ обстоятельствъ пренебрегать той философіей, о которой идетъ рѣчь въ ея исторіи, или же уважать ее: въ первомъ случаѣ мы будемъ примѣнять слова философъ и философія ко всему, что намъ покажется въ разсужденіяхъ на общеинтересныя темы вздорнымъ и туманнымъ, а во-второмъ будемъ называть философами лишь такихъ выдающихся людей, какъ напримѣръ Толстой. Болѣе того: называя философіей всевозможныя разсужденія на общеинтересныя темы, каждый получить полное право утверждать, что раньше совсѣмъ не было философіи и что она начинается только съ него или съ одного изъ его любимыхъ писателей.

Словомъ, если философія дѣйствительно составляетъ особую науку, то таковой ее дѣлаетъ теорія познанія и ея своеобразное, отличающееся отъ всѣхъ остальныхъ наукъ, вліяніе на наше міровоззрѣніе. Иначе сказать: одна лишь

теорія познанія провадить слово философія вполнѣ опредѣленное, а вслѣдствіе этого, общеобязательное значеніе. Поэтому изучая и оцѣнивая любого философа, въ истинномъ, т.-е. общеобязательномъ смыслѣ этого слова, надо обращать прежде всего величайшее вниманіе на его теорію познанія.

А не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Влад. Серг. Соловьевъ философъ въ общеобязательномъ, а отнюдь не въ произвольномъ смыслѣ этого слова, такъ же какъ не подлежитъ сомнѣнію, что и самъ онъ считалъ теорію познанія необходимой частью его системы, обосновывающей и опредѣляющей собой всё остальныя части. Ибо, съ одной стороны, онъ много трудился надъ теоріей познанія, а съ другой—по его же собственнымъ словамъ, отношенія любого философскаго извѣщенія къ метафизикѣ сполна опредѣляются его ученіемъ о познаніи¹⁾. Этика же въ его системѣ приводитъ или сводится насъ къ метафизикѣ. Такимъ образомъ обсуждая значеніе его философіи со стороны его теоріи познанія мы тѣмъ самымъ становимся на его же точку зрѣнія. А извѣстно, что нельзя оцѣнивать ни одного философа только съ чуждыхъ ему точекъ зрѣнія, а всегда надо присоединить также и его собственную.

Кромѣ того, теорія познанія Соловьева еще и потому заслуживаетъ особаго вниманія, что именно ею-то онъ и сказалъ наисильнѣйшее вліяніе на русскую философскую мысль. Я имѣю въ виду отнюдь не одну лишь его смѣлую и побѣдоносную борьбу съ позитивизмомъ, начатую имъ уже въ его „Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ“. Это обстоятельство настолько общеизвѣстно, что я даже не считаю нужнымъ пояснять его.

Но какова его теорія познанія? Даже при самомъ бѣгломъ обзорѣ сразу видно, что въ ней два главныхъ элемента: мистицизмъ и критицизмъ или, что то же, кантіанство, такъ что, если угодно, то можно было бы называть

¹⁾ См. Кризисъ западной философіи, стр. 108.

ее критическимъ мистицизмомъ, хотя точнѣй будетъ не поступать такъ, потому что 1) Кантіанскія воззрѣнія были усвоены имъ, особенно же до 97 года, далеко не въ полномъ видѣ; 2) на ряду съ ними кое въ чемъ попадаются еще взгляды рационалистовъ XVII и XVIII вѣковъ съ ихъ стремленіемъ разлагать данныя нашему сознанию связи на чисто логическія, а тѣ, которыя не поддаются такому разложенію, считать кажущимися, въ дѣйствительности несуществующими. Впрочемъ, я долженъ замѣтить, что я говорю не о метафизикѣ Соловьева, а только о его теоріи познанія. Въ его метафизикѣ несомнѣнно находится множество другихъ элементовъ — Гегеля, Шеллинга, Платона, Новоплатоновцевъ, Гностиковъ и т. д. Но въ его теоріи познанія главенствующими (хотя не единственными) элементами оказываются мистицизмъ и критицизмъ.

II.

Что такое мистицизмъ, мистикъ и мистицистъ.

Называя гносеологию Соловьева мистицизмомъ я, конечно, прежде всего обязанъ дать точный отчетъ, что именно я хочу сказать этимъ словомъ, которое очень часто употребляютъ, особенно чтобы вѣжливымъ образомъ высказать самое сильное порицаніе, но почти никогда не заботятся при этомъ такъ опредѣлить его, чтобы сдѣлалось вполнѣ яснымъ, что же именно хотятъ сказать имъ.

Мистицизмомъ я условливаюсь называть увѣренность въ существованіи мистическаго воспріятія. А мистическимъ воспріятіемъ я условливаюсь называть непосредственное, т.-е. приобретаемое безъ посредства какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ, знаніе того, что не составляетъ части внѣшняго міра, но что въ то же время не мы сами и не наши душевныя состоянія, и при томъ знаніе внутреннее, т.-е. возникающее безъ помощи внѣшнихъ чувствъ. Подобно тому, какъ мы безъ всякаго посредства со стороны какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ, но прямо,

непосредственно, знаемъ любой ощущаемый нами цвѣтъ, звукъ или любую переживаемую нами мысль, воспоминанія, такъ точно, думаетъ мистицизмъ, можно настолько же прямо или непосредственно знать или воспринимать существованіе чего-то еще другого, чѣмъ воспринимающее лицо и чѣмъ его душевныя состоянія; но это что-то другое все-таки воспринимается внутреннимъ образомъ, а не съ помощью внѣшнихъ чувствъ, и не принадлежитъ къ внѣшнему или матеріальному міру.

И легко понять, что логическая необходимость вынуждаетъ всякаго мистика, т.-е. всякаго человѣка, убѣжденнаго, что онъ обладаетъ мистическимъ воспріятіемъ, характеризовать то, что онъ считаетъ предметомъ этого воспріятія, какъ нематеріальный или духовный. Въстѣ съ тѣмъ легко убѣдиться, что для всякаго мистика естественнѣй или проще всего, хотя въ этомъ еще нѣтъ логической необходимости, снабдить этотъ нематеріальный предметъ такими признаками, что онъ подойдетъ подъ понятіе абсолютнаго начала всѣхъ вещей.

Дѣйствительно, коль скоро этотъ предметъ я воспринимаю не внѣшними чувствами, а изнутри самого себя, и если въ то же время онъ не составляетъ части внѣшняго или матеріальнаго міра, то я не имѣю ни малѣйшаго права считать его матеріальнымъ; напротивъ, я логически вынужденъ настолько же отличать его отъ всего матеріальнаго, насколько я отличаю отъ послѣдняго и всѣ свои душевныя состоянія. Далѣе: для меня проще всего допустить, что и другіе мистики, если не всѣ, то хоть нѣкоторые воспринимаютъ тотъ же самый духовный предметъ, какъ и я. Въ самомъ дѣлѣ, если бы предметъ моего мистическаго воспріятія не воспринималъ равно никто кромѣ меня, то у меня не было бы никакой гарантіи въ томъ, что предметъ моего мистическаго воспріятія не составляетъ какой-нибудь особенной части моего духа. Я не могъ бы быть увѣренъ, что я не переживаю какой-нибудь особой *внутренней* галлюцинаціи подъ видомъ объективнаго мистическаго воспріятія. Всѣ эти подозрѣнія

исчезнуть только въ томъ случаѣ, если я допущу, что и другіе люди, хотя бы нѣкоторые изъ нихъ, воспринимаютъ тотъ же самый духовный предметъ, какъ и я. Но тогда естественнѣй всего (не то, что логически необходимо, но проще всего) допустить, что этотъ духовный предметъ не подчиненъ пространственнымъ ограниченіямъ, что онъ вездѣ-сущъ; ибо, оставаясь *тѣмъ же самымъ*, онъ *сразу* дѣйствуетъ на души множества мистиковъ, находящихся въ отдаленныхъ другъ отъ друга мѣстахъ земного шара. Вмѣстѣ съ тѣмъ надо будетъ допустить, что онъ, подобно Богу, дѣйствуетъ на души мистиковъ безъ посредства внѣшнихъ средствъ или орудій, а прямо одной лишь силой своего существованія. Вотъ, такимъ то путемъ въ понятіи мистически воспринимаемаго предмета въ концѣ концовъ накопится сумма такихъ признаковъ, что ихъ всѣ сразу можно будетъ встрѣтить только въ понятіи нематеріальнаго абсолютнаго начала всѣхъ вещей. Поэтому мистики всегда увѣрены, что они внутри самихъ себя воспринимаютъ именно это самое начало, которое иначе можно назвать Богомъ; только душевно больные мистики могутъ пропитаться увѣренностью, будто бы внутри себя они воспринимаютъ бѣса.

Для избѣжанія часто встрѣчающихся недоразумѣній я долженъ сдѣлать такую оговорку: тотъ еще не будетъ мистикомъ, кто говоритъ про самого себя, что онъ твердо *вѣруетъ* въ существованіе Бога. Вѣра въ Бога, въ церковныя таинства еще не составляетъ мистическаго воспріятія, какъ бы ни была она сильна и горяча, хотя бы вѣрующій постоянно чувствовалъ себя въ присутствіи Бога, а къ таинствамъ приступалъ бы съ искреннѣйшимъ страхомъ и трепетомъ. Вѣра не есть знаніе. Мистикъ же считаетъ самого себя отнюдь не вѣрующимъ въ существованіе Бога, но *знающимъ* о его существованіи, *знающимъ* съ такой же достовѣрностью и непосредственностью, съ какой онъ знаетъ о существованіи испытываемой имъ боли. Съ точки зрѣнія мистика не онъ самъ, а только другіе люди, т.-е.

немистики, могутъ быть вѣрующими или невѣрующими въ Бога; а онъ самъ можетъ быть только знающимъ.

Итакъ, мистицизмъ есть увѣренность въ существованіи мистическаго воспріятія. Такимъ образомъ, слово мистицизмъ я условливаюсь употреблять только въ его видовомъ (или узкомъ), а не въ родовомъ (или широкомъ) значеніи. Это оттого, что иначе возникаетъ большая сбивчивость понятій; ибо подъ именемъ мистицизма въ родовомъ или широкомъ смыслѣ сваливаютъ въ кучу совершенно разнородныя воззрѣнія. Подъ родовое значеніе слова мистицизмъ подводятъ и вѣру въ ясновидѣніе, и медиумизмъ, и вѣру въ телепатію. Но ясновидѣніе, медиумическія и телепатическія явленія совершенно разнородны съ мистическимъ воспріятіемъ. *Телепатія* сводится къ необычному появленію *внѣшнихъ* образовъ или на яву или во снѣ, дающихъ знать о томъ, что дѣлается вдали; а мистическое воспріятіе въ видовомъ или узкомъ смыслѣ слова „мистическій“ всегда бываетъ только внутреннимъ. *Медиумическія же явленія* бываютъ двоякими, но всегда рѣзко отличаются отъ мистическаго воспріятія. Одинъ родъ медиумическихъ явленій состоитъ въ такихъ *внѣшнихъ* явленіяхъ, которыя возникаютъ лишь въ присутствіи медиума и (повидимому или въ дѣйствительности—это для насъ безразлично) не могутъ быть объяснены естественнымъ путемъ (уменьшеніе вѣса тѣлъ; матеріализація и т. п.). Незачѣмъ говорить, что въ такихъ явленіяхъ нѣтъ ровно ничего сходнаго съ мистическимъ воспріятіемъ. Другой же родъ медиумическихъ явленій (которыя наблюдаются въ самихъ медиумахъ) прекрасно характеризуется, какъ проявленія *одержимости*. Одержимость состоитъ въ такихъ дѣйствіяхъ или рѣчахъ, что одержимый никоимъ образомъ не можетъ считать самого себя ихъ причиной и поэтому объясняетъ (или вмѣсто него другіе объясняютъ) ихъ, какъ проявленіе какой-то чуждой силы, овладѣвшей имъ (произнесеніе рѣчей на неизученномъ языкѣ и т. п.). Такимъ образомъ у одержимыхъ нѣтъ *непосредственнаго* знанія о томъ, что не онъ самъ, а одержавшая его чуж-

дой силѣ онъ всего только заключаетъ (или даже всего только вѣрить, какъ это часто случается у хлыстовъ, *чужимъ* заключеніямъ), и вотъ, отсутствіемъ *непосредственности* въ знаніи о томъ, что не мы сами, одержимость такъ рѣзко отличается отъ мистическаго воспріятія, что они, можно сказать, вполне разнородны. Даже и *ясновидѣніе* рѣзко отличается отъ мистическаго воспріятія, хотя съ перваго взгляда они почти совпадаютъ: первое всегда относится не къ тому, что *внутри* насъ, а только къ тому, что *внѣ* насъ. Ясновидѣніе состоитъ въ прямой или непосредственной и въ то же время безошибочной *увѣренности* относительно такихъ частей *внѣшняго міра*, которыя при возникновеніи этой увѣренности никоимъ образомъ не могутъ быть восприняты при помощи внѣшнихъ чувствъ; мистическое же воспріятіе состоитъ въ непосредственномъ знаніи о томъ, что *не принадлежитъ къ внѣшнему міру*.

Какъ видимъ, всѣ эти явленія очень разнородны, если ихъ сравнивать съ мистическимъ воспріятіемъ. Поэтому создаютъ большую сбивчивость въ понятіяхъ тѣмъ, что придаютъ словамъ „мистическій“ и „мистицизмъ“ не только узкое или видовое, но еще и широкое или родовое значеніе, т.-е. тѣмъ, что всѣ эти явленія: медіумическія, телепатическія, мистическія воспріятія и ясновидѣнія, одинаково называютъ мистическими, а увѣренность въ реальности каждаго изъ нихъ— мистицизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, во всѣхъ этихъ явленіяхъ только и есть общаго, что ихъ таинственность. И вотъ *только* поэтому слова мистическій и мистицизмъ, можно примѣнять ко всѣмъ этимъ явленіямъ; ибо мистическій на греческомъ языкѣ означаетъ таинственный. Но, очевидно, если надо избѣгать всякой сбивчивости въ понятіяхъ и если поэтому надо придавать разнородности вещей больше цѣны, чѣмъ правильности перевода ихъ названій съ одного языка на другой, то слова „мистическій и мистицизмъ“ надо употреблять только въ видовомъ или узкомъ значеніи, только въ примѣненіи къ мистическому воспріятію и къ увѣренности въ его существованіи. Взамѣнъ же родового или широкаго

употребленія этихъ словъ надо создать другіе термины. Но я, конечно, не буду этого дѣлать, а просто *условлюсь* употреблять термины „мистическій“ и „мистицизмъ“ только въ узкомъ или видовомъ смыслѣ ¹⁾.

Чтобы закончить разъясненіе терминовъ, которые мнѣ приходится употреблять, говоря о гносеологіи Соловьева, я долженъ установить на ряду съ этимъ условіемъ еще другое. Очень полезно не смѣшивать между собой двухъ понятій: „мистикъ и мистицистъ“, подобно тому какъ мы не смѣшиваемъ медиума съ медиумистомъ, эмпирика съ эмпиристомъ. *Мистикъ* тотъ, кто увѣренъ, что онъ *самъ* обладает даромъ мистическаго воспріятія; а *мистицистъ* тотъ, кто увѣренъ, что оно *вообще* существуетъ, хотя бы и не у него самого, а у другихъ людей. Конечно, всякій мистикъ въ то же время и мистицистъ; но можно быть мистицистомъ, не будучи мистикомъ, подобно тому, какъ медиумистъ зачастую не бываютъ медиумомъ, и какъ эмпиристъ можетъ и не быть эмпирикомъ. Аксаковъ, Бутлеровъ, Вагнеръ, Круксъ и др. медиумисты, ибо вѣрятъ въ реальность медиумическихъ явленій; но они не медиумы. Милль эмпиристъ, но не эмпирикъ.

Такъ вотъ что такое мистицизмъ, и, разумѣется, онъ мо-

¹⁾ Избѣжать употребленія термина „мистическій“ въ родовомъ или широкомъ смыслѣ очень легко: для этого стоитъ только условиться придавать русскому слову (таинственный) родовое значеніе, а соответствующему греческому видовое, подобно тому какъ слово „библія“ обозначаетъ не всякія книги, а только нѣкоторыя изъ книгъ. Тогда и мистическое воспріятіе, и ясно-видѣніе и медиумическія, и телепатическія явленія будутъ всѣ одинаково называться таинственными; но три послѣднихъ рода явленій не должны называться мистическими. Гораздо труднѣе избѣжать употребленія слова „мистицизмъ“ въ широкомъ или родовомъ смыслѣ; для этой цѣли надо подыскать *короткое* выраженіе, обозначающее „убѣжденіе въ существованіи какихъ бы то ни было таинственныхъ явленій“. Повидимому, для этой цѣли будетъ пригодно слово «супранатурализмъ»; ибо слово «таинственный» въ примѣненіи ко всѣмъ этимъ явленіямъ означаетъ тоже, что и «сверхъестественный». А въ то же время для современной философіи уже нѣтъ никакой надобности употреблять слово «супранатурализмъ» въ какомъ-либо специальномъ значеніи, такъ что имъ смѣло можно замѣнить терминъ «мистицизмъ», употребляемый въ широкомъ или родовомъ смыслѣ.

жетъ различнымъ образомъ видоизмѣняться. Такъ, за предѣлами той суммы признаковъ, вслѣдствіе которой мистически воспринимый предметъ подходитъ подъ понятіе абсолютнаго начала, этотъ же самый предметъ, а равно его отношенія къ міру вообще и къ мистикамъ въ отдѣльности, можно характеризовать различнымъ образомъ въ зависимости отъ того метафизическаго направленія, къ которому примыкаетъ тотъ или другой мистицистъ. Такъ же точно увѣренность въ существованіи мистическаго знанія еще не исключаетъ возможности различно относиться къ прочимъ видамъ знанія: на примѣръ, одни мистицисты могутъ считать всякое иное знаніе кромѣ мистическаго простымъ призракомъ, самообманомъ, который долженъ быть замѣненъ какимъ-то особымъ проникновеніемъ въ тайную суть любой вещи чрезъ посредство мистически воспринимаемаго абсолютнаго начала всѣхъ вещей; другіе же, напротивъ, могутъ придавать относительную цѣну остальнымъ видамъ знанія, даже особенно цѣнить нѣкоторые изъ этихъ видовъ, какъ средство, устраняющее различныя предразсудки, которые мѣшаютъ намъ подмѣтить то, что показываетъ намъ наше мистическое воспріятіе и т. д.

III.

Общій характеръ мистицизма В. С. Соловьева.

И вотъ, утверждая, что въ составъ теоріи познанія Соловьева входитъ мистицизмъ, я этимъ хочу сказать слѣдующее: 1) Соловьевъ допускаетъ существованіе мистическаго воспріятія, которое онъ самъ называетъ иногда этимъ же именемъ, а иногда религіознымъ воспріятіемъ, кромѣ того еще мистическимъ или религіознымъ знаніемъ; 2) въ основу всей своей философіи онъ кладетъ то, что считаетъ предметомъ мистическаго воспріятія.

А этотъ предметъ онъ называетъ различными именами: Богомъ, Божествомъ, абсолютнымъ духовнымъ началомъ, истинносущимъ, истиной, наконецъ — сущимъ всеединымъ.

Изъ всѣхъ этихъ названій для моей дальнѣйшей характеристики гносеологии Соловьева нужно пояснить только послѣднее. Истинносущее или Божество, это такое единое, которое содержитъ въ себѣ всѣ вещи, но содержитъ ихъ въ себѣ не какъ сумма свои слагаемая, а такъ что, содержа ихъ всѣ въ себѣ, въ то же время отличается отъ каждой изъ нихъ, а поэтому и отъ ихъ суммы, почему оно и называется всеединымъ ¹⁾.

Но, исповѣдуя мистицизмъ, Соловьевъ относится отнюдь не отрицательно къ остальнымъ видамъ знанія, какъ это дѣлаетъ другой видъ мистицизма, который Соловьевъ за это называетъ отвлеченнымъ или одностороннимъ. Напротивъ, Соловьевъ требуетъ, чтобы мистическое знаніе вступило въ органическую связь со всѣми остальными видами знанія, и съ философіей и съ положительными науками, при чемъ этотъ синтезъ мистическаго, иначе религіознаго, знанія съ философіей и положительными науками онъ называетъ то *цѣльнымъ знаніемъ*, то *свободной теософіей* ²⁾.

IV.

Критицизмъ В. С. Соловьева.

Поэтому и въ его теоріи познанія мистицизмъ вступаетъ въ самую тѣсную связь съ другими элементами, главнымъ же образомъ, даже почти исключительно, съ критицизмомъ, т.-е. съ гносеологическими воззрѣніями Канта. И легко доказать, что на ряду съ мистицизмомъ въ его теоріи познанія преобладаютъ воззрѣнія Канта. Въ „Оправданіи добра“ Соловьевъ самъ свидѣтельствуешь, что во время составленія „Критики отвлеченныхъ началъ“ онъ находился „въ вопро-

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 314 и слѣд.

²⁾ Названіе «цѣльное знаніе» употребляется имъ главнымъ образомъ въ неоконченномъ сочиненіи «Филосовскія начала цѣльнаго знанія», напечатанномъ въ Журн. М. Нар. Просв. за 1877 г. №№ 3, 4, 6, 10 и 11, хотя уже и тамъ попадаетъ выраженіе „свободная теософія“. Въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ Москва 1880 г. употребляется только послѣднее.

сахъ чисто-философскихъ подъ проеобладающимъ вліяніемъ Канта и *отчасти* Шопенгауэра“¹⁾. И нельзя относить этихъ словъ только къ вліянію этики Канта; ибо въ другомъ мѣстѣ „Оправданія добра“ онъ говоритъ, что именно въ этикѣ-то онъ прежде и подчинялся вліянію Шопенгауэра, раздѣляя вмѣстѣ съ нимъ мнѣніе, будто бы жалость служить *единственной* основой *всей* нравственности, мнѣніе, которое, какъ извѣстно, противорѣчитъ этикѣ Канта и которое Соловьевъ въ послѣдствіи призналъ ошибочнымъ²⁾. Если же не про этику, то про что же другое можно сказать, что „Критика отвлеченныхъ началъ“ составлена *отчасти* подъ вліяніемъ Шопенгауэра?

Впрочемъ, можно и другимъ путемъ убѣдиться, что слова Соловьева о *преобладающемъ* вліяніи Канта относятся не только къ этикѣ, а также и къ теоріи познанія: въ гносеологическихъ частяхъ его „Кризиса Западной философіи“, „Философскихъ началъ цѣльнаго знанія“ и „Критики отвлеченныхъ началъ“ мы встрѣчаемъ большую часть взглядовъ Канта, въ томъ числѣ и тѣ, которые составляютъ *отличительную* особенность критицизма. Въ самомъ дѣлѣ, какъ и Кантъ, Соловьевъ считаетъ невозможнымъ построить метафизику въ видѣ науки, т.-е. въ видѣ доказаннаго знанія, какимъ бы путемъ мы ни строили ее; но, прибавляетъ онъ, отличаясь только въ этомъ отъ Канта въ своихъ взглядахъ на метафизику, такое доказанное знаніе становится вполнѣ возможнымъ, если мы пользуемся услугами мистическаго воспріятія³⁾. Какъ и Кантъ, онъ считаетъ представленіями

¹⁾ Въ первомъ изданіи (1897 г.) стр. 647, а во 2-мъ (1899 г.) стр. 585. Въ первомъ изданіи сказано: «Канта и Шопенгауэра», а во второмъ: «Канта и *отчасти* Шопенгауэра».

²⁾ «Я тѣмъ болѣе,—говоритъ Соловьевъ,—долженъ указать на эту важную ошибку моднаго философа, что самъ подпалъ ей въ прежнее время, когда писалъ свою «Критику отвлеченныхъ началъ» См. Оправд. Добра 1-е изд., стр. 100, 2-е изд., стр. 105.

³⁾ Доказательству несостоятельности всякой метафизики, построенной безъ помощи услугъ мистическаго воспріятія, изъ какихъ бы началъ она ни исходила посвящены гносеологическіе отдѣлы всѣхъ только что названныхъ

данныя нашему сознанию пространство и время ¹⁾. Какъ и Кантъ, онъ считаетъ невозможнымъ построить науку о чемъ бы то ни было, хотя бы о самыхъ земныхъ вещахъ, при помощи однихъ лишь чувственныхъ воспріятій. Какъ и Кантъ, Соловьевъ доказываетъ, что для этой цѣли необходимо мышленіе, создающее апріорныя мысли ²⁾. Но какъ и Кантъ, онъ доказываетъ, что онѣ сами по себѣ дадутъ одну лишь пустую форму или одну лишь возможность знанія, а не знаніе. Для знанія же, какъ у Канта, по Соловьеву необходимъ синтезъ апріорныхъ мыслей съ ощущеніями ³⁾.

Даже и тотъ *основной* методъ, который Соловьевъ употребляетъ для построения своей мистической метафизики, очевидно сложился подъ вліяніемъ критицизма. Кантъ, какъ извѣстно, отрицая возможность метафизики въ видѣ знанія, отнюдь не отрицалъ ея необходимости для цѣльнаго міровоззрѣнія. Да и не могъ онъ такъ поступать: вѣдь слишкомъ очевидно, что наше міровоззрѣніе не будетъ цѣльнымъ и поэтому не имѣетъ права называться *міро-*воззрѣніемъ, если у насъ совсѣмъ нѣтъ ровно никакихъ отвѣтовъ на вопросы: „существуетъ ли Богъ, безсмертіе и свобода“? Въ составъ цѣльнаго міровоззрѣнія непременно долженъ войти либо утвердительный, либо отрицательный отвѣтъ на каждый изъ этихъ вопросовъ. А всякій отвѣтъ на нихъ, каковъ бы онъ ни былъ—утвердительный или отрицательный, составитъ метафизику. И Кантъ, какъ извѣстно, указалъ такой методъ для построения метафизики: подыскивать то, что онъ называетъ постулатами практическаго разума, т.-е. такія метафизическія положенія, которыя удовлетворяли бы требованіямъ нравственнаго чувства, считающаго нравственный долгъ

сочиненій, а въ «Философскихъ начал. цѣльн. знанія» говорится слѣдующее: «мистическое знаніе необходимо для философіи, такъ какъ помимо него она въ послѣдовательномъ эмпиризмѣ и въ послѣдовательномъ рационализмѣ одинаково приходитъ къ абсурду». См. Журн. Мин. Нар. Просв. т. 190 стр. 250.

¹⁾ Журн. Мин. Н. Пр. т. 191 стр. 217.

²⁾ Критика отвл. Нач. стр. 280 и слѣд., а также стр. 298.

³⁾ Крит. Отвл. Нач. гл. XXXIX.

безусловно обязательнымъ. Изъ этихъ - то постулатовъ и составитъ метафизика въ видѣ *вѣры*, которую долженъ будетъ признавать всякій, кто *вѣруетъ* въ безусловную обязательность нравственного долга. Такой же точно *основной* приемъ употребляетъ и Соловьевъ для построения своей метафизики, только въ расширенномъ видѣ, именно: онъ выясняетъ, что удовлетворяетъ не однимъ лишь нравственнымъ, но также и эстетическимъ и интеллектуальнымъ требованіямъ, и вводитъ все это въ составъ своей метафизики. Напримѣръ, въ числѣ этихъ требованій находится, между прочимъ, требованіе единства истины съ добромъ и красотой; и Соловьевъ утверждаетъ, что въ истинно сущемъ должна совпадать истина съ добромъ и красотой. ¹⁾ И, конечно, если бы онъ не исповѣдовалъ мистицизма, то и у него, какъ у Канта, такая метафизика, т.-е. построенная только путемъ выясненія всевозможныхъ постулатовъ, должна была бы остаться всего только *вѣрой*. Но мистицизмъ помогъ Соловьеву обратить нѣкоторые пункты его метафизики въ непосредственное, т.-е. самое несомнѣнное, знаніе. А ужъ послѣ того, какъ онъ этимъ путемъ получилъ въ метафизикѣ твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что послѣдній не допускалъ мистическаго воспріятія, Соловьевъ ко всему тому, что имъ установлено посредствомъ расширеннаго Кантовскаго приема, съ одной стороны, и ссылки на показанія мистическаго воспріятія— съ другой, примѣняетъ новые приемы, главнымъ образомъ заимствованные у Гегеля и такимъ путемъ строить всю свою метафизическую систему въ видѣ доказаннаго знанія, что въ концѣ концовъ даетъ ему возможность осуществить предположенную имъ систему цѣльнаго знанія или свободной теософій, т.-е. синтезъ богословія, съ философій и положительными науками. Но я не буду слѣдить за всѣми

¹⁾ «Знаніе истины есть лишь то, которое *соотвѣтствуетъ* волѣ блага и чувству красоты . . . Истиннымъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, т.-е. такою истиной можетъ быть только то, что вмѣстѣ съ тѣмъ есть благо и красота». Журн. Мин. Нар. Просв. томъ 190, стр. 248.

этими построениями, ибо моя задача ограничивается лишь характеристикой его теории познания, и выясненіемъ заслугъ, оказанныхъ Соловьевымъ чрезъ ея посредство.

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что теорія познания Соловьева представляетъ собой главнѣе всего синтезъ критицизма, усвоеннаго имъ хотя бы и не въ полномъ видѣ, съ мистицизмомъ. Поэтому неудивительно, что по мѣрѣ того, какъ увеличивалась философская слава Соловьева, у насъ все больше и больше распространялось уваженіе къ критической философіи, что можно доказать самымъ нагляднымъ образомъ—чисто внѣшними фактами—появленіемъ перевода всѣхъ трехъ критикъ Канта, перевода, изданнаго не ученымъ обществомъ и не отдѣльнымъ ученымъ, безкорыстно добивающимся распространенія своихъ излюбленныхъ идей, а небольшимъ книгопродавцемъ, всегда преслѣдовавшимъ чисто коммерческія цѣли и издавшимъ эти переводы, несмотря даже на то, что двѣ изъ критикъ уже были переведены и раньше. Къ этому прибавлю, что переводъ Кантовскихъ Прологомень, сдѣланный самимъ Соловьевымъ, выдержалъ въ теченіе всего 10 лѣтъ два изданія, срокъ—въ Россіи необыкновенно короткій для такого сочиненія, какъ пролегомены.

Объяснить распространеніе критицизма подъ вліяніемъ Соловьева очень легко: въ большей или меньшей степени онъ подкупалъ всѣхъ и cadaго въ пользу своихъ философскихъ воззрѣній; но кто не усвоивалъ его мистицизма, долженъ былъ усвоить другой важнѣйшій элементъ его философіи—критицизмъ. По крайней мѣрѣ я наблюдалъ такой процессъ, когда онъ читалъ два года лекціи въ петербургскомъ университетѣ, которыя удалось слушать и мнѣ: подъ вліяніемъ еще неисчезнуваго тогда господства позитивизма къ нему въ аудиторію нѣкоторые студенты приходили яркими позитивистами, а выходили изъ нея кантіанцами.

Позднѣе же Соловьевъ, конечно, нашелъ себѣ и помощниковъ въ дѣлѣ распространенія критицизма, изъ которыхъ одни помогали ему умышленно, а другіе неумышленно. Но

вѣдь это были только помощники; а главная роль, очевидно, принадлежала не имъ. Ибо одни изъ нихъ, именно помогавшіе ему умышленно, далеко отстояли отъ него по силѣ его таланта; а тотъ, кто помогаль ему неумышленно, хотя и равенъ ему, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже значительно превосходить его, совершенно чуждъ теоріи познания; онъ—философъ не въ научномъ или общеобязательномъ, а лишь въ житейскомъ, расплывчатомъ смыслѣ этого слова. Я имѣю въ виду Л. Толстого, который повсюду вызваль силой своего художественнаго слова и глубочайшимъ анализомъ движеній человѣческой души пересмотръ нравственныхъ и религіозныхъ основъ жизни и оказалъ этимъ философіи такую услугу, какой не можетъ исполнить и сотня ученыхъ трудовъ. Но Толстой могъ только косвеннымъ образомъ содѣйствовать распространенію у насъ философскаго критицизма. Онъ лишь возбуждаетъ философскую пытливость, направляетъ ее на моральные и религіозные вопросы, и даже даетъ значительный матеріаль для ихъ рѣшенія; но у него нѣтъ ни теоріи познания, ни даже общей философской системы. Поэтому его наиусерднѣйшіе читатели должны были естественнѣй всего обращаться къ тому, кто съ величайшимъ талантомъ строилъ систему *цѣльную* знанія. Но послѣ вліянія Л. Толстого очень трудно усвоить мистицизмъ; поэтому кто переходилъ отъ Толстого къ Соловьеву, долженъ былъ усваивать у послѣдняго лишь его критицизмъ. Этимъ путемъ, конечно, и Толстой могъ оказать косвенное содѣйствіе распространенію гносеологическаго критицизма, но косвенное, а не прямое. Кто же тогда первый и главный виновникъ распространенія у насъ критицизма за послѣдніе годы, если не Соловьевъ?

Итакъ, на ряду съ побѣдоносной борьбой противъ позитивизма можно смѣло поставить за счетъ Соловьева еще и распространеніе у насъ критицизма. Третья же заслуга, оказанная теоріей познания Соловьева, состоитъ въ томъ, что онъ пополнилъ изслѣдованія Канта, указавъ на способъ

ность къ мистическому воспріятію, какъ на одно изъ тѣхъ условій, при исполненіи которыхъ становится возможной и метафизика не въ смыслѣ вѣры, но въ смыслѣ достовѣрнаго знанія. Кантъ, не замѣчая въ себѣ такой способности, не упомянулъ объ этомъ условіи и ограничился лишь указаниемъ на обладаніе интуитивнымъ разсудкомъ, которое для насъ завѣдомо неосуществимо. Соловьевъ же, вполнѣ раздѣляя убѣжденія Канта въ невозможности построить метафизику въ видѣ науки при помощи какикъ бы то ни было другихъ гносеологическихъ началъ и даже всячески доказывая эту мысль, совершенно справедливо отмѣтилъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что метафизическое знаніе все-таки становится возможнымъ, если мы обладаемъ мистическимъ воспріятіемъ; ибо тогда у насъ получится прямое или непосредственное метафизическое знаніе того, что мы мистически воспринимаемъ, отправляясь отъ котораго мы посредствомъ различныхъ выводовъ можемъ развивать это знаніе все дальше и дальше. Такимъ образомъ Соловьевъ предъ всѣми нашими метафизиками поставилъ ребромъ такой вопросъ: „если вы хотите, чтобы у васъ была метафизика не въ видѣ вѣры, а въ видѣ знанія, то вы должны допускать существованіе способности мистическаго воспріятія“. А у насъ метафизиковъ неисчислимое количество; и, очевидно, крайне полезно заставить ихъ хорошенько задуматься, имѣемъ ли мы возможность рѣшать метафизическіе вопросы иначе въ видѣ вѣры (которая можетъ быть и согласна съ церковной и противорѣчить ей — это безразлично), коль скоро у насъ нѣтъ мистическихъ воспріятій.

V.

Мистицизмъ В. С. Соловьева въ первый періодъ его философіи.

Но почему же, однако, распространивъ критицизмъ, Соловьевъ не распространилъ другого важнѣйшаго элемента своей теоріи познанія, мистицизма, о чемъ свидѣтельству-

еть и онъ самъ, говоря, что у него нѣтъ послѣдователей, слова, которыя могутъ считаться справедливыми только относительно его мистицизма? И дѣйствительно, все значеніе Соловьева въ судьбахъ мистицизма ограничилось только тѣмъ, что 1) онъ указалъ на мистическое воспріятіе, какъ на условіе, при осуществленіи котораго становится возможной метафизика въ видѣ знанія, и 2) еще тѣмъ, что онъ отучилъ насъ легкомысленно отрицать мистицизмъ, отрицать его только посредствомъ одного лишь прежняго издѣвательства надъ нимъ, т.-е. заставилъ насъ относиться къ нему научно, критически, а чрезъ это, конечно, многихъ предохранилъ и отъ легкомысленнаго увлеченія мистицизмомъ.

Конечно, уже и это вызванное Соловьевымъ научное отношеніе къ мистицизму тоже составляетъ важную, четвертую по счету, заслугу его теоріи познанія. Но почему же дѣло не пошло дальше этого? Почему Соловьеву не удалось основать у насъ мистической философской школы, даже несмотря на то, что, по словамъ нѣкоторыхъ, у насъ сильно распространена склонность къ мистицизму? Я не совсѣмъ согласенъ съ этимъ мнѣніемъ: оно вѣрно только въ томъ случаѣ, если подъ мистицизмомъ подразумѣвать все, что угодно, все то, для чего мы полѣнимся или не сумѣемъ подыскать болѣе подходящаго названія. Но при такихъ условіяхъ отпадаетъ и нашъ вопросъ о причинахъ неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма: когда понятію придается настолько неопредѣленное значеніе, что подъ нимъ подразумѣвается все, что угодно, то относительно него можно и доказать и опровергнуть все, что угодно. Впрочемъ, я не стану спорить, дѣйствительно ли наблюдается у насъ сильная склонность къ мистицизму или же нѣтъ, и если нѣтъ, то что именно принимаютъ за нее, говоря, что она у насъ часто встрѣчается. Мое объясненіе неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма нисколько не зависитъ ни отъ того, ни отъ другого предположенія.

Соловьеву оттого не удалось основать у насъ мистическую философскую школу, что вслѣдствіе его преждевременной смерти онъ еще не успѣлъ до конца разработать свой мистицизмъ и послѣдній остался у него въ недосказанномъ видѣ, и при томъ былъ недосказанъ въ самомъ важномъ пунктѣ. Я знаю, что почти всѣмъ такое объясненіе сначала покажется если и не парадоксальнымъ, то нѣсколько страннымъ и во всякомъ случаѣ неожиданнымъ; ибо всѣмъ извѣстно, что Соловьевъ, по его собственнымъ словамъ, выступилъ на поприще литературной дѣятельности уже съ готовыми мистическими воззрѣніями и, оставаясь всю жизнь убѣжденнымъ мистицистомъ, усердно занимался этой дѣятельностью въ теченіе цѣлыхъ 27 лѣтъ, при чемъ успѣлъ построить свою философскую систему почти въ полномъ видѣ, именно разработалъ всѣ ея части, кромѣ эстетики. Поэтому я вынужденъ довольно подробно доказывать свое объясненіе неудачи Соловьева въ распространеніи мистицизма.

Для нѣкотораго же сокращенія своего дѣла я заранѣе укажу, что въ его теоріи познанія, а вслѣдствіе этого и въ общемъ характерѣ его философіи надо различать два періода: границей между ними служить 1897 годъ, т.-е. появленіе „Оправданія добра“ и первой изъ трехъ гносеологическихъ статей, напечатанныхъ въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“. Доказательства же разницы этихъ двухъ періодовъ явятся сами собой, по мѣрѣ того, какъ я буду объяснять, почему философія Соловьева, несмотря на всю силу его философскаго и литературнаго таланта, еще не могла содѣйствовать распространенію мистицизма.

Уже и въ первомъ періодѣ мистицизмъ Соловьева остался недосказаннымъ, именно ему не хватаетъ самаго важнаго пункта мистической философіи — психологіи мистическаго воспріятія. Хотя изъ прежнихъ сочиненій, написанныхъ Соловьевымъ до 97 г., ясно видно, что у cadaго человѣка должна быть допущена способность къ мистическимъ воспріятіямъ, тѣмъ не менѣе мы напрасно стали бы искать тамъ опредѣленныхъ указаній, какъ каждому изъ насъ при помощи

самонаблюденія подмѣтитъ существованіе этой способности, т.-е. какъ надо поступать для того, чтобы на дѣлѣ пережить мистическое воспріятіе. Взамѣнъ такихъ указаній Соловьевъ лишь опровергаетъ тѣ доводы, при помощи которыхъ лиди, лишенные философской сообразительности, нерѣдко пытаются доказывать *невозможность* существованія мистическихъ воспріятій ¹⁾, и, разумѣется, опровергаетъ всѣ эти доводы въ высшей степени удачно; ибо заранѣе видно, что если я переживаю мистическое воспріятіе, то уже никакими доводами нельзя доказать его невозможность, совершенно такъ же, какъ если я дѣйствительно ощущаю боль, то никакими доводами нельзя доказать невозможность моего ощущенія. Кто хочетъ относиться къ мистицизму философски, въ научномъ или общеобязательномъ смыслѣ слова философія, тотъ долженъ оставить всякіе споры противъ *возможности* мистическаго воспріятія и говорить лишь объ его *существованіи или несуществованіи*. Далѣе Соловьевъ для оправданія своего мистицизма ссылается еще на тотъ историческій фактъ, что издавна у всѣхъ народовъ существовали мистики ²⁾. Но этотъ фактъ, взятый самъ по себѣ, безъ прибавленія психологіи мистическаго воспріятія, конечно, еще ровно никого не убѣждаетъ въ справедливости мистицизма; ибо пока у насъ нѣтъ критически обслѣдованной психологіи мистическаго воспріятія, всегда можно сомнѣваться, не страдали ли всѣ прежніе мистики невольнымъ самообманомъ, не принимали ли они своихъ чисто субъективныхъ состояній за воспріятіе чего-нибудь объективно существующаго. Вѣдь если мы считаемъ самообманомъ, когда кто-нибудь станетъ насъ увѣрять, будто бы онъ внутреннимъ образомъ воспринимаетъ бѣса, которымъ

1) Филос. нач. цѣльн. знан. Ж. мин. н. пр., т. 191, стр. 205.

2) Ibid. стр. 205 и Понятіе о Богѣ. „Вопросы Филос. и Псих.“, № 38, стр. 394. При этомъ надо замѣтить, что Соловьевъ не дѣлаетъ разницы между мистикомъ и мистицистомъ; но не подлежитъ сомнѣнію, что были на свѣтѣ и мистики, хотя ихъ окажется очень мало, если ихъ не смѣшивать съ мистицистами.

онъ одержимъ, то съ какой же стати мы безъ всякой провѣрки согласимся съ тѣми мистиками, которые увѣряютъ, будто бы они внутреннимъ образомъ воспринимали Бога? Очевидно, хорошо понимая всю недостаточность однѣхъ лишь историческихъ ссылокъ, Соловьевъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ доказываетъ уже *необходимость* допускать существованіе способности къ мистическому воспріятію у каждаго изъ насъ, и для этой цѣли приводитъ два доказательства.

Первое сводится къ такому разсужденію: сущее всеединое или Богъ содержитъ въ себѣ все, въ томъ числѣ и насъ самихъ, нашъ собственный духъ; поэтому сущее всеединое должно быть *дано* нашему сознанию внутри насъ самихъ, какъ наша собственная основа, непосредственно воспринимаемая нами, такъ что, прибавляетъ Соловьевъ, отрѣшившись отъ всякихъ ощущеній и мыслей *можно* найти Бога внутри своего собственного духа ¹⁾. Но какъ именно, т.-е. какими психологическими процессами, произвести это отрѣшеніе, объ этомъ онъ нигдѣ не говоритъ. Такимъ образомъ изъ этого доказательства пока ясно только одно: кто вмѣстѣ съ Соловьевымъ разсматриваетъ Бога, какъ сущее всеединое, какъ содержащее въ себѣ все, другими словами—кто согласенъ съ метафизикой Соловьева, тотъ обязанъ допустить во всѣхъ людяхъ способность къ мистическому воспріятію.

Другое же доказательство состоитъ изъ слѣдующихъ разсужденій: у каждаго изъ насъ есть увѣренность въ существованіи внѣшняго міра. И у каждаго изъ насъ внѣшнія ощущенія: цвѣта, запахи, звуки и т. д., объектируются, т.-е. невольно сознаются, какъ бы находящіяся внѣ насъ, какъ бы принадлежащія самимъ внѣшнимъ вещамъ; а въ дѣйствительности, какъ извѣстно, всѣ ощущенія—чисто субъективныя состоянія нашего сознанія. Поэтому, взятыя сами по себѣ, они еще не могутъ намъ ни дать никакой

¹⁾ Крит. Отвлеч. Нач., стр. 326.

увѣренности въ существованіи внѣшняго міра, ни объективироваться. Какъ же объяснить и то и другое? Если бы не было мистическаго знанія, говорить Соловьевъ, то все это оставалось бы не только необъяснимымъ, но даже и неосуществимымъ: безъ мистическаго знанія у насъ были бы только два ряда чисто-субъективныхъ состояній сознанія, ощущенія и апріорныя мысли, при чемъ оба эти ряда не могли бы соединиться между собой въ одно цѣлое, вслѣдствіе своей полной разнородности. (Это пунктъ, въ которомъ Соловьевъ въ теоріи познанія примыкаетъ къ рационалистамъ XVII и XVIII вв., отрицая, какъ и они, возможность существованія такихъ связей, которыя не разлагались бы на чисто-логическія). Поэтому, продолжаетъ онъ, безъ мистическаго воспріятія или знанія у насъ не было бы ни объективированной картины внѣшняго міра, ни самомагійшаго знанія, хотя бы о самыхъ земныхъ вещахъ, потому что для каждаго знанія нуженъ синтезъ ощущеній съ апріорными мыслями; а онъ безъ мистическаго знанія неосуществимъ.

Но все это легко объяснить, какъ только мы допустимъ мистическое воспріятіе. Именно: воспринимая самихъ себя въ Богѣ, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ до извѣстной степени и всѣ остальные вещи, по крайней мѣрѣ мистически узнаемъ о фактѣ ихъ существованія. Вотъ это-то мистическое знаніе, составляющее неотдѣлимый элементъ мистическаго воспріятія Бога, Соловьевъ условливается называть именемъ *вѣры*. Конечно, эта вѣра, составляя одинъ изъ элементовъ мистическаго воспріятія, кромѣ своего чисто-условнаго названія, ни въ чемъ не совпадаетъ съ вѣрой, о которой мы говоримъ въ примѣненіи къ религіознымъ предметамъ; ибо послѣдняя еще не предполагаетъ мистицизма. И этой-то вѣрой, т.-е. мистическимъ знаніемъ о существованіи другихъ вещей, объясняется наша *увѣренность* въ существованіи вещей помимо насъ.

Объективированіе же ощущеній осуществляется чрезъ синтезъ вѣры съ двумя другими актами: *воображеніемъ* и *творче-*

ствомъ. Но это, какъ оговаривается и самъ Соловьевъ, не психологическое воображеніе и творчество, т.-е. не тѣ процессы которые, описываются въ психологіи подъ этимъ именемъ, но *метафизическіе* акты. Изъ нихъ воображеніе состоитъ въ томъ, что внѣшняя вещь кромѣ ощущеній порождаетъ въ насъ, посредствомъ своего отношенія къ намъ въ Богѣ, еще свой образъ или идею, неимѣющую никакого чувственного характера, несостоящую изъ ощущеній, идею, которая сама по себѣ (безъ примѣси ощущеній) остается безсознательной. Въ этомъ и состоитъ воображеніе (отъ слова образъ). Творчество же состоитъ въ томъ, что идея, порожденная въ насъ какой-нибудь вещью, вступаетъ въ синтезъ съ ощущеніями, которыя порождаются въ насъ той же самой вещью и которыя вслѣдствіе одинаковости причинъ уже тяготеютъ къ идеѣ или безсознательному образу той же самой вещи, такъ что этотъ образъ, неимѣющій самъ по себѣ ничего чувственного, *воплощается* въ этихъ ощущеніяхъ. А когда къ метафизическому воображенію и къ метафизическому творчеству присоединится еще мистическая вѣра, т.-е. мистическое знаніе о существованіи внѣшней вещи, то идея, воплощенная въ ощущеніяхъ, подвергнется объективированію; ибо она будетъ невольно отнесена къ мистически познанной внѣшней вещи. Слѣдовательно всякій, кто согласится съ этими соображеніями и кто находитъ предъ собой объективированную картину внѣшняго міра, долженъ допустить, что обладаетъ мистическимъ воспріятіемъ сущаго всеединого, а чрезъ это и мистическимъ знаніемъ о существованіи внѣшнихъ вещей ¹⁾).

Таково прежнее ученіе Соловьева о мистическомъ воспріятіи. И вотъ, взглядываясь въ это ученіе, легко понять, что вслѣдствіе его недосказанности или незаконченности, именно вслѣдствіе отсутствія въ немъ психологіи мистическаго воспріятія, оно никоимъ образомъ не могло содѣйствовать рас-

¹⁾ Критика Отвлеч. Нач. Глава XI.V „Вѣра, воображеніе и творчество, какъ основные элементы всякаго предметнаго знанія“.

пространенію мистицизма. Въ самомъ дѣлѣ, существованіе мистическаго воспріятія у каждаго изъ насъ доказывается здѣсь не ссылками на самонаблюденіе, но *одними лишь чисто метафизическими* доводами: ссылкой на природу Божества, на то, что оно все въ себѣ содержитъ и т. п. Но сама-то метафизика, по собственной же теоріи познанія Соловьева, становится доказаннымъ или достовѣрнымъ знаніемъ только въ томъ случаѣ, если она уже опирается на знаніе, приобрѣтенное мистическимъ путемъ. Поэтому, по его же собственной теоріи познанія, всѣ доводы, при помощи которыхъ онъ доказываетъ существованіе мистическаго воспріятія, будутъ убѣдительно и обязательно только въ глазахъ тѣхъ, кто уже раньше переживалъ мистическія воспріятія, т.-е. кто уже былъ не только мистицистомъ, но даже и мистикомъ. Отсюда ясно, что прежнее ученіе Соловьева никоимъ образомъ не могло увеличить у насъ числа мистицистовъ. Иное дѣло, если бы Соловьевъ прибавилъ къ своимъ чисто-метафизическимъ доказательствамъ еще психологію мистическаго воспріятія, т.-е. указанія на тѣ пути, слѣдуя которымъ можно было бы дойти до дѣйствительнаго переживанія мистическаго воспріятія, осуществить нашу способность къ нему, пути, которые, по словамъ Соловьева, нѣкоторые изъ русскихъ писателей называли „умнымъ дѣланіемъ“¹⁾. Но именно въ этомъ то пунктѣ его прежній мистицизмъ и остался недоконченнымъ. Мало того: на основаніи его сочиненій перваго періода нельзя даже навѣрное узнать, переживалъ ли самъ-то Соловьевъ мистическое воспріятіе, на что у него какъ будто бы есть намекъ въ статьѣ 95 г. „Понятіе о Богѣ“, намекъ, высказанный въ видѣ такой неясной фразы „я не стану ссылаться на свой личный опытъ“²⁾. Но эта фраза слишкомъ неясна, чтобы основываясь на ней мы могли съ увѣренностью сказать, былъ ли самъ Соловьевъ мистикомъ или всего только мистицистомъ. Слѣдовательно,

1) См. статья „Мистика“ въ Словарѣ Ефрона.

2) „Понятіе о Богѣ“ въ „Вопросахъ Филос. и Психологіи“, № 38, стр. 394.

въ первый періодъ философіи Соловьева его читатели были лишены возможности убѣдиться въ существованіи мистическихъ воспріятій, хотя бы даже на основаніи одной лишь увѣренности, что наблюдая надъ самимъ собой Соловьевъ не поддавался никакому самообману, не принялъ, на примѣръ, воспріятія своей *идеи* Бога, на которой онъ упорно сосредоточивалъ все свое вниманіе, за воспріятіе *самою* Бога.

VI.

Мистицизмъ В. С. Соловьева во второй періодъ его философіи.

Конечно, если бы Соловьевъ не умеръ преждевременно или если бы онъ на время не отвлекся въ сторону отъ своихъ философскихъ работъ, онъ, навѣрное, далъ бы намъ чудную психологію мистическаго воспріятія, составленную не легкомысленнымъ отрицателемъ *возможности* существованія мистическихъ воспріятій, но убѣжденнымъ мистицистомъ, обладающимъ огромной, поразительной эрудиціей и проникнутымъ въ то же время духомъ философскаго критицизма. Вѣрнѣй всего эта психологія нашла бы себѣ мѣсто въ его эстетикѣ; ибо, по его мнѣнію, творчество, обнаруживаемое въ искусствѣ, находится въ тѣсной связи съ творчествомъ и мистической вѣрой, посредствомъ которыхъ осуществляется объектированіе нашихъ ощущеній ¹⁾. Но, какъ всѣмъ извѣстно, въ 80-хъ и въ началѣ 90-хъ гг. Соловьевъ былъ отвлеченъ отъ занятій философіей дѣятельностью церковнаго и свѣтскаго публициста. А тѣмъ временемъ въ его философіи произошло нѣсколько крупныхъ перемѣнъ, въ томъ числѣ и въ его мистицизмѣ, что ясно обнаружилось въ 97 г.

Онъ убѣдился, что строилъ всю свою прежнюю систему, исходя изъ такого гносеологическаго воззрѣнія, которое онъ впоследствии, углубившись еще болѣе въ Канта и

1) „Крит. отвлеч. нач.“, стр. 372 и 373.

усвоивъ критицизмъ въ еще большей степени, чѣмъ прежде, призналъ ошибочнымъ, о чемъ съ величайшей философской искренностью самъ же и заявилъ въ печати въ 97 году. Убѣдившись въ этомъ, Соловьевъ бросилъ въ неоконченномъ видѣ начатую было имъ эстетику и сталъ перерабатывать всю свою систему заново. Но преждевременная смерть застала его почти въ самомъ началѣ этой работы, такъ что онъ успѣлъ напечатать только свою новую этику, подъ заглавіемъ „Оправданіе добра“ да первыя главы новой гносеологіи, помѣщенные имъ въ видѣ трехъ статей въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“. Такимъ образомъ съ 1897 г. вся его система принимаетъ новый видъ: вѣдь не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, даже на основаніи собственнаго свидѣтельства Соловьева, что этика, изложенная имъ въ „Оправданіи добра“, сильно отличается отъ его прежней этики, находящейся въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“¹⁾. Этика же и тамъ и здѣсь приводитъ его къ метафизикѣ; поэтому, перестроивъ этику, онъ долженъ былъ перестроить и свою метафизику, что онъ и обѣщаль исполнить въ своей „Теоретической философіи“, которая должна была охватить и гносеологію и метафизику²⁾. Но я, конечно, долженъ ограничиться только указаніемъ важнѣйшихъ измѣненій, происшедшихъ въ это время въ его теоріи познанія.

Прежде, какъ говорить и самъ Соловьевъ, въ первой изъ только что названныхъ статей, онъ думалъ, будто бы въ сознаніи о нашемъ Я. намъ непосредственно данъ и субъектъ этого сознанія, т. - е. то самое, что обладаетъ этимъ сознаніемъ, его безусловное существо, или душа, или субстанція. Какъ бы мы ни называли этотъ субъектъ, суть дѣла въ томъ, что, по прежнему взгляду Соловьева,

1) Именно вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ онъ прежде думалъ, что жалость служить *единственной* основой *всей* нравственности. См. «Оправд. добра» 1-е изд. стр. 100, 2-е изд. стр. 105.

2) Но изъ нея напечатаны только первыя главы въ видѣ статей, помѣщенныхъ въ «Вопросахъ Филос. и Психол.», начиная съ 1897 г.

воспринимая свое Я, тѣмъ самымъ мы прямо или непосредственно воспринимаемъ и то, чье это Я. Теперь же Соловьевъ усвоилъ взглядъ Канта, который отрицалъ въ насъ воспріятіе своего внутренняго существа и объяснялъ то, что мы называемъ своимъ Я, какъ всего только мысль или мысленный образъ, который можетъ быть, и не соотвѣтствуетъ никакой субстанціи. Болѣе того: Кантъ ясно отличилъ чистое Я отъ эмпирическаго Я и этимъ заранѣе, еще до открытія подходящихъ фактовъ, объяснилъ возможность такихъ явленій, какъ чередованіе личностей въ одномъ и томъ же организмѣ и гипнотическое внушеніе новой личности. Очевидно, подъ влияніемъ этого различія, или, можетъ быть, подъ влияніемъ какого-нибудь Кантовскаго комментатора, указавшаго на это различіе, какъ на объясненіе возможности подобныхъ явленій, Соловьевъ побѣдоносно пользуется фактами гипнотическаго внушенія новой личности для опроверженія ошибочнаго мнѣнія, будто бы, воспринимая свое Я, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ и свое внутреннее существо или субстанцію.

Подобно тому, говорить здѣсь Соловьевъ, какъ у меня нѣтъ никакихъ основаній думать, будто бы я непосредственно знаю существо внѣшняго міра, ибо воспринимаемый мной міръ ровно ничѣмъ не отличается отъ галлюцинаціи или сновидѣнія, такъ точно я не могу непосредственно знать и свое внутреннее существо или ту субстанцію, которой принадлежитъ мое Я. Вѣдь нѣтъ ничего немыслимаго въ томъ, что я, держащій въ рукѣ эту книгу, въ дѣйствительности вовсе не то, чѣмъ я сейчасъ *кажусь* себѣ; можетъ быть, я на самомъ-то дѣлѣ какая-нибудь мадагаскарская королева или танцовщица, которой гипнотически внушено грезить, *будто бы* она, лицо занимающее мое общественное положеніе и читающая въ настоящую минуту 55-ый номеръ Вопросовъ Философіи и Психологіи, въ которомъ *будто бы* напечатана статья А. И. Введенскаго въ память Вл. С. Соловьева ¹⁾. Если я допущу относительно себя хоть на одну минуту подобное

¹⁾ См. „Вопросы Филос. и Психол.“, № 40, стр. 902.

сомнѣніе, то мое *непосредственное* сознание, т.-е. сознание, которое обходится безъ помощи какихъ бы то ни было умозаключеній и разсужденій, не откроетъ передо мной ни малѣйшаго выхода изъ этого сомнѣнія. Правда, у меня есть воспоминанія о томъ, что я былъ той же самой личностью, какъ сегодня, и вчера, и третьяго дня и т. д. Но, прибавляетъ Соловьевъ чисто-кантовскую мысль, гдѣ же въ *непосредственномъ* сознаниіи гарантія того, что эти воспоминанія не составляютъ всего лишь *иллюзии* воспоминаній о вчерашнемъ днѣ, о третьемъ днѣ и т. д.? ¹⁾ Такимъ образомъ, заключаетъ Соловьевъ, очевидно, что нашему сознанию, т.-е. *непосредственному* знанію, вовсе не дано внутреннее существо нашего Я. О немъ мы только *заключаемъ*, а не воспринимаемъ его прямо или непосредственнымъ образомъ ²⁾.

А теперь ясно, что Соловьевъ, признавъ такой выводъ, вынужденъ былъ измѣнить свой прежній мистицизмъ. Въдѣ всѣ его прежнія доказательства существованія у насъ способности къ мистическому воспріятію исходили изъ ошибочнаго предположенія, будто бы мы непосредственно зна-

¹⁾ Ibid., стр. 909.

²⁾ Я назвалъ эти соображенія Соловьева побѣдоносными, потому что считаю ихъ вполне пригодными для разрушенія догматической увѣренности, будто бы мы непосредственно *воспринимаемъ* или *сознаемъ* субстанцію своего духа. Но мнѣ будетъ очень досадно, если мнѣ припишутъ мысль (которая, замѣчу, чужда и Соловьеву), будто бы эти соображенія, а равно и разныя болѣзни самосознанія, опровергаютъ самое *существованіе* (а не одну лишь воспринимаемость) этой субстанціи. Предположеніе, что въ основѣ душевныхъ явленій лежитъ духовная субстанція, неопровержимо никакими фактами, хотя, къ сожалѣнію, настолько же и недоказуемо. Охотно ссылаются, какъ на доводъ противъ субстанціальности духа, на *полную* смѣну личности, которая происходитъ иногда сама собою, подъ влияніемъ болѣзненнаго потрясенія, а иногда вслѣдствіе гипнотическаго внушенія. Но это явленіе легко объясняется, какъ слѣдствіе потери всѣхъ прежнихъ воспоминаній, а съ ними и наиболѣе устойчивыхъ стремленій, склонностей, чувствованій и другихъ отличій данной личности, и какъ возникновеніе новыхъ воспоминаній, при чемъ послѣднія могутъ быть даже чисто иллюзорными, какъ это и бываетъ при гипнотическомъ внушеніи новой личности. Поэтому *полная* смѣна личности настолько же мало противорѣчитъ субстанціальности духа, какъ и всякая другая смѣна воспоминаній, стремленій, склонностей, чувствованій и т. д.

емъ, т.-е. прямо воспринимаемъ свое безусловное существо, а не заключаемъ о немъ посредствомъ различныхъ разсужденій. Конечно, если мы *прямо* или *непосредственно* воспринимаемъ свое безусловное существо или душу (т.-е. субстанцію всей нашей душевной жизни, въ томъ числѣ и нашего я), а послѣдняя находится въ Богѣ, то тѣмъ самымъ становится возможнымъ воспринимать въ глубинѣ своего духа также и Бога, а вмѣстѣ съ нимъ и содержащіяся въ немъ и другія вещи; а равно становится возможнымъ тогда и тотъ тройной синтезъ мистической вѣры съ метафизическимъ воображеніемъ и творчествомъ, посредствомъ котораго Соловьевъ объяснялъ прежде объектированіе нашихъ ощущеній. Если же мы считаемъ ошибочнымъ мнѣніе, будто бы мы прямо воспринимаемъ свое безусловное существо, то намъ предстоитъ одно изъ двухъ: или мы должны совсѣмъ отказаться отъ мистицизма, а съ нимъ отъ тройного синтеза вѣры, воображенія и творчества, или же объяснять и фактъ объектированія ощущеній и существованія мистическихъ воспріятій нѣсколько иначе, чѣмъ это дѣлалъ Соловьевъ прежде. Но какъ сталъ бы объяснять онъ теперь мистическія воспріятія и объектированіе ощущеній, а равно увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, это осталось намъ неизвѣстнымъ.

Зато намъ извѣстно, что мистицизмъ Соловьева несомнѣнно измѣнился подъ конецъ его жизни. Дѣйствительно, изъ его прежняго ученія ясно вытекало, что даромъ мистическаго воспріятія обладаютъ всѣ люди безъ исключенія, хотя не всѣ умѣютъ пользоваться имъ. Теперь же, по крайней мѣрѣ, во второмъ изданіи „Оправданія добра“, вышедшаго приблизительно черезъ годъ послѣ того, какъ Соловьевъ напечаталъ свою первую гносеологическую статью ¹⁾, онъ не только ясно высказываетъ обратное убѣжденіе, но даже находитъ нѣкоторую особенную пользу въ томъ, что

¹⁾ Она была ~~только~~ что цитирована. Напечатана она въ 1897 г. ноябрь—декабрь „Вопросы философіи и Психол.“; предисловіе же ко второму изданію „Оправд. добра“ помѣщено 8-мъ декабря 1898 г.

множество людей лишены дара мистическаго воспріятія. Именно: во второмъ изданіи „Оправданія добра“ такъ же, какъ и въ первомъ говорится, что Богъ прямо ощущается, что существованіе Бога не *выводъ* изъ ощущеній, а самое *содержаніе* этого ощущенія. Къ этому въ обоихъ изданіяхъ присоединены такія слова: „То обстоятельство, что я не всегда, а иные и вовсе его не испытываютъ. такъ же мало вредитъ дѣйствительности моего ощущенія и его предмета, какъ мало вредитъ солнцу и зрѣнію то, что я ночью не вижу дневнаго свѣта, а слѣпорожденные никогда на видали его и днемъ“¹⁾. Уже на основаніи однихъ лишь этихъ словъ можно было бы заключить, что теперь Соловьевъ допускаетъ способность къ мистическому воспріятію не у всѣхъ людей: нѣкоторые въ этомъ отношеніи приравниваются имъ къ слѣпорожденнымъ. Но это заключеніе становится прямо неизбѣжнымъ, когда мы обратимъ вниманіе, что во второмъ изданіи вслѣдъ за этими словами прибавлено еще такое соображеніе: „слѣпорожденные не только бываютъ совершенно здоровы въ другихъ отношеніяхъ, но еще имѣютъ передъ зрячими преимущество въ лучшемъ развитіи другихъ чувствъ—слуха, осязанія. Подобнымъ же образомъ люди, лишеныя воспріимчивости къ свѣту божества, бываютъ въ другихъ практическихъ и теоретическихъ отношеніяхъ не только вполне нормальны, но и оказываются обыкновенно болѣе другихъ способными къ разнымъ дѣламъ и наукамъ“. „Поэтому,—продолжаетъ Соловьевъ,—если нужно историческое дѣланіе, если нужно реальное объединеніе человѣчества, если нужно, чтобы въ данную эпоху люди изобрѣтали и строили всякія машины, прорывали Суэцкій каналъ, открывали невѣдомыя земли и т. д., то для успѣшнаго исполненія этихъ задачъ нужно также и то, чтобы не всѣ люди были мистиками и даже не всѣ серьезно вѣрующими“²⁾...

1) Изд. 2-е (1894 г.), стр. 216 и 218; издан. 1-е (1897 г.), стр. 197 и 198.

2) Оправд. добра, втор. изд. (1899 г.), стр. 217 и 218. Въ первомъ изданіи нѣтъ этого соображенія.

Но кто же принадлежит къ избраннымъ, владѣющимъ даромъ мистическаго воспріятія? Прямо Соловьевъ этого нигдѣ не говоритъ, но зато вникая въ оба изданія „Оправданія добра“, съ большою вѣроятностью можно заключить, что такой даръ долженъ быть у тѣхъ, чье служеніе въ современномъ государствѣ и обществѣ Соловьевъ приравниваетъ къ служенію пророковъ въ древнемъ Израилѣ и которыхъ онъ называетъ поэтому пророками. Они описываются имъ, какъ „общественные дѣятели безусловно независимые, ничего внѣшняго не боящіеся и ничему внѣшнему не подчиняющіеся, какъ носители безусловной свободы... и служеніе пророка крѣпко *въроу* въ истинный образъ будущаго“... Отличіе же пророка отъ празднаго мечтателя въ томъ, что у пророка „цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволемъ настоящихъ общественныхъ потребностей и *таинственными* корнями *религіознаго* преданія“¹⁾. Если мы обратимъ вниманіе, что вѣрой у Соловьева, по крайней мѣрѣ въ его первомъ періодѣ, назывался одинъ изъ элементовъ мистическаго воспріятія (именно—воспріятіе другихъ вещей, чѣмъ я самъ, получаемое мной вмѣстѣ съ внутреннимъ воспріятіемъ Бога, оттого что онъ содержитъ въ себѣ и ихъ и меня), что слово религіозный у него даже и во второмъ періодѣ служитъ синонимомъ мистическаго и что здѣсь говорится о *таинственныхъ* корняхъ религіознаго преданія, то съ большою вѣроятностью можно заключить, что пророки-то и составляютъ тѣхъ избранныхъ, которые владѣютъ даромъ мистическаго воспріятія. Это заключеніе становится еще вѣроятнѣй, когда мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что указаніе на отличіе пророковъ отъ праздныхъ мечтателей появляется только во второмъ изданіи „Оправданія добра“, т.-е. одновременно съ явнымъ указаніемъ на то, что не всѣ обладаютъ способностью къ мистическому воспріятію и что это въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ полезно для цѣлей историческаго процесса.

¹⁾ Оправд. добра, 2-е изд., стр. 573 и 574.

Вотъ и все. что Соловьевъ успѣлъ высказать относительно мистицизма во второй періодъ своей философіи. Такъ же какъ и въ первомъ періодѣ, онъ еще не успѣлъ изложить критически обслѣдованную психологію мистическаго воспріятія, такъ что люди, обладающіе способностью къ подобнымъ воспріятіямъ, лишены возможности провѣрить его мистицизмъ посредствомъ самонаблюденія; а тѣ, у кого нѣтъ этой способности, лишены возможности, сопоставляя другъ съ другомъ показанія различныхъ мистиковъ, провѣрить въ какой степени надо допускать, что они не поддаются невольному самообману и не считаютъ своихъ чисто субъективныхъ состояній за воспріятіе чего-то объективно существующаго. Поэтому понятно, что и во второй періодъ Соловьевъ не могъ содѣйствовать увеличенію числа мистиковъ, тѣмъ болѣе, что по прежнему осталось неизвѣстнымъ (если ограничиваться одними лишь его печатными произведеніями) былъ ли самъ - то Соловьевъ мистикомъ или всего только мистицистомъ ¹⁾.

¹⁾ Замѣчу кстати. что ученіе Соловьева страдаетъ еще одной недосказанностью, которая должна то же препятствовать распространенію его мистицизма. Послѣдній необходимъ ему для обоснованія метафизики; а вся его метафизика направлена къ оправданію евангельскаго ученія, при чемъ, какъ извѣстно, Соловьевъ принимаетъ евангеліе во всей его полнотѣ, а не ограничиваетъ его, какъ это дѣлаютъ Л. Толстой и толстовцы, одной лишь нагорной проповѣдью. Но Соловьевъ нигдѣ не разсмотрѣлъ вопроса, насколько мистицизмъ (въ узкомъ или видовомъ смыслѣ) примиримъ съ евангеліемъ; а между тѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ трижды повторяется одна и та же мысль, рѣзко противорѣчащая мистицизму, такъ что, повидимому, христіанство мирится только съ медумизмомъ (можетъ быть, и съ вѣрой въ ясновидѣніе и телепатію), но не съ мистицизмомъ въ узкомъ смыслѣ слова. Эти три мѣста слѣдующія: во-первыхъ въ еванг. Іоанна I, 18 „Бога не видалъ никто никогда; Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣхъ Отчемъ, Онъ явилъ“, т.-е. только Христосъ видитъ Бога, а это оттого, что только онъ въ нѣдрѣхъ Отчемъ. Далѣе: первые слова этого изреченія повторяются въ 1-мъ посл. Іоанна IV, 12. Наконецъ, въ 1-мъ послан. къ Тимофею VI, 16, говорится, что Бога „никто изъ челоувѣковъ не видѣлъ и видѣть не можетъ“. Параллельно этому въ Исходѣ XXXIII, 20 и 23 Богъ говоритъ Моисею: „лица моего нельзя тебѣ увидѣть, потому что челоувѣкъ не можетъ увидѣть меня и остаться въ живыхъ... ты увидишь меня сзади, а лице мое не будетъ видимо тебѣ“.

VII.

Гносеологическое завѣщаніе В. С. Соловьева.

Надѣюсь, теперь уже достаточно ясно, что мистицизмъ не могъ распространиться у насъ вслѣдствіе преждевременной смерти Соловьева, помѣшавшей ему закончить, высказать до конца свой мистицизмъ. Соловьевъ какъ бы завѣщалъ нашимъ болѣе молодымъ философамъ составить критически обслѣдованную психологию мистическаго воспріятія, при чемъ имъ будетъ неизмѣримо легче работать, чѣмъ ему: свою научно-литературную дѣятельность Соловьевъ началъ въ 73 г. статьей „Мифологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“. А вотъ какъ за годъ передъ тѣмъ характеризовалъ одинъ изъ очевидцевъ, извѣстный Кавелинъ, тогдашнее положеніе философіи: „Что мы видимъ въ наше время? Философія въ полномъ упадкѣ. Ею пренебрегаютъ, надъ ней глумятся. Она рѣшительно никому не нужна... Всего хуже то, что мы теперь видимъ не борьбу противъ той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушіе къ самой философіи... Философія до сихъ поръ не опровергнута въ своихъ началахъ, а просто отброшена, какъ ненужная вещь ¹⁾“. Поэтому въ началѣ своей дѣятельности Соловьеву приходилось работать почти въ полномъ одиночествѣ, нерѣдко встрѣчая взамѣнъ сочувствія и дружескаго указанія допущенныхъ ошибокъ или пренебрежительное молчаніе или даже глумленіе. Чтобы заставить слушать себя при такихъ условіяхъ, нужна была не только необычайная сила таланта, но и особое философское мужество.

Теперь же совсѣмъ не то: повсюду ясно видно сильнѣйшее уваженіе къ философіи, искреннѣйшее желаніе относиться строго научно ко всѣмъ философскимъ вопросамъ; а для коллективнаго содѣйствія ихъ разработкѣ уже существуютъ два многочисленныхъ и дружественныхъ между со-

¹⁾ «Задачи психологіи» К. Кавелина, Спб. 1872, стр. 3.

бой философскихъ общества. Я говорю два, потому что хотя одно изъ нихъ называется по чисто виѣшнимъ причинамъ, психологическимъ, но по своимъ задачамъ и характеру всей своей дѣятельности оно настолько же общепризнанное философское, какъ и другое. И если бы я не былъ вынужденъ ограничиться однимъ лишь разсмотрѣніемъ теоріи познанія Соловьева, то мнѣ не трудно было бы показать, что и этой сильной разницей между современнымъ положеніемъ русской философіи и тѣмъ, въ какомъ она находилась 28 лѣтъ назадъ, мы въ значительной степени обязаны, между прочимъ, Соловьеву. Настолько же легко было бы показать, какъ много цѣннаго въ его дѣятельности и помимо его гносеологіи. Но уже одной своей теоріей познанія онъ оказалъ русской философской мысли такія услуги, которыхъ вполне достаточно, чтобы сдѣлать для всѣхъ понятнымъ, почему Петербургское Философское Общество вмѣнило себѣ въ непреложную обязанность торжественно чествовать память своего члена учредителя Владиміра Сергѣевича Соловьева.

Александръ Введенскій.

Памяти Владиміра Сергѣевича Соловьева.

(Рѣчь, произнесенная въ публичномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 2 февраля 1901 года.)

Милостивыя государыни и милостивые государи!

Прошло полгода со дня кончины Владиміра Сергѣевича Соловьѣва, и мы сегодня собрались здѣсь, чтобы почтить память покойнаго и сдѣлать хотя краткую оцѣнку его личности и его трудовъ.

Характеризовать точно и освѣтить достаточно ясно личность человѣка, столь богато одареннаго, столь оригинальнаго и замѣчательнаго, какимъ былъ Владиміръ Соловьѣвъ, — задача въ высшей степени трудная, особенно теперь, когда мы такъ еще недавно его потеряли, когда мы не успѣли еще привыкнуть къ самой мысли о его смерти и съ нею примириться.

Всѣ мы слишкомъ хорошо знаемъ неизбѣжность смерти, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ глубинѣ души, мы всегда мало въ нее вѣримъ. Смерть дорогаго и любимаго человѣка, отъ котораго мы еще многого ожидали въ будущемъ, неизмѣнно поражаетъ насъ какъ что-то неожиданное, непонятное, жестокое; и намъ кажется невозможнымъ, что этого человѣка нѣтъ и никогда уже не будетъ. И теперь еще я часто забываю, что Владиміръ Сергѣевичъ уже умеръ; или нѣтъ — не забываю, а не вѣрю этому: мнѣ все кажется, что откроется дверь и онъ войдетъ, и я вновь испытаю то чувство радости, которое вспыхивало во мнѣ всегда при свиданіи

съ нимъ послѣ долгой разлуки. Да и умеръ ли онъ въ самомъ дѣлѣ? Не сохранился ли образъ его въ душахъ всѣхъ его друзей такъ ярко и живо, что мы точно видимъ его предъ собою, точно слышимъ его голосъ, его веселый и заразительный смѣхъ?

Есть люди, которые какъ бы не умираютъ, несмотря на то, что тѣло ихъ уже зарыто въ могилу и надъ этой могилой произнесены обычныя надгробныя рѣчи. Правильная и полная характеристика и оцѣнка такихъ людей вскорѣ послѣ ихъ кончины особенно трудна,—такъ же трудна, какъ людей еще живущихъ. Оцѣнка же личности Владиміра Соловьева еще гораздо труднѣе потому, что онъ представлялъ собою натуру исключительную, поразительно отличающуюся отъ всѣхъ его окружающихъ. Такіе люди, какъ Владиміръ Соловьевъ, могутъ быть вполнѣ поняты лишь слѣдующими за ними поколѣніями, да и то при благопріятныхъ къ тому условіяхъ.

Поэтому если я рѣшаюсь отмѣтить здѣсь нѣкоторыя особенно характерныя черты личности Соловьева, то самъ смотрю на это не иначе какъ на слабую попытку показать, какого высокодобрестнаго человѣка потеряли въ покойномъ всѣ русскіе люди.

Не касаясь сущности религіозныхъ и философскихъ воззрѣній Владиміра Соловьева, необходимо указать на одну главную и чрезвычайно характерную черту его какъ человѣка. Онъ былъ изъ тѣхъ, въ высшей степени рѣдкихъ, людей, которые живутъ такъ, какъ считаютъ *справедливымъ* жить. Жизнь Соловьева была практическимъ осуществленіемъ его вѣрованій, глубокихъ убѣжденій его души: только такая жизнь была мыслима для него и возможна. Его *дѣло* никогда не расходилось съ *словомъ*, а это есть свойство лишь тѣхъ исключительныхъ людей, которые въ цѣлыхъ поколѣніяхъ считаются единицами. Оттого для многихъ — для толпы—Соловьевъ представлялся непонятнымъ и страннымъ. Оттого, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ некрологахъ

онъ былъ названъ человѣкомъ „не отъ міра сего“ — и названъ совершенно невѣрно. И въ самомъ дѣлѣ: развѣ тотъ, кто всегда думаетъ и говоритъ вполнѣ искренно, кто неизмѣнно дѣйствуетъ согласно съ своей совѣстью, кто, чуждый всякой мысли о стяжаніи матеріальныхъ благъ, неутомимо трудится въ теченіе всей своей жизни, стремясь только къ правдѣ и добру, — развѣ онъ далекъ отъ „міра сего“? И Соловьевъ не только былъ близокъ міру, но онъ былъ вполнѣ мірской, живой и веселый человѣкъ. Зато обыденный и скучный міръ пошлости, лицемерія и рабскаго подчиненія низменнымъ страстямъ былъ неизмѣримо далекъ отъ него. И если считать все благородное, доброе и правдивое чѣмъ-то чуждымъ міру, то велика ли будетъ цѣнность самаго этого міра и, говоря словами Соловьева, —

Стоитъ ли жить въ этой тѣмѣ заблужденій,
Стоитъ ли жить, если правда мертва?

Въ неуклонномъ стремленіи къ правдѣ, въ истинномъ служеніи добру „чистому, всестороннему и всесильному“, въ чемъ онъ полагалъ нравственный смыслъ жизненной задачи человѣка, — Соловьеву нерѣдко приходилось идти въ разрѣзъ съ распространенными въ обществѣ воззрѣніями. Но онъ этого не боялся: на этомъ поприщѣ онъ былъ бойцомъ смѣлымъ и безстрашнымъ. Плыть по теченію онъ не умѣлъ, и никакія обвиненія его не пугали, ибо онъ твердо былъ убѣжденъ въ томъ, что

Жизнь только подвигъ, — и правда живая
Свѣтитъ безсмертьемъ въ истлѣвшихъ гробахъ.

И дѣйствительно: жизнь Соловьева была подвигомъ. Но онъ не былъ подвижникомъ суровымъ, отчужденнымъ отъ міра и преданнымъ духовной гордости; наоборотъ — онъ былъ близокъ и доступенъ всѣмъ, кому онъ былъ нуженъ. А нуженъ и дорогъ онъ былъ очень многимъ, и никто изъ нуждающихся въ духовной или матеріальной помощи, никто не получалъ отъ него отказа.

Ему совсѣмъ не были чужды радости и удовольствія міра

и онъ, можетъ быть, пользовался ими и полнѣе. и совершеннѣе, нежели всякій другой, потому что онъ зналъ и понималъ лишь тѣ изъ нихъ, которыя были чисты, которыя не влекли за собою чувства стыда и бесплоднаго раскаянія.

Отъ всѣхъ этихъ свойствъ души Владиміра Соловьева зависѣло то удивительное его обаяніе, которое испытывали всѣ болѣе или менѣе близко знавшіе Соловьева. Когда я впервые познакомился съ нимъ 32 года тому назадъ, онъ самъ едва только вышелъ изъ дѣтскихъ лѣтъ; но уже и тогда онъ поразилъ меня какъ человѣкъ необыкновенный: печать избранника судьбы, высоко одареннаго, носившаго въ себѣ божественный огонь,—была ясно видна на его лицѣ; и я до сихъ поръ живо помню это первое впечатлѣніе, оставшееся доселѣ неизмѣннымъ.

Глубокая искренность и убѣжденность Соловьева и необыкновенная его правдивость сдѣлали его жизненный путь тернистымъ. До самаго конца жизни онъ не достигъ никакихъ внѣшнихъ успѣховъ, которые для большинства составляютъ всю задачу существованія. Его официальная біографія очень коротка. Шестнадцати лѣтъ окончивъ курсъ въ 5-й московской гимназіи, онъ поступилъ на физико-математическій факультетъ Московскаго университета, но уже черезъ три года перешелъ вольнымъ слушателемъ на историко-филологическій факультетъ. Сдавъ кандидатскій и магистерскій экзамены, онъ въ концѣ 1874 года защитилъ въ Петербургѣ магистерскую диссертацию и затѣмъ выступилъ въ качествѣ доцента въ Московскомъ университетѣ. Здѣсь, однако, онъ остался недолго: вслѣдствіе нѣкоторыхъ недоразумѣній въ профессорской средѣ и самостоятельности своихъ собственныхъ мнѣній, Соловьевъ оставилъ университетъ. Въ 1877 году онъ переѣхалъ въ Петербургъ и принялъ должность члена Ученаго комитета министерства народнаго просвѣщенія. Въ 1880 году защитилъ онъ свою докторскую диссертацию и затѣмъ, какъ приватъ-доцентъ, сталъ читать лекціи въ С.-Петербургскомъ университетѣ. Но уже въ началѣ 1881 года, послѣ своей рѣчи противъ смертной

казни, онъ покидаетъ всякую служебную дѣятельность, будучи всего двадцати восьми лѣтъ, и съ той поры всю свою жизнь проводить какъ литературный работникъ.

У Соловьева не было и никакого стремленія къ внѣшнимъ успѣхамъ. Онъ былъ алчущимъ и жаждущимъ правды и потому до самой смерти остался бездомнымъ скитальцемъ, не знавшимъ отдыха отъ непрерывнаго, упорнаго труда. Его матеріальныя потребности были сведены къ такимъ ограниченнымъ размѣрамъ, которые показались бы невѣроятными даже для людей, привыкшихъ къ лишениямъ. Года три тому назадъ онъ говорилъ мнѣ, что обѣдать черезъ день совершенно достаточно для человѣка и что потребность въ каждодневномъ обѣдѣ есть не что иное, какъ дурная привычка. И это были не пустыя слова. Такую умѣренность онъ, однако, примѣнялъ только къ себѣ самому, но никогда не думалъ требовать ея отъ другихъ, ни даже совѣтовать. Онъ вполне признавалъ право всѣхъ другихъ жить такъ, какъ они сами считаютъ для себя возможнымъ и удобнымъ. И онъ—я хорошо знаю—всегда готовъ былъ обѣдать черезъ день для того, чтобы доставить возможность обѣдать каждый день кому-либо другому,—безъ всякой мысли рекомендовать ему ту умѣренность, которой слѣдовалъ самъ.

Богато одаренный духовно, онъ и въ матеріальномъ отношеніи всегда дѣйствовалъ какъ богачъ въ смыслѣ помощи ближнему, несмотря на то, что самъ добывалъ средства къ существованію исключительно лишь литературнымъ трудомъ. Если бы возможно было вычислить, какую часть своихъ скромныхъ доходовъ онъ отдавалъ тѣмъ, которые обращались къ нему за денежною помощью, то навѣрное получились бы очень интересныя цифры. Его щедрость была положительно безпримѣрна; и если принять во вниманіе, что каждая его копейка была добыта безукоризненно честнымъ путемъ благороднаго личнаго труда и что у него никогда не возникало дурной мысли о томъ, кто пользовался его помощью,—то нужно придти къ заключенію, что онъ-то

именно и зналъ истинную цѣну золота и потому считалъ вполне справедливымъ отдавать это золото всякому, кто въ немъ нуждался. И какъ передъ этимъ удивительнымъ образомъ меркнетъ то, что мы привыкли называть благотворительностью! Претерпѣть лишеніе самому, чтобы доставить радость другому,—для Соловьева было дѣломъ простой справедливости.

Какъ въ матеріальномъ, такъ и особенно въ нравственномъ смыслѣ вся жизнь Соловьева, какъ я уже говорилъ раньше, представляетъ собою рѣдчайшій примѣръ практическаго осуществленія убѣжденій и вѣрованій человѣка. Въ высшей степени замѣчательно, что онъ, самъ живя такъ, какъ считалъ справедливымъ и потому единственно для себя возможнымъ, всегда былъ далекъ отъ мысли навязывать свои правила жизни другимъ. *Такимъ* проповѣдникомъ онъ никогда не былъ, да и не могъ быть. И конечно, столь распространенное въ наше время стремленіе нравственно совершенствовать своихъ ближнихъ прежде, нежели самого себя,—было для Соловьева дико и смѣшно по нелѣпости этой мысли. Служеніе добру нужно начинать съ себя, а не съ другихъ: опыты въ противоположномъ направленіи, хотя вообще и болѣе удобны, однако не приводятъ къ благимъ результатамъ. Признавая недостаточность и безсиліе субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія въ обществѣ, какъ организованной нравственности, Соловьевъ по отношенію къ себѣ примѣнялъ убѣжденіе, что нравственное совершенство человѣка должно идти изъ глубины его души. Высказывая свои взгляды на жизнь, онъ зналъ, что его слово не окажется бесплоднымъ лишь тамъ, гдѣ оно найдетъ для себя подходящую почву. Онъ высоко цѣнилъ въ людяхъ свободу убѣжденій, если послѣднія были искренни, и относился къ людямъ съ величайшею терпимостью и съ удивительнымъ добродушіемъ. Если онъ и осуждалъ кого-либо, то осуждалъ за неправду, за лицемеріе, за обманъ. Да и то послѣ всякой невольной вспышки дурного чувства къ человѣку онъ часто искалъ уже поводовъ къ его оправ-

данію. Простить и помириться—всегда было для Соловьева большимъ счастіемъ, и, бывало, онъ постоянно старался найти хоть какую-нибудь возможность обвинить себя, чтобы этимъ оправдать другого. Хорошо помню, какъ Владиміръ Сергѣевичъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ рассказывалъ мнѣ съ негодованіемъ и грустью о разрывѣ своемъ съ однимъ близкимъ человѣкомъ и не находилъ ему оправданія. Но прошло нѣкоторое время, Соловьевъ опять пріѣхалъ въ Москву, и первое, что я отъ него услышалъ, было радостное восклицаніе: „Поздравь меня—я съ нимъ помирился!“

Таковъ былъ этотъ удивительный и незабвенный человекъ, не отвергавшій никого, а тѣмъ болѣе никого не судившій по тому лагерю, къ которому тотъ принадлежалъ. Онъ видѣлъ въ человѣкѣ душу живую и твердо вѣрилъ въ то, что добро непременно одержитъ побѣду надъ зломъ.

Благодаря своей искренности и правдивости, чистотѣ и глубинѣ своихъ вѣрованій, Соловьевъ самъ никогда вполнѣ не принадлежалъ къ какому-нибудь лагерю: онъ могъ идти лишь „дорогою свободной“, куда влекъ его „свободный умъ“. И тѣмъ менѣе онъ былъ способенъ дѣйствовать подъ какимъ-либо флагомъ, предусмотрительно и осторожно прикрывая свои истинныя мнѣнія. Оттого нѣкоторымъ часто казалось, что Соловьевъ противорѣчитъ тому, что высказывалъ раньше. Но это именно только казалось: Соловьевъ остался вѣренъ себѣ до конца своихъ дней, а если онъ мѣнялся, то лишь постольку, поскольку это неизбежно въ слѣдствіе быстрого духовнаго роста и развитія всякаго высоко одареннаго человѣка. И въ самомъ дѣлѣ, если въ пятнадцатилѣтнемъ возрастѣ Соловьевъ былъ яркимъ матеріалистомъ, то смѣшно было бы говорить, что онъ измѣнилъ матеріализму, такъ какъ всю остальную жизнь былъ искренно и глубоко вѣрующимъ человѣкомъ. Въ немъ именно и была поразительна та неуклонность, съ которой онъ всю жизнь шелъ къ разѣ навсегда намѣченной цѣли,—шелъ независимо, честно, отважно и одиноко. Въ одномъ изъ своихъ стихо-

творений онъ самъ даетъ слѣдующую поэтическую характеристику своего жизненнаго пути:

Въ туманѣ утреннемъ невѣрными шагами
Я шелъ къ таинственнымъ и чуднымъ берегамъ.
Боролася заря съ послѣдними звѣздами,
Еще летали сны—и схваченная снами
Душа молилася невѣдомымъ богамъ.
 Въ холодный бѣлый день дорогой одинокой,
 Какъ прежде, я иду въ невѣдомой странѣ.
 Разсѣялся туманъ, и ясно видитъ око,
 Какъ труденъ горный путь и какъ еще далеко,
 Далеко все, что грезилось мнѣ.
И до полуночи неробкими шагами
Все буду я идти къ желаннымъ берегамъ,
Туда, гдѣ на горѣ, подъ новыми звѣздами
Весь пламенѣющій побѣдными огнями
Меня дождется мой завѣтный храмъ.

Чистота души Соловьева была, конечно, главной причиной того, что всѣ близко знавшіе его такъ горячо его любили. Огромный талантъ изложенія, блестящее остроуміе, необычайное изящество ума — все это заставляло всегда жадно слушать то, что говорилъ Соловьевъ, и съ увлеченіемъ читать то, что онъ писалъ. Хорошо извѣстно, какое значеніе онъ имѣлъ какъ лекторъ: его проникновенное слово, всегда высказываемое съ горячимъ убѣжденіемъ, электризовало и волновало слушателей. Ему нельзя было внимать безъ интереса, равнодушно — и тѣмъ, кто соглашался съ нимъ, и тѣмъ, кому рѣчь его была не по душѣ. Въ кругу же людей близкихъ онъ былъ человѣкомъ незамѣнимымъ; съ нимъ неразлучны были и свѣжесть и ясность мысли, и яркій блескъ остроумія, нерѣдко безграничное веселье и всегда неизмѣнное добродушіе. Для тѣхъ, кого онъ зналъ и любилъ, онъ былъ самымъ вѣрнымъ другомъ, съ которымъ такъ просто и хорошо было дѣлится и горе, и радость, ибо его участливость не знала предѣловъ. Скучно и сиротливо стало теперь безъ него!

Владиміръ Соловьевъ прожилъ немного лѣтъ. Но вѣдь не числомъ лѣтъ нужно оцѣнивать жизнь человѣка. Можно дожить до самаго конца положеннаго человѣку земного предѣла и не сдѣлать ничего или сдѣлать только зло. Не такова была жизнь Соловьева: каждый прожитый имъ годъ слѣдуетъ считать за два—по той безпримѣрно неутомимой дѣятельности въ служеніи добру и правдѣ, которую онъ проявлялъ до конца своихъ дней. Онъ не щадилъ жизни, онъ жертвовалъ ею для того дѣла, которое считалъ своей жизненной задачей, а въ этомъ—высшая доблесть человѣка.

Онъ умеръ какъ человѣкъ, правдиво и честно свершившій свой жизненный путь. Еще много надеждъ и стремленій было у него впереди; но и того, что онъ сдѣлалъ, было слишкомъ достаточно для силъ одного человѣка, даже столь богато одареннаго. Онъ скончался спокойно и съ глубокой вѣрой; онъ встрѣтилъ смерть какъ отдыхъ и возрожденіе къ новой жизни. И какъ намъ ни горько потерять его, мы, думая о его смерти, должны вѣрить въ то, во что вѣрилъ онъ. Не только съ надеждой, но съ полной увѣренностью мы можемъ говорить: „миръ его душѣ“, ибо онъ нашелъ истинный миръ за той переходной чертой бытія, которая зовется смертью.

А. Петровскій.

Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева.

Еще не настало время для безпристрастнаго и всесторонняго суда надъ философскою дѣятельностью В. С. Соловьева. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить разнообразныя, противорѣчивыя, подчасъ очень странныя отзывы о его личности и дѣятельности, которые появились въ печати послѣ его кончины. Но въ одномъ, повидимому, должны сойтись всѣ его критики, — все равно, согласны они съ нимъ или несогласны, видятъ ли они въ его философскихъ произведеніяхъ ясно намѣченныя пути къ истинѣ или, напротивъ, думаютъ, что онъ съ самаго начала сбился съ дороги и что его философскіе взгляды являютъ лишь плодъ сплошнаго недоразумѣнія. Всѣ согласятся, что В. С. Соловьевъ былъ мыслителемъ въ высшей степени оригинальнымъ. Я съ своей стороны повторю то, что уже высказалъ однажды въ Психологическомъ Обществѣ: мнѣ кажется, что за послѣднія 25 лѣтъ В. С. Соловьевъ былъ самымъ оригинальнымъ философомъ во всей Европѣ.

Русская философская мысль съ тѣхъ поръ, какъ впервые возникли ея первые проблески въ XVIII вѣкѣ, и въ продолженіе очень долгаго періода влачила существованіе несчастное и скудное. Ея главнымъ недостаткомъ было полное отсутствіе оригинальности, — самобытнаго умозрительнаго творчества, которое выразилось бы въ литературной формѣ и привело бы къ опредѣленнымъ и систематическимъ результатамъ. Русскіе философы были только послѣдователями

западно-европейскихъ и притомъ послѣдователями второстепенными. Ихъ достоинство и значеніе въ исторіи русскаго просвѣщенія измѣряется не столько ихъ умственной силой, сколько тѣмъ, за кѣмъ именно они шли. У насъ были вольфианцы, были поклонники французскаго сенсуализма, было нѣсколько послѣдователей Канта и Фихте, было довольно много послѣдователей Шеллинга и особенно Гегеля. Было, наконецъ, у насъ немало представителей богословской схоластической метафизики, также заимствованной съ Запада. Къ кому изъ западныхъ авторитетовъ примыкали тѣ или другіе дѣятели русской философской мысли, это зависѣло отъ времени, въ которое они жили, отъ общественнаго положенія, которое они занимали, отъ избранной ими профессіи. Въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ нынѣ истекшаго столѣтія на смѣну поклонниковъ нѣмецкаго идеализма явились матеріалисты въ духѣ Бюхнера и Фохта и позитивисты французскаго и англійскаго типовъ. Между этими разнообразными, извнѣ навѣянными направленіями наибольшую умственную самостоятельность отличались славянофилы; однако ихъ отношеніе къ философіи было скорѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ; въ своихъ общепhilosophическихъ взглядахъ они ограничивались отрицательной критикой нѣмецкаго идеализма, главнымъ образомъ въ формѣ системы Гегеля, и довольно ясно выраженнымъ признаніемъ полной несостоятельности всякой умозрительной философіи, если она прямо не опирается на положительную церковную вѣру. У послѣдователей другихъ направленій самобытность философской мысли представляетъ лишь рѣдкое исключеніе. Самымъ блестящимъ такимъ исключеніемъ является Б. Н. Чичеринъ, давшій вполнѣ самостоятельную переработку началъ и метода гегелевой философіи на почвѣ картезіанскаго дуализма матеріи и духа. Однако міросозерцаніе Б. Н. Чичерина получаетъ законченное литературное выраженіе лишь тогда, когда философскіе взгляды В. С. Соловьева уже совершенно опредѣлились и когда его первыя произведенія уже увидѣли свѣтъ. Б. Н. Чичеринъ поэтому не былъ

ни предшественникомъ, ни учителемъ Соловьева въ философіи.

Чтобы вполнѣ понять и оцѣнить значеніе какого-нибудь философа, нужно знать ту среду, въ которой онъ выросъ, и ту духовную атмосферу, въ которой онъ работалъ. Чѣмъ характеризуется умственная жизнь русскаго общества въ то время, когда у В. С. Соловьева впервые проснулись философскіе вопросы и сомнѣнія? Его дѣтство и первая юность протекли въ эпоху, очень памятную и благодѣтельную для Россіи, въ эпоху всеобщаго возрожденія русской жизни, которое знаменуетъ конецъ пятидесятихъ и шестидесятые года. Это время страшно много дало и для общественной жизни, и для русской литературы, и для науки. Но философіи въ эту эпоху какъ-то не посчастливилось: ея мало интересовались и, благодаря продолжительному исключенію философіи изъ числа предметовъ университетскаго преподаванія, ея мало знали. Тогдашняя журналистика главнымъ образомъ заботилась о популяризаціи у насъ разныхъ книжекъ матеріалистическаго лагеря, которыя о настоящихъ задачахъ философіи давали самое превратное представленіе. Въ текущей литературѣ того времени самый грубый матеріализмъ, проповѣдуемый иногда очень талантливо, но безъ достаточнаго знанія дѣла, выдавался за окончательную, научно доказанную истину, которая должна быть положена въ основу рѣшенія всѣхъ вопросовъ жизни и мысли. Небольшая кучка писателей съ настоящимъ философскимъ образованіемъ распадалась на двѣ группы: одни пытались приноровить традиции нѣмецкаго (по преимуществу, гегелевскаго) идеализма къ новымъ потребностямъ, другіе, гораздо болѣе многочисленные, энергически возставали противъ всякихъ философскихъ традицій, вообще противъ всякаго умозрѣнія и единственный источникъ достовѣрнаго знанія видѣли въ положительной наукѣ и въ опытномъ изученіи природы. Какъ я уже говорилъ сейчасъ, въ эту эпоху въ русскомъ обществѣ широко развивается позитивистическое движеніе: имена Огюста Конта, Дж. Ст. Милля, Гер-

берта Спенсера, Льюиса, получают всеобщее признание и пользуются огромной популярностью. Извѣстный законъ Конта трехъ фазисовъ умственного развитія челоуѣчества разсматривается какъ окончательное откровеніе о внутреннемъ смыслѣ челоуѣческой исторіи. Этотъ законъ провозглашаетъ теологію и метафизику за невольныя заблужденія челоуѣческаго ума, которыя должны навсегда исчезнуть съ исторической сцены, когда свѣтъ научнаго знанія прольется на всѣ явленія наблюдаемой дѣйствительности. Единственный путь къ истинѣ, по смыслу этого закона, заключается въ рѣшительномъ отказѣ отъ всякихъ попытокъ проникнуть въ дѣйствительную суть вещей и въ ограниченіи всѣхъ претензій знанія простымъ установленіемъ фактическихъ отношеній между явленіями природы, т.-е. законовъ ихъ. Въ оправданіе такой принципиальной оцѣнки писатели этого времени охотно выдвигали логическія и психологическія теоріи англійскихъ мыслителей въ виду ихъ рѣзко эмпирическаго направленія. Съ другой стороны, система Герберта Спенсера, логически стройная и выдержанная, казалось, разрѣшавшая всѣ проблемы изъ единого принципа всемірной эволюціи, для очень многихъ интеллигентныхъ русскихъ людей явилась тѣмъ же, чѣмъ была система Гегеля для современниковъ Бѣлинскаго. Еще большимъ авторитетомъ пользовался Дарвинъ, про котораго думали, что онъ своей теоріей происхожденія видовъ разъ навсегда устранилъ всѣ предположенія о внутренней осмысленности и разумности какихъ бы то ни было жизненныхъ процессовъ, сведя всякую разумность и цѣлесообразность въ природѣ къ внѣшней случайности механическаго подбора.

В. С. Соловьевъ испыталъ на себѣ всѣ эти вліянія. Уже очень рано поражавшій своею чрезвычайной начитанностью, съ умомъ глубокимъ и въ то же время крайне воспріимчивымъ, онъ всегда соединялъ въ себѣ замѣчательную самостоятельность сужденій съ рѣдкой отзывчивостью на духовные интересы окружающихъ его людей. Была пора въ его жизни, когда онъ былъ совершеннымъ матеріалистомъ,—

правда въ очень юные годы, начиная лѣтъ съ пятнадцати,— и считалъ за окончательную истину то самое, противъ чего впослѣдствіи такъ энергично боролся. Я никогда потомъ не встрѣчалъ матеріалиста, столь страстно убѣжденнаго. Это былъ типическій нигилистъ шестидесятыхъ годовъ. Ему казалось, что въ основныхъ началахъ матеріализма отирается та новая истина, которая должна замѣнить и вытѣснить всѣ прежнія вѣрованія, перевернуть всѣ человѣческіе идеалы и понятія, создать совсѣмъ новую, счастливую и разумную жизнь. Съ неудержимою послѣдовательностью, всегда отличавшею его умъ, онъ распространяетъ свои общіе взгляды на рѣшеніе всѣхъ занимавшихъ его вопросовъ. Было время, когда онъ зачитывался Писаревымъ и, проникшись его критическими взглядами и требованіями, яростно ратовалъ противъ Пушкина и его чистой поэзіи, которую впослѣдствіи такъ высоко цѣнилъ. Еще въ эпоху своего студенчества отличный знатокъ сочиненій Дарвина, онъ всей душой вѣрилъ, что теоріей этого знаменитаго натуралиста разъ навсегда положенъ конецъ не только всякой *телеологіи*, но и всякой *теологіи*, вообще всякимъ идеалистическимъ предразсудкамъ. Его общественные идеалы въ то время носили рѣзко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Онъ внимательно изучалъ сочиненія знаменитыхъ теоретиковъ социализма и былъ глубоко убѣжденъ, что социалистическое движеніе должно возродить человѣчество и кореннымъ образомъ обновить исторію. Уже тогда у него сказывалась всегда въ немъ поразившая черта ума и характера: его совершенное неумѣнье идти на компромиссы съ окружающею дѣйствительностью и его ничѣмъ, никакими разочарованіями непоколебимая вѣра въ могущество идеаловъ надъ реальною жизнію. Я никогда не видалъ другого человѣка, съ такою беззавѣтностью,—можно сказать, съ такой благородною наивностью убѣжденнаго въ непремѣнномъ и очень близкомъ торжествѣ абсолютной правды на землѣ. Въ годы ранней юности онъ ждалъ осуществленія этой правды отъ социалистическаго

переворота, — въ свои болѣе зрѣлыя годы онъ видѣлъ его въ теократической организаціи человѣчества, въ окончательномъ торжествѣ церкви, какъ носительницы высшихъ духовныхъ идеаловъ, надъ свѣтскимъ буржуазнымъ государствомъ съ его безпринципнымъ и лицемѣрнымъ оппортунизмомъ. Это торжество въ его вѣрованіяхъ и мечтахъ сливалось съ мыслию о близости второго Пришествія и возрожденія всей твари черезъ очищеніе и обожествленіе человѣка. Повторяю, — въ высшей степени характерною особенностью В. С. Соловьева было то, что все это онъ считалъ очень близкими событіями будущей исторіи. Вѣра въ историческое будущее являлась самымъ глубокимъ идеальнымъ двигателемъ недавно истекшаго столѣтія, и для многихъ умовъ она замѣняла религіозную вѣру. В. С. Соловьевъ между своими современниками выдѣлялся тѣмъ, что у него эта вѣра облекалась въ необыкновенно реальныя формы и что она, по крайней мѣрѣ большую часть его жизни, опиралась на вѣру религіозную.

Соловьевъ недолго оставался при матеріалистическомъ міросозерцаніи. Его умъ былъ слишкомъ глубокъ, въ немъ было слишкомъ много критическаго такта, наконецъ, въ его натурѣ просто было слишкомъ много внутренняго идеализма, душевной поэзіи, религіознаго энтузіазма, чтобы онъ могъ навсегда удовлетвориться притязательной и всѣ вопросы рѣшающей догмой матеріалистическаго катехизиса. Отъ самодовольнаго матеріалистическаго догматизма его пробудило чрезвычайно разнообразное и серьезное чтеніе. Шестнадцати лѣтъ онъ познакомился съ сочиненіями Спинозы и начинаетъ внимательно читать и изучать его, страшно ими увлекается, сначала толкуетъ его философскія идеи въ духѣ матеріализма, но потомъ постепенно приходитъ къ сознанию совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозѣ, Богъ, хотя еще въ очень абстрактномъ и натуралистическомъ образѣ, впервые возвращается въ міросозерцаніе Соловьева. Далѣе онъ съ увлеченіемъ зачитывается Фейербахомъ, который хотя и очень скло-

нялся къ матеріализму въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности, но все же не былъ никогда матеріалистомъ-догматикомъ и въ общемъ не пошелъ дальше неопредѣленной и очень прихотливой проповѣди сенсуализма въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ и культа человѣчества въ своихъ практическихъ выводахъ. Одновременно съ этимъ В. С. Соловьевъ серьезно знакомится съ сочиненіями Дж. Ст. Милля и проникается его тонкимъ и своеобразнымъ скептицизмомъ, одинаково осуждающимъ и матеріализмъ и спиритуализмъ, одинаково настаивающимъ на абсолютной непостижимости, какъ сущности духа, такъ и сущности матеріи. Кажется, благодаря Миллю В. С. Соловьевъ со всею ясностью созналъ, что въ матеріализмѣ не все благополучно, и что матеріалистическое ученіе, съ рѣзкою безцеремонностью возстающее противъ всякой вѣры въ духовный міръ, какъ грубой и невѣжественной иллюзіи, само все опирается на еще болѣе грубую вѣру въ абсолютную, предшествующую всему и отъ всего независимую реальность вещества, — тогда какъ никакое вещество и ничто вещественное не бываетъ дано нашему сознанию прямо, а всегда открывается намъ только черезъ наши ощущенія и представленія, т.-е. черезъ состоянія духовнаго, психическаго порядка, которыя одни только и могутъ имѣть притязаніе на достовѣрность и безспорную, настоящую дѣйствительность. Наконецъ, наиболѣе глубокой переворотъ въ Соловьевѣ вызываетъ изученіе Канта и въ особенности Шопенгауэра: Шопенгауэръ овладѣлъ имъ всецѣло, какъ ни одинъ философскій писатель послѣ или раньше. Былъ періодъ въ жизни В. С. Соловьева, — правда, довольно короткій, — когда онъ принималъ Шопенгауэра всего, со всѣми его общими взглядами и частными мнѣніями, съ его безграничнымъ пессимизмомъ и съ его туманными надеждами на искупленіе отъ страданій міра черезъ погруженіе въ Нирвану. У Шопенгауэра онъ нашелъ то, чего не находилъ ни у одного изъ излюбленныхъ имъ писателей, развѣ за исключеніемъ Спинозы, — удовлетвореніе никогда не умолкавшей въ немъ ре-

лигіозной потребности, религіозное пониманіе и религіозное отношеніе къ жизни. Въ Шопенгауэрѣ его болѣе всего привлекало возрѣніе на жизнь, какъ на нравственный очистительный процессъ, возрѣніе строго проведенное въ стилѣ умозрительнаго буддизма. Не даромъ послѣ знакомства съ Шопенгауэромъ В. С. Соловьевъ съ страстью отдается изученію восточныхъ религій.

Но и увлеченіе Шопенгауэромъ только эпизодъ въ умственномъ ростѣ В. С. Соловьева. Отчасти благодаря сочиненіямъ Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьевъ приходитъ къ сознанію умозрительныхъ недостатковъ системы Шопенгауэра,—ея неполноты, односторонности, ея логическихъ противорѣчій. Серьезное знакомство съ религіозной исторіей человѣчества въ ея цѣломъ убѣждаетъ его, что не въ отрицательномъ пессимизмѣ буддистовъ и не въ иллюзіонистическомъ монизмѣ индійскаго браманства лежитъ настоящій религіозный идеаль. Онъ начинаетъ проникаться сознаніемъ, что задушевная вѣра его дѣтскихъ лѣтъ,—а онъ былъ очень религіозенъ и воспитался въ очень религіозной семьѣ,—не во всемъ была направлена на ложные призраки, какъ ему казалось раньше, и, по крайней мѣрѣ, въ существенномъ его не обманывала. Въ это время онъ изучаетъ системы нѣмецкихъ идеалистовъ: Фихте, Шеллинга, Гегеля и ищетъ у нихъ ключа къ умозрительному рѣшенію загадокъ бытія. Особенно сильное вліяніе въ эту эпоху оказалъ на него Шеллингъ своей положительной философійей, о которой онъ еще изъ отзывовъ Гартмана вынесъ представленіе, какъ о системѣ, примиряющей крайнія точки зрѣнія Шопенгауэра, съ одной стороны, Гегеля—съ другой. Но Соловьевъ не сдѣлался шеллингистомъ, какъ онъ раньше былъ послушнымъ ученикомъ Шопенгауэра. Для Соловьева наступаетъ уже иная пора: постепенно онъ является создателемъ своей особой, собственной философской системы.

Да, у Соловьева была своя особая философская система. И я осмѣливаюсь думать, что она была не хуже и не ниже

самыхъ глубокомысленныхъ нѣмецкихъ системъ, какія создавались въ лучшее время нѣмецкаго умозрительнаго творчества, совпадающее съ концомъ XVIII и первой половиной XIX вѣка. Съ основаніемъ даже можно утверждать, что благодаря своему болѣе позднему появленію система Соловьева была зрѣлѣе и шире по замыслу, чѣмъ построенія его предшественниковъ. Онъ уже считался со всѣмъ промежуточнымъ процессомъ въ философской и научной мысли, отдѣлявшимъ его отъ нихъ; онъ разочаровался во многихъ иллюзіяхъ и несбыточныхъ надеждахъ, которыя ихъ обманывали; наконецъ, въ своей системѣ онъ съ готовностью далъ мѣсто вновь установленнымъ истинамъ науки и вновь выросшимъ запросамъ общественнаго самосознанія, которые для нихъ еще не существовали.

Соловьевъ создалъ свою собственную независимую систему философіи. Это случилось въ Россіи въ первой разѣ. Невольно напрашивается сравненіе съ русской изящной литературой: какъ русская изящная литература въ теченіе очень долгаго времени была подражательной и наши писатели гораздо болѣе заботились о воспроизведеніи манеры, тона, взглядовъ и настроеній излюбленныхъ ими писателей Запада, нежели объ изображеніи жизни, какъ она имъ самимъ представлялась, такъ и русская философская мысль въ продолженіе многихъ лѣтъ была лишеннымъ всякой самостоятельности, слабымъ, беспорядочнымъ и прерывистымъ отраженіемъ умственныхъ теченій въ западной Европѣ, и русскіе философскіе писатели гораздо болѣе были заняты вопросами о мнѣніяхъ разныхъ западныхъ знаменитостей о предметахъ философскаго знанія, нежели вопросами о самыхъ этихъ предметахъ. Пушкинъ первый сталъ воспроизводить не литературу о дѣйствительности, а самую дѣйствительность, какъ онъ ее понималъ, видѣлъ и переживалъ; черезъ это онъ явился первымъ создателемъ настоящаго русскаго художественнаго слова. Соловьевъ началъ первый писать не о чужихъ мнѣніяхъ по вопросамъ философіи, а о самыхъ этихъ вопросахъ и сталъ ихъ рѣшать по существу, незави-

симо отъ всякихъ мнѣній,—черезъ это онъ сдѣлался первымъ представителемъ уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этимъ вовсе не хочу сказать, что Соловьеву въ умственной жизни русскаго народа принадлежитъ значеніе, равное Пушкину; но вѣдь и вообще значеніе отвлеченной философіи нельзя сравнивать съ значеніемъ художественной литературы. Все же остается справедливымъ, что Соловьевъ былъ первымъ русскимъ дѣйствительно самобытнымъ философомъ, подобно тому, какъ Пушкинъ былъ первый русскій народный поэтъ.

Пожалуй, это сравненіе можно было бы провести и дальше: какъ Пушкина современники перестали понимать именно съ того момента, когда его талантъ достигъ своей полной силы и оригинальности и когда его произведенія уже не походили на привычные для всѣхъ и общепринятые образцы, такъ и Соловьевъ именно въ томъ, что было наиболѣе коренного, важнаго и существенно оригинальнаго въ его міросозерцаніи, оставался непонятымъ, неоцѣненнымъ и почти совсѣмъ одинокимъ во всю свою жизнь. Въ Соловьевѣ, несомнѣнно, очень цѣнили высокую художественность его изложенія, его поэтическій даръ, его огромный талантъ публициста, блестящее и беспощадное остроуміе его полемическихъ пріемовъ, но его философскія идеи для огромнаго большинства русскаго образованнаго общества оставались закрытою книгою. Въ нихъ скорѣе видѣли выраженіе чудачества очень капризнаго, хотя и очень большого ума, нежели серьезное порожденіе философской мысли въ извѣстный моментъ ея естественнаго и неизбѣжнаго внутренняго развитія. Соловьева, какъ представителя своего особаго міросозерцанія, понимали и цѣнили очень немногіе.

Впрочемъ, Соловьевъ во всю жизнь оставался одинокимъ не только у себя на родинѣ: не менѣе онъ долженъ былъ чувствовать себя одинокимъ во всей Европѣ, среди всей современной ему интеллигенціи вообще. Я не то этимъ хочу сказать, что въ Европѣ мало знали и мало читали, вѣдь это давнишняя и общая участь всѣхъ русскихъ мыслителей.

Онъ долженъ былъ чувствовать себя одинокимъ просто потому, что движеніе европейской философской мысли шло въ сторону совсѣмъ противоположную его стремленіямъ и вѣрованіямъ. Вѣдь настроеніе русскихъ философствующихъ умовъ, не позволявшее имъ понимать Соловьева, было только отраженіемъ философскаго настроенія западной Европы. По вѣрному опредѣленію Соловьева, западная философія во все продолженіе его жизни находилась въ состояніи долгаго и болѣзненнаго кризиса, да находится въ немъ и до сихъ поръ. Всѣ пути къ рѣшенію основныхъ философскихъ проблемъ, завѣщанные прошлымъ, были исхожены, но они не дали обладанія истиной, а, напротивъ, привели къ разочарованію, недоумѣнію, даже отчаянію въ возможности ея достигнуть. Европейская философская мысль во второй половинѣ истекшаго вѣка впала въ состояніе утомленія и невѣрія въ самое себя, которое представляло рѣзкій и грустный контрастъ съ быстрымъ поступательнымъ ходомъ положительныхъ знаній, съ ихъ огромною популярностью, съ ими возбуждаемыми смѣлыми надеждами попомощью точныхъ научныхъ методовъ проникнуть во всѣ тайны мірозданія. Получившійся изъ этого результатъ представляется понятнымъ и естественнымъ: философія капитулировала предъ наукой. Философы пошли на послуги къ представителямъ естествознанія и поставили себѣ довольно неблагодарную задачу обосновывать и доказывать въ качествѣ умозрительныхъ истинъ то, что ученые натуралисты выдвигали какъ удобныя для ихъ изслѣдованій гипотетическія предположенія. Образовался особый типъ метафизиковъ-схематизаторовъ естественно-научныхъ обобщеній. Самымъ яркимъ представителемъ философовъ этого типа является Гербертъ Спенсеръ, но онъ далеко не есть единственный его представитель, ихъ очень много есть и было и у насъ, и на Западѣ. Можетъ быть, самый главный страхъ, который преслѣдуетъ философа нашихъ дней, состоитъ въ томъ, чтобы какъ-нибудь, даже при обсужденіи самыхъ высшихъ и коренныхъ вопросовъ человѣческаго знанія, не

разойтись съ общепринятыми мнѣніями ученыхъ специалистовъ, хотя бы ихъ спеціальность при рѣшеніи этихъ вопросовъ была не при чемъ. Лишь въ покорномъ и постоянномъ согласіи съ общими тенденціями дѣятелей науки видятъ залогъ успѣховъ философіи въ будущемъ.

Соловьевъ по всему своему умственному и нравственному складу не могъ такъ думать и такъ вѣрить. Наиболѣе бросающуюся въ глаза особенность его духа всегда составляла необыкновенная бодрость, смѣлость мысли, иногда переходившая въ беззавѣтную и неудержимую отвагу. Философскія проблемы такъ живо и неотступно стояли предъ его умомъ, что онъ не могъ передъ ними сробѣть или удовлетвориться при ихъ рѣшеніи общими мѣстами и модными формулами. Въ пониманіи дѣйствительнаго міра онъ не могъ ограничиться только тѣмъ, что о немъ утверждаютъ физики и химики, потому что онъ былъ слишкомъ твердо убѣжденъ, что существо дѣйствительности тѣмъ не исчерпывается, что въ ней можно измѣрить, взвѣсить и ощупать. Съ другой стороны онъ не умѣлъ принудить свою мысль разъ навсегда остановиться и успокоиться тамъ, гдѣ смолкаютъ показанія чувственнаго опыта. По всему строю своего необыкновенно искренняго, пронизательнаго, глубокаго ума, онъ не выносилъ никакихъ внѣшнихъ запретовъ, никакихъ заранѣе придуманныхъ ограниченій, никакихъ заповѣдныхъ областей для пониманія и изслѣдованія: не даромъ во всю свою жизнь онъ былъ такимъ горячимъ поборникомъ неограниченной свободы мысли и совѣсти. Неудача прежнихъ путей въ философіи служила для него лишь доказательствомъ необходимости искать другихъ, новыхъ путей въ ней, еще не испробованныхъ или по крайней мѣрѣ непройденныхъ до конца. Онъ не могъ удовлетвориться ни матеріализмомъ, ни превращеніемъ физики въ умозрительную метафизику, — въ какой бы формѣ оно ни производилось, — въ формѣ ли признанія началъ физики за внутреннюю суть всякой реальности, или въ болѣе скромной неокантіанской формѣ признанія познаваемости только того, что подлежитъ внѣшнему физическому наблюденію, —

хотя бы это единственно познаваемое было только иллюзіей нашего ума и нашей чувственности. Съ другой стороны, онъ совершенно ясно понималъ и глубокую несостоятельность стараго рационалистическаго идеализма Гегеля и его школы, видѣвшаго въ безконечномъ разнообразіи міровой жизни лишь какимъ-то непостижимымъ чудомъ воплощенную и получившую предметную дѣйствительность діалектическую игру абстрактныхъ понятій. И вотъ онъ дѣлаетъ шагъ, который опредѣлилъ его дальнѣйшую судьбу, какъ философа: въ то время, когда мистицизмъ и метафизика стали почти бранными словами, въ то время, когда на спиритуализмъ въ филисофскихъ и психологическихъ кругахъ смотрѣли какъ на жалкій предрасудокъ пережитого прошлаго и только въ видѣ очень большого снисхожденія допускали его какъ недоказуемое субъективное вѣрованіе или утѣшительную мечту, съ непремѣннымъ, однако, требованіемъ признавать механическое и фізіологическое толкованіе душевной жизни за единственно научное, Соловьевъ открыто выступилъ въ философской литературѣ, какъ мистикъ, метафизикъ и спиритуалистъ. И онъ не ограничился только установленіемъ общихъ философскихъ началъ, которыя ему представлялись единственно истинными: свои основныя идеи онъ облекъ въ необыкновенно законченное, живое и конкретное міросозерцаніе, въ которомъ объединялись въ одно стройное цѣлое — и объясненіе главныхъ фазисовъ развитія природы, и чрезвычайно широкая и оригинальная концепція человѣческой исторіи, и высоко-идеальное толкованіе нравственнаго смысла жизни и нравственныхъ задачъ человѣчества.

Я уже говорилъ недавно объ одной своеобразной чертѣ въ умственномъ настроеніи В. С. Соловьева: о его необыкновенно реальной вѣрѣ въ близкое и окончательное торжество правды на землѣ. Эта черта находилась у него въ тѣсной связи съ другою особенностью его душевнаго склада: онъ вообще необыкновенно реально вѣрилъ въ совершенную самостоятельность и полную дѣйствительность

идеальныхъ, духовныхъ двигателей природной и человѣческой жизни, въ постоянное обнаруженіе ихъ направляющихъ вліяній во всемъ, что мы испытываемъ, въ ихъ интимную близость къ человѣку и его внутреннему міру. Идеальный, духовный міръ не былъ для него абстрактнымъ терминомъ,— въ его глазахъ онъ былъ чѣмъ-то совсѣмъ живымъ, — онъ былъ для него гораздо болѣе конкретнымъ и настоящимъ міромъ, чѣмъ тотъ міръ матеріальной раздробленности и внѣшности, который открываетъ намъ наша ограниченная, полная иллюзій чувственность. Во взглядѣ на вселенную Соловьевъ въ этомъ отношеніи былъ настоящимъ Платоникомъ и, казалось, совершенно не могъ смотрѣть на нее иначе. Большая роль при этомъ, повидному, принадлежала поэтическому строю его фантазіи: во всѣхъ явленіяхъ и процессахъ окружающей дѣйствительности онъ невольно чувствовалъ оживляющую ихъ внутреннюю душу. Не даромъ мысль о *душѣ міра* заняла такое важное мѣсто въ его философскомъ міровоззрѣніи; не даромъ и въ своей теоріи познанія онъ выше чувственного опыта и отвлеченнаго мышленія ставилъ непосредственное интуитивное созерцаніе внутренней истины вещей, которое бываетъ доступно художникамъ и поэтамъ: онъ думалъ, что и философъ лишь тогда можетъ придти къ содержательному познанію, когда въ его духѣ живетъ эта способность высшаго созерцанія истинно сущаго въ немъ самомъ. Изъ этой реальности вѣры въ духовный міръ объясняется жизненность, цѣльность и конкретность философской системы Соловьева. Но изъ нея же, быть можетъ, вытекаетъ и ея главный недостатокъ. Въ діалектическомъ построении своего міросозерцанія всѣ моменты и звенья этого построения онъ разсматривалъ, какъ одинаково цѣнные въ смыслѣ объективной достовѣрности и одинаково обязательные, и приписывалъ логическую необходимость не только общимъ началамъ своей системы, съ очевидностью выводимымъ изъ строго умозрительныхъ основаній, но и всѣмъ приложеніямъ этихъ началъ къ объясненію частныхъ формъ дѣйствительности и отдѣльныхъ событій міровой и человѣче-

ской исторіи, въ этомъ своемъ качествѣ явно не допускающимъ абсолютнаго апріористическаго оправданія. Въ этомъ отношеніи Соловьевъ не дѣлалъ различія между утвержденіями, дѣйствительно обладающими необходимою логическою достовѣрностью, и утвержденіями только вѣроятными или даже только возможными и мыслимыми. Въ этомъ характерномъ для Соловьева недостаткѣ его философіи сказывался умъ поэта: вѣдь поэту одинаково дороги и общая идея его произведенія, и всѣ детали и частности ея воплощенія. Но, съ другой стороны, этотъ недостатокъ являлся естественнымъ слѣдствіемъ того нѣсколько преувеличеннаго уваженія, съ которымъ Соловьевъ относился къ діалектическому методу, внесенному въ философію нѣмецкими идеалистами, главнымъ образомъ Гегелемъ. Въ діалектическомъ методѣ можно указать нѣкоторыя несомнѣнные и важныя достоинства; но лежащее въ его основаніи общее требованіе: вывести всѣ частныя формы, свойства и законы бытія и даже основныя факты его развитія изъ одного совершенно отвлеченнаго принципа путемъ чисто умозрительнымъ, представляется по существу невыполнимымъ. Это не всегда замѣчалъ и сознавалъ Соловьевъ, и въ этомъ обстоятельствѣ всего сильнѣе обнаруживается, насколько серьезное вліяніе имѣлъ на него Гегель.

Однако это вліяніе только и выразилось въ нѣкоторыхъ методологическихъ приѣмахъ Соловьева. По содержанію своихъ воззрѣній онъ былъ совершеннымъ антиподомъ гегелизма и подвергалъ систему Гегеля жестокой и остроумной критикѣ. По своимъ положительнымъ взглядамъ, онъ, какъ я уже говорилъ, скорѣе приближался къ Шеллингу въ его второй системѣ. Можетъ быть, еще большее сходство приходится указать между философскими идеями Соловьева и міросозерцаніемъ извѣстнаго нѣмецкаго философа первой половины истекшаго столѣтія, Франца Баадера. Впрочемъ, не говоря уже о томъ, что Соловьевъ былъ гораздо болѣе даровитымъ мыслителемъ и писателемъ, нежели Баадеръ, нельзя не отмѣтить того факта, что Соловьевъ озна-

комился съ сочиненіями Баадера уже въ то время, когда его собственные взгляды вполне опредѣлились и оформились. Поэтому здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о заимствованіи, а развѣ только объ однородномъ вліяніи, которое они оба испытали со стороны Якова Беме. Сочиненія этого оригинальнаго мистика XVII вѣка Соловьевъ очень цѣнили за ихъ хотя и грубую, но гениальную непосредственность и за глубину ихъ умозрительнаго и религіознаго содержанія. Съ не менѣе живымъ интересомъ относился онъ къ личности и произведеніямъ Сведенборга. Онъ увлекался также нѣкоторыми мистиками среднихъ вѣковъ и писаніями нѣкоторыхъ отцовъ церкви, отличавшихся своими умозрительными и мистическими наклонностями. Изъ древнихъ философовъ на складъ его міровоззрѣнія наибольшее вліяніе оказали Платонъ и неоплатоники,—между послѣдними особенно Плотинъ, котораго онъ внимательно изучалъ. Между русскими мыслителями наиболѣе видная роль въ его духовномъ развитіи несомнѣнно принадлежитъ славянофиламъ. Въ годы его юности славянофилы, особенно въ Москвѣ, составляли тѣсно сплоченную группу, въ которой было немало людей съ всестороннимъ и глубокимъ философскимъ образованіемъ. Они мало писали и печатали, но нерѣдко отличались очень своеобразными философскими взглядами. Изъ бесѣдъ съ ними, а также изъ чтенія философскихъ и богословскихъ произведеній основателей славянофильства, Хомякова и Кирѣевскаго, Соловьевъ въ молодости почерпнулъ очень много: не даромъ при своемъ выступленіи на литературное поприще онъ еще всецѣло находился въ славянофильскомъ лагерѣ. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ остался славянофиломъ на всю жизнь, хотя никто не наносилъ славянофильству такого страшнаго удара, какой былъ нанесенъ имъ, когда въ безпощадной полемикѣ противъ позднѣйшихъ эпигоновъ славянофильства онъ съ неподражаемою тонкостью и остроуміемъ приводилъ къ абсурду важнѣйшія положенія историческаго міросозерцанія славянофиловъ.

Изложить философское міросозерцаніе Соловьева со всѣми

его деталями и оттѣнками, во всей внутренней связи входившихъ въ него предположеній и выводовъ, со всѣми перемѣнами, которыя оно испытало въ теченіе его жизни, въ краткомъ и бѣгломъ очеркѣ, какимъ поневолѣ намъ придется теперь ограничиться, есть задача совершенно невыполнимая. При чрезвычайной утонченности діалектическихъ приѣмовъ у Соловьева, при огромномъ иногда разнообразіи употребляемыхъ имъ способовъ освѣщенія однѣхъ и тѣхъ же философскихъ проблемъ съ разныхъ сторонъ, при мозаичной сложности логическихъ переходовъ въ развитіи одной и той же мысли, такой очеркъ безъ надлежащихъ и подробныхъ поясненій, которыя потребовали бы очень много времени, представлялъ бы только сухой пересказъ иногда загадочныхъ схемъ, и по видимости мало связанныхъ между собою заключеній. Поэтому я намѣренъ только съ возможною ясностью и простотою передать въ ея существеннѣйшихъ чертахъ его основную точку зрѣнія, которая давала общій тонъ всѣмъ подробностямъ его философской системы, иногда значительно колебавшейся и мѣнявшейся въ своихъ отдѣльныхъ пунктахъ.

II.

Общій смыслъ философскаго міросозерцанія Соловьева можно свести къ тремъ главнымъ пунктамъ: 1) къ идеѣ внутренней духовности существующаго, 2) къ идеѣ абсолютнаго всеединства, 3) къ идеѣ Богочеловѣчества. Въ своей замѣчательно остроумной и глубокомысленной критикѣ матеріализма Соловьевъ настойчиво доказываетъ, что внѣшнія свойства вещей, ихъ непроницаемость, протяженность, подвижность и т. д. не выражаютъ ихъ истинной сущности, а только ихъ внѣшнія отношенія другъ къ другу. Въ основѣ всякой внѣшней силы, какъ ея интимная подкладка, лежитъ непремѣнно сила внутренняя,—все матеріальное съ неизбѣжною коренится въ духѣ. Поэтому и первое начало вещей есть безконечный, абсолютный духъ. Этимъ опредѣляется отношеніе перваго начала вещей или Бога къ міру: Богъ не есть абсо-

лютно безразличное, чистое единство, исключаящее изъ себя всякую множественность и погруженное въ себя въ своей неподвижной неизмѣнности, какъ смотрѣли на него древніе индусы или греческіе философы элейской школы. Богъ есть живой духъ, и его жизнь осуществляется въ его мысли и въ его волѣ. Онъ есть творческая мощь всего существующаго, источникъ безконечно разнообразныхъ формъ бытія. Онъ есть творческая Любовь, которая созидаетъ міръ, какъ нѣчто отъ Бога отличное, и все же близкое къ нему и долженствующее отразить въ себѣ полноту Божественнаго совершенства. Поэтому Богъ не только есть начало своей собственной единой жизни, онъ въ то же время источникъ и всего другого, что только существуетъ, онъ *всеединное абсолютное*. Міръ въ пространствѣ и времени, составленный изъ существъ, различныхъ между собою и непроницаемыхъ другъ для друга, является противоположностью міра Божественнаго, въ которомъ все объединено и внутренне связано въ единой мысли, единой волѣ и единомъ самосознаніи абсолютнаго духа. Эта противоположность отдѣляетъ міръ отъ Бога и служитъ причиной, раздражающей его мучительной борьбы и господства въ немъ слѣпыхъ стихійныхъ силъ. Такимъ міръ данъ для нашего наблюденія, но не такимъ онъ долженъ быть. Богъ есть любовь; онъ желаетъ добра, а не зла, гармоніи, а не борьбы. Онъ создалъ міръ, какъ свой живой образъ и подобіе, а не свое отрицаніе. Міръ долженъ стать достойнымъ вызвавшей его Воли, — онъ долженъ воплотить въ себѣ высшее благо, высшую истину и высшую красоту. Внутренній смыслъ мірового процесса заключается въ постепенной реализаціи этого назначенія: онъ состоитъ въ постепенномъ подчиненіи стихійнаго начала природы Божественной Силѣ и въ его постепенномъ уподобленіи Божественному Духу. Своего завершенія міровой процессъ достигаетъ въ челоѣкѣ: челоѣкъ есть уже настоящее подобіе Божества, ибо своимъ разумомъ онъ проникаетъ въ идеальную суть дѣйствительности. Онъ — живое воплощеніе Божества въ ма-

теріальномъ мірѣ, и его можно назвать *вторымъ абсолютнымъ*. Но чтобы стать такимъ воплощеніемъ, человѣкъ долженъ всецѣло возвыситься надъ чувственными эгоистическими побужденіями и сдѣлать волю Бога своею волею. Тогда онъ станетъ *Богочеловѣкомъ*. Такимъ Богочеловѣкомъ является Христось и оттого его личность представляетъ собою центральный пунктъ всемірной исторіи. Но назначеніе людей— въ томъ, чтобы они всѣ освятились и очистились и не только какъ отдѣльныя лица, но и въ своей общественной организаціи. Когда это произойдетъ, тогда преобразится вся природа: изъ нея исчезнетъ матеріальная рознь и слѣпая стихійная борьба, и она обратится въ свѣтлую тѣлесность царства очищенныхъ духовъ, объемлемыхъ единою жизнью духа абсолютнаго. Нравственныя требованія отъ людей опредѣляются этою верховною задачею ихъ существованія. Свобода, равенство и братство— вотъ тѣ устои нравственнаго быта, въ которыхъ коренятся самыя неотъемлемыя человѣческія права и самыя неотмѣнныя человѣческія обязанности.

Обращаясь къ болѣе подробному изложенію философскихъ взглядовъ Соловьева, я долженъ напомнить, что онъ пришелъ къ своему своеобразному мистико идеалистическому міросозерцанію, разочаровавшись въ матеріализмъ и позитивизмъ, въ которыхъ раньше онъ видѣлъ высшее выраженіе истины, и, съ другой стороны, послѣ внимательнаго изученія раціоналистическихъ системъ нѣмецкихъ идеалистовъ первой половины XIX вѣка. Поэтому въ его сочиненіяхъ критика реализма въ его различныхъ формахъ, съ одной стороны, и отвлеченнаго раціонализма, съ другой, занимаетъ чрезвычайно важное мѣсто. Ходъ его мысли въ этомъ отношеніи, въ самомъ общемъ и сжатомъ видѣ, можно изложить такимъ образомъ ¹⁾.

Человѣческая мысль начинается съ наивной вѣры во все, о чемъ намъ свидѣтельствуютъ наши чувства. Что чело-

¹⁾ См. въ особенности „Критику отвл. началъ“; гл. XXV—XL.

вѣкъ видитъ, слышитъ, осязаетъ или ошущаетъ какимъ-нибудь другимъ чувствомъ, то онъ считаетъ несомнѣнно дѣйствительнымъ и имѣющимъ именно тѣ качества, о которыхъ говорятъ наши ошущенія: если предметъ вызываетъ ошущеніе *краснаго*, значитъ онъ самъ по себѣ *красенъ*, если онъ возбуждаетъ въ нашемъ языкѣ ошущеніе горькаго, значитъ онъ въ себѣ *горекъ*. На этой точкѣ зрѣнія все ошущаемое человѣкомъ имъ переносится безъ дальнѣйшихъ разсужденій въ міръ независимой отъ него внѣшней реальности. Въ виду этого такую точку зрѣнія справедливо можно назвать *наивнымъ реализмомъ*. Эта точка зрѣнія вполне естественна и тѣмъ не менѣе она совершенно несостоятельна, если надъ ней хоть немного подумать. Одинъ и тотъ же предметъ у разныхъ лицъ можетъ вызвать совсѣмъ разные ошущенія,—напр., что кажется теплымъ одному, другому можетъ показаться холоднымъ,—значитъ ли это, что предметъ самъ по себѣ холоденъ и тепелъ въ одно и то же время? Одному и тому же человѣку одна и та же вещь въ разное время можетъ показаться неодинаковою въ зависимости отъ переживаемыхъ имъ состояній,—напр., горькое сегодня—завтра можетъ показаться сладкимъ, значитъ ли это, что когда мы мѣняемся, то и всѣ предметы должны мѣняться? Наши ошущенія исчезаютъ и возникаютъ въ нашемъ сознаніи ежесекундно, съ каждымъ поворотомъ нашихъ глазъ, съ каждымъ движеніемъ нашего тѣла; вытекаетъ ли изъ этого, что и самые предметы возникаютъ и исчезаютъ каждое мгновеніе? Слишкомъ ясно, если мы хотимъ признать за внѣшнимъ міромъ независимую отъ насъ реальность, мы должны приписать внѣшнимъ вещамъ свойства, отличныя отъ нашихъ ошущеній.

Отъ сознанія этой истины отпрավляется *реализмъ философскій*: онъ ставитъ себѣ задачей выдѣлить во внѣшней реальности то, что принадлежитъ ей самой, отъ того, что только намъ въ ней кажется. Рѣшенія этой задачи въ исторіи человѣческой мысли были разнообразны въ высшей степени, но одно изъ нихъ заслуживаетъ особаго вниманія по своей

послѣдовательности, по своей рѣзкой законченности, по своимъ многообразнымъ связямъ съ различными гипотезами положительной науки, наконецъ, по своему современному значенію. Это рѣшеніе принадлежитъ матеріализму. Всякій матеріализмъ характеризуется двумя коренными признаками: 1) онъ приписываетъ внѣшней реальности дѣйствительность единственную и абсолютную и наше собственное бытіе во всемъ его содержаніи рассматриваетъ, какъ неизбѣжный результатъ процессовъ, совершающихся въ ней; 2) онъ удаляетъ изъ числа опредѣленій этой реальности все, что относится къ качественному разнообразію нашихъ ощущеній, къ ихъ тональной окраскѣ, какъ пріятныхъ и непріятныхъ, наконецъ къ нашей ихъ идеальной оцѣнкѣ, и оставляетъ за нею только геометрическія и механическія свойства протяженности, подвижности, непроницаемости, инерціи и т. д. Изъ нихъ два свойства имѣютъ наиболѣе основное значеніе, объясняющее возможность всѣхъ другихъ: это *протяженность* и *непроницаемость*. Протяженная и непроницаемая матерія есть абсолютная сущность всѣхъ вещей, это единственное абсолютное въ мірѣ,—таково главное основоположеніе всякаго матеріализма.

Но какъ же мыслить это абсолютное? Есть ли оно нѣчто въ себѣ единое, возвышающееся надъ всякою множественностью и сложностью, внутренне безконечное, неизмѣнное, завершенное въ себѣ и себѣ довлѣющее, какъ понимается абсолютное начало вещей во всѣхъ другихъ системахъ философіи? Но именно такое общепринятое понятіе объ абсолютномъ къ матеріи совершенно непримѣнимо. Она протяженна, стало быть состоитъ изъ частей, лежащихъ въ разныхъ мѣстахъ и исключаяющихъ другъ друга. Она непроницаема, но для чего могло бы быть непроницаемымъ единое и завершенное въ себѣ абсолютное, когда внѣ его ничего нѣтъ? Какъ и для кого оно могло бы обнаружить это качество физической непроницаемости? Матерія подвижна; но гдѣ бы стало двигаться единое безконечное абсолютное, когда оно въ себѣ все содержитъ и когда опять-таки ни-

чего нѣтъ рядомъ съ нимъ и т. д. Одно изъ двухъ: или матерія есть абсолютное единство,—тогда у нея надо откинуть всѣ матеріальныя свойства, и она перестанетъ быть матеріей; или ея свойства дѣйствительно принадлежатъ ей,—тогда надо бросить мысли объ ея абсолютномъ единствѣ.

Въ этомъ заключается логическая неизбѣжность перехода изъ матеріализма въ *атомизмъ*. Матеріализмъ можетъ быть содержательнымъ міросозерцаніемъ только въ формѣ атомистической теоріи. Съ точки зрѣнія атомизма, безусловная реальность принадлежитъ не вещественному міру въ его цѣломъ, не матеріи въ ея совокупности,—вѣдь матерія есть только агрегатъ составляющихъ ее частицъ,—а этимъ частицамъ, недѣлимымъ и неизмѣннымъ. Эти недѣлимые частицы—атомы, обладаютъ протяженностью, непроницаемостью и подвижностью. Поэтому они находятся въ состояніи непрерывнаго взаимодействія и своими безконечно разнообразными столкновениями образуютъ всѣ формы міровой жизни. Однако и атомизмъ, при всей видимой простотѣ и наглядности его предположеній, соединенъ съ нѣкоторыми весьма существенными и совершенно неустранимыми недостатками, которые никакъ не позволяютъ остановиться на немъ, какъ на окончательномъ разрѣшеніи проблемы знанія. Мы приписываемъ атомамъ изначальную, безусловную дѣйствительность, а между тѣмъ всѣ свойства, которыя мы предполагаемъ въ нихъ, рѣшительно противорѣчатъ такому пониманію: всѣ свойства атомовъ, какъ ихъ представляетъ матеріализмъ, совершенно относительны и условны, они выражаютъ только отношенія атомовъ къ другимъ атомамъ, но вовсе не указываютъ на то, въ чемъ состоитъ реальность атомовъ, самихъ по себѣ взятыхъ. На самомъ дѣлѣ этими свойствами опредѣляются дѣйствія въ окружающей атомы средѣ, а никакъ не ихъ собственныя качества, отъ которыхъ эти дѣйствія зависятъ. Непроницаемость есть принадлежащая каждому атому способность не пускать на свое мѣсто; каждый другой атомъ, натолкнувшись на данный атомъ, или совсѣмъ остановится или перемѣнитъ направленіе своего движенія,

но онъ не войдетъ въ занятое имъ пространство, пока тотъ самъ куда-нибудь не передвинется,—вотъ все, что выражается понятіемъ непроницаемости: это есть возможность или неизбежность извѣстнаго рода внѣшнихъ эффектовъ около каждаго даннаго атома въ другихъ атомахъ, но она совсѣмъ ничего не говоритъ о самомъ данномъ атомѣ. Представимъ себѣ, что какой-нибудь атомъ находится въ абсолютной пустотѣ и никакихъ другихъ атомовъ вокругъ него нѣтъ. Что тогда будетъ означать его непроницаемость? По-видимому, единственнымъ его свойствомъ тогда останется его протяженность. Но чѣмъ же эта протяженность будетъ отличаться отъ окружающей его пустоты? Вѣдь протяженность атома, поскольку онъ занимаетъ опредѣленное мѣсто во вселенной, обозначаетъ просто ту сферу въ пространствѣ, въ которой онъ является непроницаемымъ для всѣхъ другихъ атомовъ: протяженность атомовъ есть граница ихъ сопротивленія другъ другу. Вполнѣ аналогичныя разсужденія прилагаются и ко всѣмъ другимъ свойствамъ атомовъ: послѣднимъ основаніемъ ихъ реальности оказывается ихъ непроницаемость, а въ свою очередь эта непроницаемость обозначаетъ лишь явленія, которыя совершаются или могутъ совершаться въ другихъ атомахъ въ какой-то зависимости отъ данныхъ атомовъ. Итакъ, или въ матеріальномъ атомѣ ничего кромѣ протяженности и непроницаемости нѣтъ,—тогда онъ не имѣетъ никакой собственной дѣйствительности; онъ только условный символъ чужого дѣйствія, и это будетъ относиться одинаково ко всѣмъ атомамъ, и вещественная природа въ ея цѣломъ окажется міромъ какихъ-то странныхъ призраковъ, которые вызываютъ что-то другъ въ другѣ и однако сами въ себѣ не имѣютъ никакого своего содержанія и никакой дѣйствительности ¹⁾. Или реальность у атомовъ въ самомъ дѣлѣ есть.—тогда въ чемъ же она должна заключаться?

1) Въ виду сложности и отвлеченности критическихъ соображеній Соловьева я передаю ихъ здѣсь не совсѣмъ его формулами, хотя вполнѣ сохраняю ихъ общій смыслъ.

Непроницаемость атомовъ есть ихъ сопротивленіе другъ другу. А сопротивленіе подразумѣваетъ *стремленіе*,—въ томъ, что сопротивляется, стремленіе отстоять себя, въ томъ, чему оказывается сопротивленіе, стремленіе воздѣйствовать на другое. Между тѣмъ стремленіе въ свою очередь предполагаетъ *усиліе*. Итакъ, если атомы обладаютъ своимъ собственнымъ, внутреннимъ бытіемъ, оно должно слагаться изъ усилій. Атомы суть живые центры внутреннихъ силъ, *монады*. Но если такъ, то атомы въ своей внутренней сути непротяженны: усилія, въ смыслъ внутреннихъ стремленій, не имѣютъ никакого пространственнаго образа; протяженность какъ мы видѣли, есть только граница сопротивленія атомовъ, слѣдовательно она только вторичное, производное явленіе, которому стремленіе предшествуетъ, какъ его условіе, и, стало быть, само не можетъ быть протяженнымъ. Совершенно аналогичное разсужденіе прилагается и къ свойству непроницаемости: непроницаемость обозначаетъ лишь внѣшній эффектъ сопротивленія даннаго атома въ другомъ атомѣ (этотъ послѣдній не допускается, останавливается въ своемъ движеніи). Говорить о физической непроницаемости, какъ о внутреннемъ качествѣ какихъ бы то ни было стремленій, явно не имѣетъ никакого смысла. Между тѣмъ въ протяженности и непроницаемости и въ ихъ непремѣнномъ соединеніи—сущность всего вещественнаго. Что же выходитъ? Вещественное въ своей внутренней сути невещественно; все матеріальное есть непосредственная реализація духовной основы, потому что о стремленіяхъ и усиліяхъ мы знаемъ только изъ внутренняго опыта нашего духа. „Подлинное бытіе или собственная самостоятельная дѣйствительность принадлежитъ только невещественнымъ центрамъ живыхъ силъ—монадамъ, все остальное есть лишь ихъ произведеніе, сложный результатъ ихъ взаимоотношеній и взаимодѣйствій“¹⁾.

Этотъ выводъ представляетъ изъ себя полное отрицаніе матеріализма. Но не менѣе того онъ содержитъ въ себѣ

¹⁾ Критика отвл. нач., стр. 245—246.

и осужденіе всякаго реализма вообще: вѣдь весь реализмъ держится на предположеніи, что истинное бытіе принадлежитъ только внѣшней реальности, а здѣсь настоящая дѣйствительность приписывается лишь внутренней жизни монадъ. Далѣе, реализмъ стремится познать природу эмпирическимъ путемъ, хотя онъ и пытается исправить и дополнить непосредственныя показанія чувственнаго наблюденія. Между тѣмъ внутренняя жизнь монадъ, съ ея стремленіями и усиліями, очевиднымъ образомъ недоступна ни для какого чувственнаго опыта; понятіе о ней есть результатъ умозрительной необходимости и умозрительнаго построенія. Что же дѣлать реалисту предъ лицомъ этого вывода, если онъ вовсе не чувствуетъ охоты пускаться въ догадки о внутренней сущности вещей? Онъ, конечно, долженъ отъ него уклониться; тѣмъ не менѣе, онъ долженъ сознать, что представленіе о веществѣ, предлагаемое матеріализмомъ, слагается изъ противорѣчивыхъ признаковъ и не объясняетъ реальности, а превращаетъ ее въ какое-то полное отсутствіе всего дѣйствительнаго. Долженъ онъ сознать и то, что матеріализмъ почти такъ же далекъ отъ прямыхъ показаній чувственнаго опыта, какъ и теорія монадъ. Какимъ опытомъ можно доказать, что въ матеріи, самой по себѣ взятой, нѣтъ ничего, кромѣ протяженности и непроницаемости? Матеріалисты всякую жизнь въ мірѣ сводятъ къ движенію атомовъ. Но можно ли атомы видѣть, ощущать или воспринять какимъ-нибудь другимъ чувствомъ? Очевидно, въ нихъ мы имѣемъ не наличный фактъ, а только умозрительное предположеніе. Какъ же поступить, чтобы не покинуть почвы реальнаго опыта и уберечь себя отъ умозрительныхъ гаданій? Надо разъ навсегда отказаться отъ мечты проникнуть въ сущность вещества. Опытъ даетъ намъ только явленія, ими мы и должны ограничиться. Дѣйствительному знанію подлежатъ только явленія и ничего больше, — въ этомъ основное положеніе феноменальнаго реализма ¹⁾.

¹⁾ Тамъ же, стр. 250.

Но что же такое явленія? Явленія, поскольку они наблюдаются нами, суть всегда *наши ощущенія*. Мы тогда только наблюдаемъ, когда видимъ, слышимъ, осязаемъ и т. д., и, наоборотъ, что никакъ нами не ощущается, то, очевидно, и не наблюдается. Итакъ, утверженіе: для насъ ничего не существуетъ, кромѣ явленій, превращается въ другое: для насъ ничего нѣтъ, кромѣ ощущеній. То, что мы называемъ вещами, это просто различныя возможности для насъ имѣть при опредѣленныхъ условіяхъ опредѣленные ряды ощущеній и опредѣленныя ихъ сочетанія. Мысль объ этихъ возможностяхъ возникаетъ въ насъ, благодаря многообразнымъ ассоціаціямъ, образовавшимся въ нашемъ умѣ между данными прошлаго опыта. Подъ вещами мы ничего больше и не разумѣемъ, кромѣ этихъ возможностей для насъ получать ощущенія. Такъ учить одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ представителей феноменизма, Дж. Ст. Милль. Но о *чьихъ* же ощущеніяхъ идетъ здѣсь рѣчь? Совершенно ясно, что для каждаго изъ насъ доступны только свои собственные ощущенія. Итакъ, для меня существуютъ только *мои* ощущенія и ничего больше. Всѣ вещи — только возможности *моихъ* ощущеній. Это относится не только къ неодушевленнымъ предметамъ внѣшняго міра, это одинаково справедливо и по отношенію ко всѣмъ одушевленнымъ тварямъ внѣ меня и всѣмъ моимъ ближнимъ. Окружающіе меня люди — это тоже лишь различныя возможности для меня получить тѣ или другія ощущенія. Но что это значитъ *мои* ощущенія? Что такое мое *я*? Вѣдь и о себѣ я знаю только изъ состояній моего сознанія: *я* — это только мое представленіе, т.-е. одно изъ явленій моей душевной жизни. Такимъ образомъ и себя самого я долженъ признать лишь за состояніе моего сознанія. О моемъ *я*, какъ субстанціальномъ носителѣ явленій сознанія, изъ опыта я знаю такъ же мало, какъ и о сущности матеріи.

Итакъ, если мое знаніе должно ограничиваться опытомъ и не переходить за его предѣлы, я вынужденъ допустить, что „существуютъ лишь явленія сознанія, но не моего,

такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго, равно какъ и безъ сознаемаго“ 1). Существуютъ явленія сами по себѣ или состоянія сознанія сами по себѣ. Въ этомъ послѣднее слово феноменальнаго реализма, но въ этомъ же и тотъ судъ, который онъ самъ надъ собой произноситъ. Явленіе или состояніе само по себѣ, очевидно, составляетъ *contradictio in adjecto*. „Явленіе въ противоположность сушему въ себѣ именно и значить лишь то, что не есть само по себѣ, а существуетъ только для другого“ 2). То же самое можно сказать и о представленіяхъ и о состояніяхъ. Міръ, состоящій изъ ощущеній, въ которыхъ никто и ничего не ощущаетъ, изъ представленій, никѣмъ и ни о чемъ непредставляемыхъ, изъ состояній, которыхъ никто не переживаетъ, есть нелѣпая фикція, образованная изъ понятій, логически неуловимыхъ и явно противорѣчивыхъ. Съ другой стороны, эта точка зрѣнія представляетъ собой полный отказъ отъ всякаго знанія: если вся дѣйствительность сводится къ тому, что непосредственно нами въ себѣ переживается, то нѣтъ никакого универсальнаго знанія, обязательнаго для всѣхъ умовъ. Да нѣтъ и никакихъ отдѣльныхъ умовъ, потому что все содержится въ моемъ единоличномъ сознаніи. А въ послѣднемъ результатѣ оказывается, что нѣтъ и моего сознанія. Все расплывается въ ничто безъ остатка.

Не менѣе тонкой и обстоятельной критикѣ Соловьевъ подвергаетъ основныя положенія *раціонализма* въ различныхъ формахъ его историческаго развитія. Размѣры моей статьи не позволяютъ мнѣ на ней остановиться, и я передамъ только самый общій смыслъ ея. Основнымъ принципомъ всякаго раціонализма является утвержденіе полного соответствія между бытіемъ и мышленіемъ, ихъ внутренняго тождества; иначе никакъ нельзя было бы оправдать притязаній нашего разума познать истину вещей путемъ

1) Тамъ же, стр. 303.

2) Тамъ же.

чисто умозрительнымъ, отвлекаясь отъ всякой данной дѣйствительности; а въ этихъ притязаніяхъ самая сущность рационализма. Но такое предположеніе всецѣлаго соответствія бытія и мысли въ своемъ послѣдовательномъ развитіи неизбѣжно приводитъ къ признанію логическаго понятія о вещахъ за всю ихъ сущность и за единственную основу всей ихъ дѣйствительности. Черезъ это *раціонализмъ* переходитъ въ *панлогизмъ*. Наиболее грандіозное выраженіе эта точка зрѣнія въ философіи нашла въ системѣ Гегеля. Для Гегеля чистая логическая идея, чистое понятіе есть единственное абсолютное, реализующее себя и въ космической жизни, и въ перипетіяхъ человѣческой исторіи. Но какъ ни геніальна была попытка Гегеля объяснить все существующее, какъ діалектическое саморазвитіе чистаго, абсолютно отвлеченнаго, ничего ранѣе себя не предполагающаго понятія, она съ неизбѣжностью потерпѣла крушеніе въ виду существенной невыполнимости задачи: отъ отвлеченнаго можетъ быть логическій переходъ только къ отвлеченному; но нѣтъ никакой возможности объяснить, почему совершенно абстрактное понятіе, въ силу своей чисто логической природы, должно превратиться въ вещественную реальность физическаго міра или во внутреннюю реальность сознающаго себя человѣческаго духа. Такой переходъ немислимъ, а стало быть онъ *не логиченъ*. Отъ отвлеченнаго къ реальному перехода нѣтъ, а это значитъ, что чистое отвлеченное понятіе не можетъ быть абсолютною основою дѣйствительности. Съ другой стороны, самая мысль о такомъ чистомъ абсолютномъ понятіи содержитъ въ себѣ противорѣчіе: это такое понятіе, въ которомъ никто и ни о чемъ не мыслить, потому что оно предшествуетъ и всему познающему и всему познаваемому. Въ этомъ отношеніи оно представляетъ полную аналогію съ чистыми явленіями и чистыми ощущеніями реализма. Разница между эмпирическимъ реализмомъ и панлогизмомъ только въ томъ, что первый облакаетъ это себѣ противорѣчащее предположеніе о состояніяхъ духа, оторванныхъ отъ самого духа,

въ сенсуалистическія, а второй въ раціоналистическія формулы.

Такимъ образомъ, по глубокому убѣжденію Соловьева, истина не содержится ни въ реализмѣ, ни въ раціонализмѣ: ее надобно искать въ серединѣ между этими двумя крайними точками зрѣнія. Познющая мысль неизбежно относится къ независимой отъ нея дѣйствительности,—она должна имѣть предметъ, иначе она будетъ пуста и безсодержательна. Но эта независимая отъ насъ дѣйствительность не можетъ исчерпываться матеріальными признаками, какъ этого хотятъ реалисты, но она должна имѣть духсвную, идеальную природу. Съ другой стороны, о ней приходится сказать, что она должна изъ себя представлять внутреннее разнообразіе формъ, способное объяснить разнообразное содержаніе нашего опыта; и въ то же время она должна въ себѣ являть внутреннее единство, безъ котораго было бы непонятно единство воспринимаемаго нами міра.

Въ виду этихъ общихъ требованій какъ мы должны мыслить абсолютное начало вещей? Какъ начало безусловное, т.-е. не предполагающее ничего раньше себя и ни отъ чего не зависящее, оно должно быть *единымъ*, потому что, если бы ихъ было много, они ограничивали бы и обусловливали другъ друга; но въ то же время оно должно быть началомъ всякой множественности и всякаго разнообразія, ибо въ немъ основа и связующая сила міра. Въ себѣ оно *едино*, но въ немъ же мощь и сила *всего*. Этимъ устанавливается принципъ *всеединства*, который проходитъ черезъ всю философскую систему Соловьева. Абсолютное, Богъ—единство не абстрактное, а живое, оно не отрицательное, а положительное. Отрицательное единство, т.-е. совѣмъ исключющее изъ себя всякую множественность, было бы простымъ отсутствіемъ всякаго разнообразія свойствъ и отношеній; оно обозначало бы полное отрицаніе всего, что мы считаемъ дѣйствительностью и жизнью; оно ничѣмъ не отличалось бы отъ совершеннаго ничтожества. Напротивъ, положительное единство предполагаетъ

конкретное и дѣйственное соединеніе многообразнаго содержанія: оно бываетъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ живую единящую и обосновывающую силу многообразныхъ проявленій. Именно таково единство Божества. Въ немъ придется различать единую творческую мощь всего и это *все*, какъ всегда присущую ему силу его возможныхъ дѣйствій, его разнообразныхъ проявленій творчества. Это *все* должно быть дѣйствительно дано въ немъ, потому что творческая мощь Божества должна являть себя самой себѣ именно какъ творческая мощь. И въ то же время это *все*, какъ совокупность многихъ формъ Божественнаго дѣйствія, относительно другъ къ другу, оказывается бытіемъ обусловленнымъ и по своему внутреннему составу и по своему подчиненному отношенію къ единой творящей силѣ Бога, и такимъ образомъ оно въ Божествѣ является какъ бы чѣмъ-то не божественнымъ. *Все*—это въ Божествѣ его *другое*. *Все*—это міръ, поскольку онъ заключенъ въ Богѣ, поскольку онъ вѣчно предстоить Богу, какъ идеальный образъ его творенія, потому что въ Богѣ и для Бога все вѣчно. Соловьевъ называетъ его библейскимъ именемъ Премудрости Божіей, Софіи. Ея присутствіе въ Божествѣ дѣлаетъ Бога единымъ творческимъ Разумомъ: безъ нея Богъ не имѣлъ бы предмета для мысли, а Богъ не бываетъ безъ своего разума.

Изъ отношенія Бога къ этому еще невыдѣлившемуся изъ него, но уже данному въ немъ міру Соловьевъ обосновываетъ Трїединство Божества, которое онъ, въ противоположность обычному взгляду богослововъ, всегда рассматривалъ какъ умозрительно доказуемую истину. Богу всегда должны быть присущи три состоянія: 1) Онъ полагаетъ своимъ свободнымъ актомъ вѣчный міръ въ себѣ; 2) Онъ созерцаетъ его, какъ нѣчто въ немъ отъ него самого отличное; 3) Онъ воспринимаетъ его въ свое единство, какъ внутренній неотдѣлимый элементъ своего бытія, и черезъ это дѣлаетъ его бѣльшимъ, чѣмъ простая идея или объектъ созерцанія, какъ бы внося въ него внутреннее одушевленіе.

Эти три состоянія исключаютъ другъ друга: поскольку Богъ творитъ вѣчный міръ, онъ еще не созерцаетъ его какъ нѣчто въ немъ данное и отъ него отличное, и поскольку онъ его лишь созерцаетъ, онъ еще не вступаетъ съ нимъ въ общеніе единой абсолютной жизни. Итакъ, эти состоянія не могутъ за разъ принадлежать одному и тому же субъекту. Но все же они даны въ Богѣ одновременно: Богъ не можетъ быть Богомъ, не объединяя въ себѣ всѣхъ ихъ трехъ; кромѣ того, въ Богѣ никакія состоянія не могутъ являться въ послѣдовательномъ порядкѣ, какъ разныя состоянія во времени, потому что Богъ всѣмъ своимъ существомъ выше времени и въ немъ все одинаково вѣчно. Какъ же возможны исключаютія другъ друга состоянія въ единомъ, вѣчномъ Божествѣ? Это мыслимо только такъ, что единая творческая жизнь Божества въ ея основныхъ состояніяхъ и отношеніяхъ осуществляется не въ одномъ, а въ трехъ субъектахъ и распредѣляется между ними; единое Божество отъ вѣка дано въ трехъ ипостасяхъ и не можетъ быть дано иначе. Какъ мощь, неизмѣннымъ актомъ воли рождающая вѣчный идеальный міръ, оно есть Богъ Отецъ, какъ Разумъ, созерцающій этотъ міръ, оно есть Богъ Слово (Логосъ), наконецъ, какъ сила, удѣляющая этому идеальному міру вѣчную внутреннюю жизнь, оно есть Духъ Святой. Въ свою очередь и этотъ вѣчный міръ, въ своемъ отношеніи къ реализующей его Божественной мощи, раскрывается съ трехъ сторонъ: въ отношеніи къ полагающей его Божественной волѣ онъ есть *благо* или *добро*; въ отношеніи къ созерцающему разуму онъ есть *истина*; въ отношеніи къ оживляющему Духу онъ есть *красота*. Такимъ образомъ добро, истина, красота,—эти высшіе идеалы человѣческой дѣятельности,—отъ вѣка даны въ Божествѣ, какъ изначальная дѣйствительность ¹⁾.

Какъ мы уже могли отчасти видѣть, по основной мысли Соловьева, этотъ вѣчный идеальный міръ, хотя онъ и данъ

1) «Чтенія о Богочеловѣчествѣ», чт. 6—9.

въ Богѣ и составляетъ одно съ нимъ, все же обладаетъ нѣкоторою самостоятельностью и имѣетъ свою особую жизнь. Божество получаетъ въ немъ дѣйствительное выраженіе полноты своей творческой мощи. Въ этомъ смыслѣ онъ есть живое подобіе Бога. Но таковымъ онъ является не въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, а только во всей ихъ совокупности: чтобы явиться такимъ подобіемъ, онъ долженъ быть живымъ, нераздѣльнымъ цѣлымъ, совершеннымъ организмомъ, обладающимъ единою общею жизнью для всѣхъ входящихъ въ него элементовъ и единымъ средоточіемъ этой жизни. Поэтому, въ отношеніи къ вѣчному міру, въ Божествѣ приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога, какъ творческой основы вѣчнаго міра, и производное, Богомъ вызванное внутреннее единство этого вѣчнаго міра, какъ подобія Божества. Внутреннее средоточіе этого подобія Божія, живой источникъ вѣчныхъ силъ, присущихъ идеальному космосу, есть *душа міра*. Какъ я уже говорилъ, это очень важное понятіе въ системѣ Соловьева: благодаря ему, несмотря на свое строго-христіанское, религіозное міросозерцаніе, онъ значительно приближается къ пантеизму. Убѣжденный теистъ въ воззрѣніи на абсолютное начало вещей въ немъ самомъ, міровой процессъ онъ понимаетъ *пантеистически*.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ, съ точки зрѣнія Соловьева, создается тотъ матеріальный міръ въ пространствѣ и времени, въ которомъ мы живемъ? Ограничиваясь самыми общими чертами, онъ даетъ на этотъ вопросъ такой отвѣтъ. Основное свойство Божества заключается въ его *самоопредѣленіи*,—оно все содержаніе своей жизни даетъ себѣ само и ни отъ чего не зависитъ, ибо ничего внѣ его нѣтъ,—и въ связанной съ самоопредѣленіемъ абсолютной свободѣ. Душа міра есть живое подобіе Божества,—это, такъ сказать, сама Божественная суть, повторенная въ вѣчномъ идеальномъ твореніи. Итакъ, и для нея свобода, самоопредѣленіе должны быть коренными качествами, — безъ

этого она не была бы Божіимъ подобіемъ. Но если она свободна, то ея пребываніе въ Божествѣ, въ качествѣ неотдѣлимаго элемента Божественной жизни, зависитъ не только отъ воли Бога, но и отъ ея собственнаго свободнаго самоопредѣленія. Она *можетъ* пребывать въ единствѣ съ Божествомъ, но *можетъ* и не пребывать въ этомъ единствѣ, сдѣлавъ самое себя центромъ и цѣлью своего бытія и тѣмъ отрываясь отъ жизни Божественной. Ни на то, ни на другое ее не толкаетъ никакая внѣшняя сила: ея окончательный актъ зависитъ исключительно отъ нея самой, отъ ея чистой свободы. Какъ же возникъ видимый міръ? Душа міра свободно совершила этотъ актъ самоопредѣленія, и онъ былъ актомъ отпаденія отъ Божественнаго источника. Она сдѣлала центромъ своего бытія не Бога, а себя,—она сама для себя захотѣла быть всѣмъ. Но этимъ она нарушила коренной смыслъ своего существованія: вѣдь все назначеніе и основаніе ея бытія—въ томъ, что она есть подобіе Божіе, отъ Бога вызванное и съ нимъ внутренно связанное. Оттого ея отпаденіе отъ Бога въ то же время было ея внутреннимъ паденіемъ. А вмѣстѣ съ ея паденіемъ распался и тотъ внутренно единый міръ, котораго она была центромъ. Вѣдь всякая воля въ мірѣ въ послѣднемъ корнѣ есть ея воля: и вотъ ея эгоистическая, на себя направленная воля превратилась въ эгоистическую волю всѣхъ существъ. Міръ распался, лишился объединявшей его идеальной связи и повергся въ состояніе мучительной борьбы. Разумъ въ міровой душѣ погасъ,—для него не оставалось никакого источника и никакого матеріала: связь съ Божественнымъ разумомъ у міровой души была порвана,—была разорвана идеальная связь и въ тѣхъ существахъ, по отношенію къ которымъ міровая душа является центромъ. Въ ней осталось только глухое стремленіе къ совершенной полнотѣ бытія и его единству, которыхъ она искала и не находила. Не трудно замѣтить, насколько въ этой характеристикѣ внутренняго состоянія міровой души отразилось ученіе Шопенгауэра о слѣпой волѣ, какъ осно-

въ мірового процесса.—И міровая душа никогда бы не нашла искомой гармоніи жизни, если бы на помощь къ ней не пришло идеальное воздѣйствіе разума Божественнаго. Въдь Богъ не потерялъ своего разума отъ того, что его живое подобіе—душа міра—стало къ нему въ неправильное и недолжное отношеніе: для Бога невозможны никакія перемѣны; онъ отъ вѣка созерцаетъ въ себѣ всѣ возможные проявленія творческой мощи,—созерцаетъ и въ міровой душѣ не только то, чѣмъ она стала, но и то, чѣмъ она должна быть. Поэтому только Богъ можетъ вызвать предъ міровою душою идеальный образъ того процесса, который долженъ ее возвысить изъ ея паденія и вернуть ей идеальную полноту существованія. И Богъ хочетъ такого очищенія и возрожденія міра, потому что сущность всеединого Божества есть любовь ¹⁾.—Опять и здѣсь нельзя не отмѣтить ясной аналогіи между взглядами Соловьева и ученіемъ Гартмана о взаимодействіи воли и идеи, какъ основномъ условіи мірового процесса. Общая мысль о твореніи міра, какъ результатъ отпаденія Божественной потенціи отъ Божественнаго единства, несомнѣнно внушена Соловьеву Шеллингомъ. Однако развитіе въ подробностяхъ этой мысли настолько разнится у обоихъ мыслителей, что въ данномъ случаѣ не можетъ быть никакой рѣчи о простомъ заимствованіи; еще менѣе о немъ можно говорить по отношенію къ Шопенгауэру или Гартману въ виду рѣзкаго различія въ постановкѣ основныхъ понятій.

Такимъ образомъ міровой процессъ, по Соловьеву, представляетъ картину постепеннаго овладѣванія и проникновенія міровой души, какъ стихійной основы жизни міра, единящею и одухотворяющею силою Божественнаго Логоса. Это процессъ постепенный и очень трудный. Божественный разумъ удѣляетъ міровой душѣ только то, что она можетъ вмѣстить, а ея состояніе въ началѣ мірового процесса есть ненормальное, недолжное и злое. Это состояніе хаотиче-

¹⁾ Тамъ же, стр. 175—181.

скаго распада, эгоистическаго самоутвержденія всѣхъ существъ, ихъ всецѣлаго взаимнаго исключенія, ихъ совершенной непроницаемости другъ для друга. Возникшій чрезъ паденіе міровой души, матеріальный міръ представляетъ со-всѣмъ извращенное, такъ сказать, опрокинутое изображеніе истинной сущности вѣчнаго идеальнаго міра: внутреннее духовное единство этого вѣчнаго міра изображается въ условіяхъ міра матеріальнаго чисто внѣшнимъ единствомъ *пространства*, наполненнаго атомами, непроницаемыми другъ для друга; его неизмѣнно пребывающая вѣчность въ нашемъ мірѣ изображается безконечнымъ теченіемъ *времени*, въ которомъ каждый новый наступающій моментъ абсолютно исключаетъ всѣ предшествующіе и обращаетъ ихъ въ ничто (настоящее наступаетъ тогда, когда перестало быть прошлое); абсолютная свобода и чистое самоопредѣленіе духовнаго міра изображаются въ мірѣ вещественномъ желѣзнымъ закономъ *механической причинности*, по которому ни одинъ агентъ не дѣйствуетъ отъ себя, а каждое его дѣйствіе неизбѣжно предопредѣляется безконечною цѣлью причинъ и матеріальныхъ условій, отъ самого агента независимыхъ. На такомъ-то матеріалѣ должна была проявиться одухотворяющая и живящая сила Логоса ¹⁾.

По Соловьеву, космическій процессъ представляетъ три основныя ступени проникновенія стихійнаго начала единящею силою Божества: 1) *Единство механическое*, порождаемое всемірнымъ тяготѣніемъ: оно созидаетъ матеріальное тѣло вселенной. Ея части, оставаясь внѣшними другъ другу, оказываются связанными неразрывною цѣпью и неудержимо влекутся другъ къ другу. Въ этомъ можно видѣть первоначальное выраженіе космическаго альтруизма. Душа міра достигаетъ своей первой реализаціи, какъ всеобщаго единства, и торжествуетъ свое первое соединеніе съ Божественною премудростью. 2) *Единство динамическое*. На этой ступени душа міра осуществляетъ себя въ природѣ въ невѣсомой,

¹⁾ La Russie et l'église universelle, p. 231—237.

тонкой и разрѣженной матеріи, въ такъ называемомъ эфирѣ. Это идеализированное вещество служитъ болѣе подходящимъ орудіемъ для образующихъ воздѣйствій творческаго Разума. Эфиръ охватываетъ, какъ сѣтью, всѣ члены космическаго тѣла и ставитъ ихъ въ безконечно разнообразныя отношенія между собою. Дѣятельность эфирна выражается въ явленіяхъ свѣта, электричества и другихъ невѣсомыхъ силъ, которыя всѣ представляютъ лишь различныя модификаціи и преобразованія одного и того же агента. Основной характеръ этого агента заключается въ чистомъ альтруизмѣ, въ неограниченномъ расширеніи, въ чрезвычайной восприимчивости ко всякимъ воздѣйствіямъ извнѣ. 3) *Единство органическое*, впервые дающее настоящій образъ всеединства въ матеріальномъ мірѣ черезъ начало идеальной соотвѣтственности, связности и всепроникающей цѣлесообразности частей живого организма. Органическая матерія и невѣсомая эфирная жидкость составляютъ ту основу и ту среду, которыя даютъ возможность силѣ жизни развивать ея многообразныя творенія. Въ растеніяхъ жизнь обнаруживается объективно въ органическихъ формахъ; въ животныхъ она, кромѣ того, чувствуется; въ человѣкѣ она уже *понимается* въ ея абсолютномъ источникѣ ¹⁾. Нѣтъ сомнѣній, что въ этомъ ученіи о трехъ видахъ космическаго единства обнаруживается вліяніе на Соловьева натурфилософскихъ построеній нѣмецкаго идеализма.

Въ созданіи человѣка природный процессъ достигаетъ своей верховной цѣли и получаетъ свой истинный центръ, долженствующій очистить все злое природы. Въ человѣчествѣ чувственная душа міра становится душою разумною и, проникнувшись умопостигаемымъ свѣтомъ, обнимаетъ въ идеальномъ единствѣ все существующее. Черезъ человѣка земля возвышена до небесъ, — черезъ него же, черезъ его дѣйствія, небеса должны низойти на землю и наполнить ее. Черезъ человѣка весь внѣ-Божественный міръ долженъ стать

¹⁾ Ibid., p. 252—254.

единымъ живымъ тѣломъ,—всецѣлымъ воплощеніемъ Божественной Премудрости. Такое центральное положеніе человѣка зависитъ отъ того, что въ немъ впервые и въ то же время окончательно душа міра внутренно открывается Божественному разуму и входитъ въ живое и интимное единеніе съ нимъ. Смыслъ человѣческаго бытія заключается, во-первыхъ, въ идеальномъ внутреннемъ союзѣ матеріальной потенціи съ Божественнымъ актомъ и, во-вторыхъ, въ свободной реализаціи этого союза во всецѣлости внѣ-Божественнаго міра. Такимъ образомъ назначеніе человѣка лежитъ въ освященіи и обожествленіи того, что отъ Бога отпало. И онъ потому только оказывается способнымъ къ обожествленію природы, что онъ самъ обожествленъ внутренно. Поэтому человѣчество, какъ единящее и освящающее начало природнаго міра, можетъ быть названо вторымъ абсолютнымъ. Но слѣдуетъ помнить, что въ человѣкѣ тварь соединяется съ Богомъ свободно; благодаря своей двойственной природѣ, возникающей изъ внутренняго взаимодействія міровой души и Божественнаго Логоса, человѣкъ одинъ можетъ сохранить свободу и оставаться къ Богу въ независимомъ отношеніи, соединяясь съ Нимъ все тѣснѣе чрезъ цѣлый рядъ сознательныхъ усилій и произвольно избранныхъ дѣйствій. Оттого человѣчество есть только становящееся абсолютное¹⁾: человѣчество развивается и постепенно приближается къ своему великому назначенію. Полное проникновеніе природной стихіи Божественнымъ Логосомъ во всемъ человѣчествѣ есть лишь отдаленный идеаль всемірной исторіи. И тѣмъ не менѣе оно уже однажды совершилось какъ фактъ — въ единичной индивидуальности Иисуса Христа. Христосъ одинъ есть воистину Богочеловѣкъ,—человѣкъ, непосредственно и взаимно соединившійся съ Богомъ²⁾. Чрезъ это Онъ становится центромъ и внутреннимъ двигателемъ не только всемірно-историческаго,

1) Критика отвл. началъ, гл. XLIV.

2) La Russie et l'égl. univ., 256—260.

Вопросы философіи, кн. 56.

но и всего космического процесса. Христосъ представляетъ ту точку въ міровой жизни, изъ которой исходитъ всеобщее очищеніе: только чрезъ Него, чрезъ Его пребывающее воздѣйствіе на человѣчество посредствомъ церкви, которая есть Его мистическое тѣло, возможно достиженіе окончательной цѣли всечеловѣческаго развитія,—природное человѣчество должно стать богочеловѣчествомъ. „Совершенно понятно, что Онъ сперва явился *среди* исторіи, а не въ концѣ ея. Такъ какъ цѣль мірового процесса есть откровеніе Царства Божія или совершеннаго нравственнаго порядка, осуществляемаго новымъ человѣчествомъ, *духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка*, то ясно, что этому универсальному явленію должно предшествовать индивидуальное явленіе самого Богочеловѣка“¹⁾. Такое откровеніе Царства Божія достигается не личными усиліями отдѣльныхъ людей и не ихъ личною праведностью, а черезъ совершенную общественную организацію, которая реализуетъ высшую правду на землѣ не только для частныхъ лицъ, но для всего человѣчества. „Духъ Божій въ человѣчествѣ, или Царство Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи, которая и вырабатывается всемірною исторіей“²⁾. „Историческій процессъ есть долгій и трудный переходъ отъ *звѣрчеловѣчества* къ *богочеловѣчеству*“³⁾. Когда этотъ переходъ совершится, весь міръ сдѣлается другимъ: изъ него исчезнутъ вещественная рознь, внѣшняя косность и взаимная непроницаемость существъ. „Царство Божіе своимъ явленіемъ не упраздняетъ низшихъ типовъ бытія, а ставитъ ихъ всѣ на должное мѣсто, но уже не какъ особенныя сферы бытія, а какъ неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодействіемъ духовно-физическіе органы *собранный* вселенной. Вотъ почему Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность нравственнаго порядка или что то же—всеобщее воскресеніе и воз-

1) Оправданіе добра, стр. 252—253.

2) Тамъ же, стр. 224.

3) Тамъ же, стр. 226.

становленіе всяческих“¹⁾. Такимъ образомъ мучительность мірового процесса и самое его возникновеніе всецѣло оправдывается его концомъ: безконечное всеединство Божественной жизни находитъ болѣе полное и конкретное воплощеніе въ мірѣ, отъ нея отпавшемъ и потомъ свободно къ ней вернувшемся, нежели въ мірѣ, изначала и разъ навсегда съ нею слитомъ, какимъ былъ вѣчный духовный міръ до паденія міровой души. Въ виду этого и ученіе о твореніи міра въ позднѣйшихъ очеркахъ системы Соловьева получаетъ нѣсколько иную форму: въ нихъ слѣпое хаотическое стремленіе къ самоутвержденію, характеризующее внутреннее состояніе міровой души въ началѣ космическаго процесса, столько же оказывается ея собственнымъ свободнымъ актомъ, какъ и плодомъ Божественнаго соизволенія; оно предусматрѣно въ вѣчномъ планѣ Божественнаго міростроительства, какъ необходимое условіе свободного обожествленія твари.

Съ этими общими взглядами, вѣрованіями и надеждами В. С. Соловьева вполнѣ согласовались вдохновлявшіе его нравственные идеалы. *Имѣй въ себѣ Бога*—вотъ то правило, слѣдующее которому, мы проявляемъ свое внутреннее сродство съ Божествомъ и свою способность и рѣшимость къ обладанію свободнымъ совершенствомъ. А изъ него вытекаетъ другое: *относись ко всему по-Божьи*. „Кто имѣетъ въ себѣ Бога, тотъ ко всему относится по мысли Божіей“. Въ окончательномъ видѣ безусловное начало нравственности получаетъ слѣдующее выраженіе: „Въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ“²⁾. Человѣческая нравственность коренится въ

¹⁾ Стр. 248—249.

²⁾ Тамъ же, стр. 229—230.

трехъ непосредственныхъ побужденійхъ человѣческой природы: въ чувствѣ стыда, въ чувствѣ жалости и въ чувствѣ благочестія. Въ чувствѣ стыда выражается этическое отношеніе человѣка къ тому, что его ниже, — въ немъ заключается могущественный стимуль къ духовному самохраненію и самообладанію, — къ внутреннему сопротивленію противъ всякаго порабоженія нашей нравственной личности чувственными животными влеченіями. Чувствомъ жалости опредѣляется моральное отношеніе человѣка къ подобнымъ ему живымъ существамъ: „жалость есть индивидуальный душевный корень должныхъ соціальныхъ отношеній“; изъ нея исходятъ справедливость, милосердіе и любовь, въ которыхъ должна лежать норма истинной общественности. Наконецъ, чувство благоговѣнія выражаетъ должное отношеніе человѣка къ высшему началу и составляетъ индивидуально душевный корень религіи. Когда эти три основныя нравственныя побужденія гармонически соединятся въ человѣкѣ и овладѣютъ его волею, они вызываютъ въ немъ то настроеніе, которое создаетъ изъ него свободнаго и достойнаго дѣятеля въ высшемъ нравственномъ міропорядкѣ ¹⁾).

Общественные идеалы Соловьева были только приложеніемъ къ жизни его общаго нравственнаго міровоззрѣнія. Въ устахъ большинства избитыя и истрепанныя, обратившіяся въ пустую, нерѣдко цинически осмѣиваемую фразу слова: свобода, равенство, братство, для него не были только словами. Для него это самыя элементарныя и въ то же время совершенно неустранимыя устои христіански-человѣческой жизни, обязательность которыхъ не можетъ быть поколеблена никакими соображеніями. Онъ не видитъ въ этихъ понятіяхъ только идеальную мѣрку для оцѣнки поступковъ и настроеній отдѣльнаго человѣка въ его частныхъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ: самая существенная и самая характерная особенность этики Со-

¹⁾ Тамъ же, стр. 51—69.

ловьева въ томъ, что для него въ законъ любви, въ требованіяхъ всечеловѣческой справедливости, въ признаніи безконечнаго достоинства каждой человѣческой личности заключается абсолютно обязательный критерій всѣхъ общественныхъ мѣропріятій, всякой политики, — отношеній между собою цѣлыхъ народовъ. Въ предписаніяхъ христіанской морали данъ безусловно реальный законъ единственной настоящей жизни на землѣ, — неужели же онъ долженъ оставаться навсегда въ призрачной области неосуществимыхъ мечтаній, а человѣческое общество вѣчно будетъ жить и развиваться такъ, какъ будто бы этого закона вовсе не было? Человѣкъ, искупленный и очищенный Христомъ, есть прежде всего человѣкъ *свободный*. Неужели же внѣшнія отношенія въ христіанскомъ мірѣ должны оставаться въ противорѣчій съ этимъ даромъ Божиимъ? Христіанскій Богъ не есть Богъ сокровенный. Но если Онъ явилъ себя и воплотился, то, безъ сомнѣнія, не для того, чтобы поддержать противорѣчіе между невидимымъ и видимымъ. Можно ли считать нормальнымъ, чтобы человѣкъ, освобожденный живымъ Богомъ, обращался въ слѣпое орудіе мертвыхъ вещей, — въ раба машинъ? Церковь Христова сообщаетъ каждому христіанину безъ различія мессіаническое достоинство. Въ этомъ всѣ люди равны и въ этомъ неистребимое выраженіе безконечной цѣнности каждаго человѣка: всѣ по своей внутренней сути важны одинаково, и каждый въ глазахъ всѣхъ долженъ имѣть безконечную цѣну. Неужели же христіанское общество должно возводить случайный и преходящій фактъ неравенства по рожденію или по имуществу въ абсолютный и вѣчный принципъ? Истинное и положительное (т.-е. не исключаютія различія общественныхъ функций) равенство, точно такъ же, какъ истинная свобода, открывается и реализуется себя въ солидарности или братствѣ. Это братство Христосъ распространилъ на всѣ народы. И если мистическая связь единой церкви истинна и реальна, мы, участвуя въ ней, всѣ становимся братьями безъ различія расы и національности. И если мы убиваемъ другъ

друга во имя такъ называемыхъ національныхъ интересовъ, мы не метафорически только, но вполнѣ реально становимся братоубійцами ¹⁾).

Соглашаться или не соглашаться съ этими взглядами Соловьева, во всякомъ случаѣ нельзя не отмѣтить этой своеобразной черты въ его воззрѣнiяхъ: онъ совершенно не понималъ и не терпѣлъ двойной бухгалтерiи въ морали. Его убѣжденiе, что справедливое для отдѣльной человѣческой личности должно быть справедливымъ вездѣ, гдѣ совершаются какiя-нибудь человѣческiя дѣйствiя, было совсѣмъ непоколебимо. Отсюда его широкой и гуманный либерализмъ, отличающiй его поистинѣ вдохновенную публицистическую дѣятельность; оттого онъ былъ такимъ рьянымъ защитникомъ свободы слова и мысли; оттого, наконецъ, онъ являлся такимъ искреннимъ и горячимъ врагомъ узкаго націонализма въ политикѣ.

III.

Я изложилъ систему Соловьева только въ самыхъ общихъ и тусклыхъ чертахъ, изложилъ даже, собственно говоря, не систему его, а только ея, такъ сказать, логическiй остовъ, — ея руководящую мысль. Но мнѣ кажется, что даже изъ этого изложенiя можно замѣтить, какую широкую и своеобразную постановку имѣло философское мiросозерцанiе Соловьева въ своемъ цѣломъ. Въ немъ прежде всего то поражаетъ, что его очень трудно подвести подъ какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить какимъ-либо ходячимъ ярлыкомъ. Соловьевъ несомнѣнный теистъ въ своемъ воззрѣнiи на первое начало вещей, и онъ въ то же время пантеистъ въ своихъ идеяхъ о мiровомъ процессѣ, какъ становящемся абсолютномъ. Онъ рѣшительный монистъ въ принципиальномъ пониманiи внутренней сути вещей, и онъ столь же явный дуалистъ въ своемъ представленiи о коренныхъ силахъ, движущихъ мiровою и человѣческою жизнью. Онъ убѣжденный оптимистъ въ оцѣнкѣ общаго смысла при-

¹⁾ La Russie et l'Égl. univ., p. 325—329.

роднаго и человѣческаго существованія, и онъ безспорный пессимистъ въ оцѣнкѣ реальныхъ условій развитія вселенной и человѣчества. Онъ представитель философіи чистой свободы, поскольку всякое бытіе онъ объясняетъ изъ абсолютнаго самоопредѣленія Божества, ничѣмъ къ нему не повуждаемаго; и онъ сторонникъ строгаго детерминизма, поскольку для него весь космическій и историческій процессъ оказывается предопредѣленнымъ въ неизбѣжныхъ отношеніяхъ между собою основныхъ факторовъ дѣйствительности, его вызвавшихъ и направляющихъ. Соловьевъ мистикъ въ своемъ ученіи объ интуитивномъ характерѣ нашего непосредственнаго познанія Божественной сущности, и онъ рационалистъ въ своемъ пониманіи умозрительныхъ задачъ философскаго построенія; и, наконецъ, онъ эмпирикъ, поскольку для него всякое познаніе предполагаетъ фактическое отношеніе познающаго субъекта къ независимому отъ него познаваемому содержанію, т.-е. опытъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Соловьевъ идеалистъ и спиритуалистъ въ своемъ воззрѣніи на внутреннее существо вещей, и въ то же время онъ можетъ быть названъ реалистомъ, потому что для него пространство, время, природная причинность не суть только обманчивые призраки нашего сознанія, а имъ принадлежитъ независимая отъ насъ, хотя и относительная дѣйствительность. И всѣ эти, повидимому, непримиримо противоположныя точки зрѣнія въ его системѣ не совмѣщаются только внѣшнимъ образомъ, онѣ ясно подраумѣваютъ другъ друга и составляютъ одно нерасторжимое и органическое цѣлое. Онъ не искалъ заранѣе ихъ объединенія,—оно возникло само-собою, какъ естественное слѣдствіе коренныхъ посылокъ его міросозерцанія.

Умъ, свободный и независимый прежде всего, Соловьевъ не зналъ никакихъ принудительныхъ задачъ для своей мысли, и его философія совершенно лишена всякой предвзятой тенденціозности. Его никогда не угнетали проблемы, которыя такъ терзаютъ современныхъ философовъ идеалистическаго склада, наприм., признать физическій законъ сохраненія

энергіи за основной законъ всего сущаго и все же оправдать самостоятельность духовнаго начала въ мірѣ или, во что бы то ни стало, согласиться, что механическая, нигдѣ непрерываемая связь движеній матеріальныхъ атомовъ есть единственный типъ причинности на свѣтѣ, и все таки остаться при вѣрѣ въ глубокой идеальной смыслъ жизни и т. д. Между тѣмъ Соловьевъ очень уважалъ естествознаніе и хорошо зналъ естественныя науки. Нѣкоторымъ понятіямъ, изъ нихъ заимствованнымъ, онъ даетъ широкое философское приложеніе, наприм., идеѣ эволюціи, организма, органическаго развитія. Но въ то же время онъ глубоко понималъ коренное различіе въ задачахъ естествознанія и философіи и вытекающую изъ него неизбежную разницу въ приѣмахъ рѣшенія этихъ задачъ: онъ ясно видѣлъ, что эти двѣ области духа должны идти каждая своей особой дорогой. Оттого онъ умѣлъ быть творцомъ въ философіи, когда его собратья по профессіи были только послушными толкователями чужихъ мыслей. Чтобы убѣдиться, насколько въ этомъ отношеніи Соловьевъ стоитъ выше своихъ современниковъ, достаточно сравнить его съ самымъ знаменитымъ и наиболѣе смѣлымъ современнымъ метафизикомъ Э. Гартманомъ. Гартманъ, несомнѣнно, человекъ блестящаго ума и многосторонней учености. И все же его философская система, съ ея натянутымъ и мало прочувствованнымъ пессимизмомъ, — съ ея совершенно непостижимымъ и ни въ чемъ необоснованнымъ дуализмомъ слѣпой воли и идеи, которыя однако въ дружномъ согласіи своимъ взаимодействіемъ созидаютъ единую жизнь міра, — съ ея безсильными колебаніями между спиритуализмомъ и матеріализмомъ въ признаніи внутренней духовности міровой основы, съ одной стороны, и ея бессознательной стихійности съ другой, — наконецъ, съ ея странной претензіей на строго эмпирической характеръ всей этой метафизической фантастики, представляетъ скорѣе ребяческую пародію на взгляды Шеллинга, Шопенгауэра и другихъ великихъ представителей блестящаго періода нѣмецкой философіи въ XIX вѣкѣ, нежели серьезное выраже-

ніе искренней и серьезной мысли. Читая Гартмана именно никакъ нельзя повѣрить, что онъ серьезно думаетъ то, что пишетъ. Такое впечатлѣніе едва ли кто выносилъ изъ философскихъ сочиненій В. С. Соловьева. Съ нимъ можно соглашаться или не соглашаться, но едва ли кто рѣшится оспаривать у его міросозерцанія захватывающую глубину, его полную поэзіи внутреннюю цѣлостность, а главное — его задушевную искренность.

Я знаю, о философіи Соловьева критики будутъ судить очень различно, въ зависимости отъ того, какъ они сами смотрятъ на вещи. Реалистъ и позитивистъ по своимъ личнымъ убѣжденіямъ, конечно, ей дастъ иную оцѣнку, чѣмъ сторонникъ духовнаго пониманія міра. Многіе скажутъ, что точка зрѣнія Соловьева совсѣмъ отсталая и что основы того міровоззрѣнія, которое онъ защищалъ, безповоротно осуждены исторіей. Но, мнѣ кажется, и эти люди не могутъ оспаривать у Соловьева его несомнѣнныхъ историческихъ заслугъ предъ философскою мыслью. Допустимъ даже, что міросозерцаніе, къ которому онъ примыкалъ въ своихъ философскихъ построеніяхъ, есть явленіе по существу отжившее, во всякомъ случаѣ оно владѣетъ еще очень многими и имѣетъ огромное практическое вліяніе. Каково бы ни было это міросозерцаніе, мы и его представителей обязаны судить по силѣ ихъ таланта, по ихъ оригинальности и глубинѣ, по послѣдовательности и цѣльности ихъ взглядовъ. Въдь истина вырабатывается постепенно изъ столкновенія самыхъ противоположныхъ мнѣній и предположеній. Поэтому, чѣмъ полнѣе и законченнѣе выраженъ даже односторонній и ложный взглядъ на вещи, тѣмъ лучше для ихъ истиннаго пониманія: всякая ложь, чтобы быть окончательно побѣжденною, должна высказаться до конца.

Но вѣрно ли это, что духовное пониманіе міра, которое проповѣдовалъ и защищалъ Соловьевъ, уже навсегда осуждено исторіей? Правда ли, что точка зрѣнія эмпирическаго реализма, въ наибольшей своей долѣ основанная на возведеніи частныхъ и условныхъ истинъ физики въ абсолютныя

аксіомы универсальнаго знанія, вытѣснила на вѣки прежній духовный взглядъ на жизнь? Такое утвержденіе, конечно, было бы очень поспѣшнымъ и далеко не историческимъ. Вѣдь то міросозерцаніе, за которое боролся Соловьевъ, пережило многія тысячелѣтія, а разорвавшая съ нимъ система новыхъ понятій о существующемъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, какъ мы ее имѣемъ теперь, едва ли можетъ считать даже сто лѣтъ своего существованія, — не слишкомъ ли протекло мало времени для измѣренія ея исторической прочности? Соловьевъ, отстаивая свой взглядъ на абсолютный духъ, какъ на начало всякаго бытія, и на духовную суть всѣхъ вещей, дѣлалъ ли это просто по наивности и по незнанію того, что можно возразить противъ такого взгляда? Едва ли кто рѣшится утверждать это. Соловьевъ пережилъ на самомъ себѣ матеріализмъ и позитивизмъ такъ глубоко, онъ такъ горячо увлекался и тѣмъ и другимъ, такъ много вложилъ въ нихъ своей души, что если бы съ нимъ не случилось переворота, о которомъ я говорилъ раньше, онъ, конечно, явился бы однимъ изъ самыхъ блестящихъ и глубокомысленныхъ апостоловъ новаго философскаго движенія. Что же? Этотъ переворотъ былъ только страннымъ капризомъ его ума? Онъ закрылъ глаза на ясную, какъ солнце, истину и отдался завѣдомой лжи? Кто безпристрастно прочтетъ его сочиненія, тотъ пойметъ, что дѣло было не такъ. Соловьевъ былъ безпощадно силенъ и безпощадно ясенъ въ своей критикѣ. И можетъ быть въ его философскихъ сочиненіяхъ нѣтъ болѣе яркихъ и убѣдительныхъ страницъ, нежели тѣ, которыя посвящены принципиальной критикѣ матеріалистическихъ и позитивистическихъ теорій. Кто прочтетъ эти страницы внимательно, тотъ увидитъ, что у Соловьева были твердыя и совершенно разумныя основанія утверждать, что матеріализмъ въ самомъ дѣлѣ есть только логически незаконное смѣшеніе несостоятельныхъ умозрительныхъ предположеній и неправильно вынесенныхъ за свои естественныя границы эмпирическихъ обобщеній, и что, съ другой стороны, чистый эмпиризмъ, взятый во всей

своей наготѣ и послѣдовательно проведенный до своихъ окончательныхъ выводовъ, превращается въ простой отказъ отъ всякаго знанія. Пойметъ внимательный читатель философскихъ произведеній Соловьева и то, что человѣческому уму нельзя запретить думать о вещахъ, для него наиболѣе интересныхъ. И тогда ему ясно обнаружится, что избранный Соловьевымъ путь былъ единственный, который ему оставался.

Пускай система Соловьева въ своихъ отдѣльныхъ частностяхъ содержала много субъективныхъ взглядовъ, вѣрваній и предположеній, пускай эта система даже и не была никогда выработана авторомъ во всѣхъ деталяхъ, -- за нимъ все-таки остается одна безсмертная заслуга: онъ со всею отчетливостію указаль единственный выходъ изъ гнетущихъ противорѣчій современнаго ему философскаго движенія. Пускай его міросозерцаніе въ своемъ цѣломъ далеко не давало окончательнаго рѣшенія вопросовъ жизни и знанія, — кому же по плечу создать такое міросозерцаніе? — но онъ указаль, въ какомъ направленіи нужно искать положительной истины, и далъ высокіе, вдохновляющіе образцы ея сомоутверженнаго исканія. Въ эпоху утомленія философской мысли, ея печальнаго невѣрія въ себя, Соловьевъ высоко подняль знамя независимой философіи и безтрепетною рукою держаль его до послѣднихъ дней своей жизни. Въ эпоху, когда сознаніе огромнаго большинства образованныхъ людей, измученное жизненными и теоретическими противорѣчійми, беспомощно рвалось за разными блуждающими огнями, смѣняя одинъ за другимъ неудовлетворявшіе его идеалы, онъ одинъ съ неукротимою энергіей своего бодрого ума зваль къ *настоящему* свѣту, — но немногіе пошли за нимъ.

Л. Лопатинъ.

Основное начало ученія В. Соловьева.

(Рѣчь, читанная на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества въ память В. С. Соловьева 2 февраля 1901 г.).

Тяжко и трудно подводить итоги дѣятельности В. Соловьева. Смерть вырвала его среди насъ въ самомъ расцвѣтѣ его силъ, его творчества. Послѣ безъ малаго 30 лѣтъ неустанной, плодотворной работы ему казалось, что онъ только начинаетъ свое дѣло, что ему еще предстоитъ создать нѣчто новое и болѣе значительное, чѣмъ все имъ сдѣланное. И онъ имѣлъ основаніе это думать: духовный подвигъ цѣлой жизни не пропалъ даромъ; онъ собралъ, сосредоточилъ свою мысль, подчинилъ себѣ свои помыслы, овладѣлъ своей силой; новые творческіе замыслы рождались въ немъ и талантъ его росъ и укрѣплялся, когда тѣло его, изнуренное трудомъ и болѣзною, отказывалось ему служить. Врачи, окружавшіе его передъ смертию, удивлялись не тому, что онъ умираетъ, а тому, что онъ могъ жить и притомъ жить столь напряженною духовной и умственной жизнью при такой степени физическаго упадка. А между тѣмъ послѣднія произведенія его, какъ „Три разговора“, проникнуты такою юношескою свѣжестью и кипучей силою таланта, такимъ живымъ и блестящимъ остроуміемъ и такою художественною мощью слова и образовъ!

Мы въ правѣ были еще многого ждать отъ него, и его послѣднія работы оправдывали и возбуждали самыя смѣлыя надежды. И если въ основаніи этихъ надеждъ лежала иллю-

зія такъ она состояла въ томъ, что мы, вмѣстѣ съ усопшимъ, обманывались на счетъ его физическихъ силъ и не подозрѣвали, чего стоила ему его работа. Но мы знаемъ какъ много онъ дѣйствительно унесъ съ собою. Временами, особенно подъ конецъ, онъ какъ бы предчувствовалъ, что не успѣетъ высказать всего, что носилъ въ себѣ. И онъ спѣшилъ высказаться, отказываясь иногда отъ окончательной обработки своихъ произведеній, не вполнѣ его удовлетворявшихъ, какъ онъ самъ указываетъ это въ предисловіи къ своимъ „Тремъ разговорамъ“.

И теперь мы должны быть признательны ему за то, что онъ, не скупясь, давалъ, что имѣлъ и торопился высказать свою мысль, откладывая до возможнаго будущаго ея систематическое развитіе. Послѣ того, какъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ онъ далъ общее научно-философское обоснованіе своего ученія, онъ успѣлъ разработать въ подробностяхъ лишь одинъ и наиболѣе важный отдѣлъ своего ученія—нравственную философію; но благодаря отдѣльнымъ главамъ его эстетики и теоретической философіи, а также и благодаря отдѣльнымъ общимъ наброскамъ цѣлаго, представленнымъ въ его „чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ или въ его французской книгѣ, мы можемъ составить себѣ понятіе о томъ оправданіи Истины и Красоты, которое нашъ философъ задумалъ въ связи съ своимъ „оправданіемъ Добра“.

Я не берусь дать здѣсь хотя бы самое краткое изложеніе философскаго и религіознаго ученія Соловьева. Мнѣ хочется сказать лишь нѣсколько словъ объ общемъ смыслѣ и значеніи его дѣятельности, какъ онъ самъ ее понималъ, о его собственномъ отношеніи къ той философской и религіозной идеѣ, которой онъ служилъ.

Вѣдь для того, чтобы дать надлежащую оцѣнку трудовъ столь разнообразныхъ, надо отдать себѣ отчетъ въ томъ, какимъ образомъ самъ авторъ этихъ трудовъ понималъ свою задачу и что было его главною, высшею цѣлью.

Въ своей литературной дѣятельности Соловьевъ проявлялъ необычайную разносторонность: философъ и поэтъ,

литературный критикъ и публицистъ, ученый филологъ и богословъ, моралистъ, проповѣдникъ, историкъ, эстетикъ,— онъ былъ столь жѣ универсаленъ въ области умственного творчества, какъ его любимый поэтъ Пушкинъ—въ области творчества поэтического. Это былъ обширный и вдохновенный умъ, поражавшій обиліемъ своихъ дарованій, своей памятью и творческой фантазіей, своей могучей діалектикой и блестящимъ остроуміемъ, своимъ критическимъ тактомъ и даромъ интуиціи.

При всей своей личной оригинальности, при всей энергіи своей личной мысли и личнаго творчества онъ былъ одаренъ самой отзывчивой, открытой воспріимчивостью, самой рѣдкой широтой пониманія по отношенію къ явленіямъ духовной жизни, повидимому, наиболѣе ему чуждымъ. Это пониманіе воспиталось въ немъ широкимъ историческимъ образованіемъ, въ которомъ онъ былъ вскормленъ съ раннихъ лѣтъ въ отцовскомъ домѣ; и оно соединялось тѣснѣйшимъ образомъ съ его основнымъ философскимъ убѣжденіемъ, съ его живымъ сознаніемъ универсальности всеединой истины. Онъ вѣрить, что эта истина ничѣмъ частнымъ достояніемъ быть не можетъ, что въ ней нѣтъ своего и чужого и что отдѣльные умы приходятъ постепенно въ „разумъ Истины“, лишь отрѣшаясь отъ своей личной ограниченности. Она раскрывается съ различныхъ сторонъ собирательному уму человечества въ теченіе его исторіи, и постольку эта исторія является учительницей философіи. И мы видимъ, какъ и въ какомъ интересѣ изучалъ В. С. исторію мысли и духа. Его собственное ученіе не стояло между нимъ и изучаемыми имъ философами,—оно требовало отъ него объективнаго, всесторонняго пониманія и оцѣнки чужой мысли. И въ многочисленныхъ трудахъ В. С. мы находимъ цѣлую сокровищницу историко-философскихъ знаній. Онъ былъ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ древней и новой философіи—Платона, Канта, Шеллинга, которыхъ онъ переводилъ и комментировалъ, Гегеля, Шопенгауэра, Спинозы, Конта, которымъ онъ посвятилъ замѣчательныя изслѣдованія. Онъ изучалъ въ

оригинальнѣ схоластикомъ и святоотеческія писанія, а мистическую литературу всѣхъ временъ и народовъ зналъ, какъ никто.

Онъ обладалъ неутолимою жаждой знанія и вѣчно учился. Едва ли кто перечиталъ такое множество книгъ по всѣмъ отраслямъ знанія, какъ Владиміръ Сергѣевичъ. Онъ читалъ все, вездѣ и во всякое время дня и ночи, читалъ въ вагонѣ, въ гостяхъ, читалъ больной и усталый, когда былъ не въ силахъ писать. И во всякой книгѣ онъ находилъ пищу для своего ума, въ худшемъ случаѣ—для своего остроумія. Множество превосходныхъ критическихъ статей его были вызваны случайными чтеніями. Молчаливый и несообщительный во время творчества, не любившій говорить о своихъ работахъ до ихъ окончанія, онъ, напротивъ, чувствовалъ какую-то потребность говорить о томъ, что онъ читалъ—говорить съ друзьями, говорить съ публикой. Его необычайно впечатлительный умъ быстро, энергично реагировалъ на прочитанное. Утомленный работой, онъ въ чтеніи находилъ новый источникъ возбужденія: онъ бесѣдовалъ съ книгой, спорилъ, острилъ, взвѣшивалъ и вмѣстѣ успѣвалъ схватить самую суть, отмѣтить все цѣнное, уловить всякую логическую или даже грамматическую ошибку.

Превосходный литературный критикъ, умѣвшій опредѣлить всѣ индивидуальныя отгѣнки той или другой лирики, дать художественно вѣрную и глубокую характеристику любого писателя или поэта, онъ и въ области умственного и духовнаго творчества былъ рѣдко безпристрастнымъ и тонкимъ судьей. Глубоко вѣрующій христіанинъ съ чрезвычайно опредѣленными и твердыми богословскими убѣжденіями, онъ умѣлъ дать самую глубокую и положительную религіозную оцѣнку не только различныхъ исторически-сложившихся христіанскихъ исповѣданій, но и еврейства, которое онъ такъ глубоко зналъ и любилъ, и Ислама, основателю котораго онъ посвятилъ превосходную монографію ¹⁾. Убѣжденный мета-

¹⁾ Магометъ въ серіи біографій Павленкова.

физикъ, онъ заступаетъ за матеріализмъ противъ ложнаго спиритуализма ¹⁾ и за невѣріе—противъ ложной вѣры. Противникъ Конта, онъ пишетъ ему замѣчательную апологію, и, наконецъ, онъ самымъ честнымъ и энергичнымъ образомъ защищаетъ въ теоретической философіи права скептицизма, находя, что Декартъ недостаточно послѣдовательно проводить тотъ принципъ всеобщаго сомнѣнія, съ котораго онъ начинается.

Вся сила и ясность мысли В. С. Соловьева, вся ширина и острота его умственного зрѣнія, вся логическая мощь его діалектики проявляются съ наибольшею яркостью именно въ критическихъ его изслѣдованіяхъ. Но его критика была всегда принципальною, руководствуясь тѣмъ высшимъ философскимъ интересомъ, въ которомъ осмысливались для него всѣ отдѣльныя, частныя знанія.

На всей умственной дѣятельности его лежала печать творчества. Самая память его, обширная и ясная, какъ его умъ, была неразрывно связана съ дѣятельностью этого ума; факты не запоминались имъ механически, они осмысливались творчески, претворялись въ мысль, обогащая ее собою. Непосредственной силой творчества дышала и діалектика Соловьева, поражающая своей ясностью, смѣлостью и широтою замысла. Труды свои В. С. сочинялъ мысленно, потомъ обдумывалъ, вынашивалъ иногда очень долго и, наконецъ, писалъ чрезвычайно быстро. Нерѣдко статья была у него „готова“, когда еще ни строчки изъ нея не было написано, и нѣсколько такихъ „готовыхъ“ статей онъ унесъ съ собою.. Творческіе замыслы рождались въ немъ внезапно, иногда на прогулкѣ, иногда при пробужденіи отъ сна, или въ гостяхъ, при совершенно неподходящей обстановкѣ. Мысли, которыя онъ впоследствии долгое время обдумывалъ и вынашивалъ, являлись ему впервые съ силою непосредственнаго вдохновенія—въ формѣ художественнаго поэтическаго образа, а иногда въ формѣ какого-то умственного видѣнія.

¹⁾ Ср. открытое письмо къ Н. Я. Гроту о Лессевичѣ въ «Вопр. Филос.», 1890, 116.

Въ одной изъ послѣднихъ статей своихъ ¹⁾ онъ раскрываетъ намъ тайну своего „философскаго дѣланія“. Живымъ началомъ такого дѣланія является ему „творческій замысель“,—какъ рѣшимость познать сущую, безусловную истину, какъ „*требованіе безусловности*“. Такой замысель есть прежде всего актъ умственной воли; но для Соловьева то былъ актъ, всецѣло и окончательно опредѣлявшій дѣятельность ума. Если рѣшимость познать истину есть не мнимая прихоть, а безповоротный актъ живого рѣшенія, то она становится источникомъ дѣятельности, направленной къ исполненію замышленного. Вѣдь истина, которую хочетъ познать философъ, опредѣляется имъ не какъ единичный фактъ или отвлеченная теорема, а какъ само абсолютное. Стало быть и дѣятельность ума, направленная на ея познаніе, не можетъ быть единичною мыслью: это общее и неизмѣнное направленіе всей мысли, во всей ея познавательной энергіи. И во всѣхъ разнообразныхъ трудахъ нашего философа, на всей дѣятельности его лежитъ отпечатокъ дѣйствительнаго *замысла*, дѣйствительнаго рѣшенія, которое ничѣмъ не было сломлено и ничѣмъ не могло быть разсѣяно при всей страстности его натуры, при всей живости его воображенія и впечатлительности его ума. Но такой замысель, говоритъ В. С., не есть простое, чисто-субъективное состояніе нашего сознанія или движеніе нашей мысли: онъ безусловенъ по самому своему содержанію, по самому своему предмету, абсолютную цѣнность котораго не станетъ отрицать никакой скептикъ. Его сомнѣніе касается лишь возможности выполнить задуманное, т. е. познать истину, но цѣнность этой истины для познающаго разума никто не отрицаетъ. *Замысель* философскаго цѣльнаго знанія заключаетъ въ себѣ внутреннее утвержденіе той безусловной истины, которую онъ требуетъ, или къ которой онъ движется; а постольку онъ заключаетъ въ себѣ и творческое „оплодотворяющее сѣмя“ этой истины, какъ бы ея идеальный образъ, или идею.

1) Вопросы Философіи 1899. Кн. 50 «Форма разумности и разумъ истины». Вопросы философіи, кн. 56.

Итакъ, началомъ философіи В. С. Соловьевъ считаетъ, съ одной стороны, движеніе или подвигъ нашего ума, его рѣшительное обращеніе къ истинѣ, а съ другой—его творческое вдохновеніе образомъ, идеей Истины.

Каково бы ни было наше мнѣніе о правильности такой теоріи, она является исповѣдью самого философа, и въ этомъ смыслѣ она достовѣрна, хотя бы психологически. Оно было такъ для Владиміра Сергѣевича: напряженный упорный трудъ, неустанный и неизмѣнный подвигъ ума, подвигъ бодрствованія и борьбы съ помыслами, о которомъ онъ говоритъ неоднократно, и вмѣстѣ съ тѣмъ—вдохновенная интуиція.

Чѣмъ же руководилась вся эта дѣятельность, какой единый замыселъ въ ней господствовалъ и какъ опредѣляется ближайшимъ образомъ содержаніе этого замысла, та „истина“, которою вдохновлялся В. С. Соловьевъ?

Если излагать чисто внѣшнимъ образомъ общее философское построеніе его по тѣмъ очеркамъ, которые онъ самъ не успѣлъ вполнѣ разработать ¹⁾, то легко получается впечатлѣніе системы крайне причудливой, фантастической даже; къ тому же при такомъ изложеніи утрачивается непередаваемое художественное впечатлѣніе подлинника, содержательность тѣхъ поэтическихъ образовъ, въ какіе Соловьевъ облакалъ свою мысль въ этихъ философскихъ эскизахъ. Но если мы уяснимъ себѣ, въ чѣмъ состояла основная идея ученія Соловьева, мы поймемъ замѣчательную цѣльность и единство этого ученія, и оно явится намъ однимъ живымъ цѣлымъ во всемъ разнообразіи своихъ частей.

Основная идея Соловьева, проникающая его метафизику, этику, эстетику и самую его публицистику, есть религіозная христіанская идея. То, чѣмъ была для Спинозы его абсолютная субстанція, для Фихте—его абсолютное Я, для Шопенгауэра его міровая воля, тѣмъ было для Соловьева жизненное начало христіанства. Естественно, что философ-

¹⁾ Я разумѣю главнымъ образомъ «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» и третью часть *La Russie et l'Eglise universelle*.

ская дѣятельность представлялась ему религіознымъ служеніемъ, и его личное призваніе — религіозною миссіей, „дѣломъ Господнимъ“. „Проклятъ всякъ, творяй дѣло Господне съ небреженіемъ“ — вотъ угроза, которую онъ вспоминаетъ при исправленіи и отдѣлкѣ своихъ трудовъ, какъ онъ говоритъ это въ предисловіи ко 2-му изданію „Оправданія Добра“.

Оригинальна ли такая философія? Не есть ли это простая попытка, быть можетъ смѣлая и талантливая — воскресить средневѣковую схоластику или эклектической платонизмъ раннихъ христіанскихъ писателей? Не обращается ли и здѣсь философія въ „служанку богословія“? Нѣтъ, и въ этомъ-то все и дѣло.

Въ дѣйствительности уже отношеніе платонизма первыхъ вѣковъ къ христіанству было внѣшнее и случайное. На ряду съ платониками христіанами были и платоники язычники, и при томъ несомнѣнно превосходившіе первыхъ въ области чистаго умозрѣнія. Стоитъ вспомнить хотя бы Плотина, одного изъ величайшихъ мыслителей всѣхъ временъ. Еще болѣе внѣшнимъ является отношеніе къ христіанству со стороны схоластиковъ. Между средневѣковыми мыслителями были благочестивые, святые люди, но самая философія ихъ — ихъ номинализмъ, реализмъ, концептуализмъ — были чѣмъ-то совершенно постороннимъ христіанству. Первое начало схоластическихъ споровъ можно искать въ борьбѣ школъ древней Греціи. Въ христіанствѣ основанія для нихъ не заключается; поэтому-то схоластика и стояла въ чисто внѣшнемъ отношеніи къ нему, то подчиняясь его внѣшнимъ для нея нормамъ, то пытаясь оправдать или доказывать эти нормы изъ посылокъ, совершенно постороннихъ христіанству.

Ничего подобнаго у Соловьева не было. Онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергалъ тотъ внѣшній компромиссъ между язычествомъ и христіанствомъ, въ которомъ, по его мнѣнію, состоитъ сущность средневѣковаго міросозерцанія. Онъ открыто становится на сторону враговъ такого міро-

созерцанія и въ разрушеніи ложнаго догматизма видить одно изъ существенныхъ условій для развитія міросозерцанія истинно-христіанскаго. Въ философіи, какъ и въ религіи, онъ выступаетъ горячимъ противникомъ догматизма; въ мысли, какъ и въ жизни онъ не допускаетъ внѣшняго, отвлеченнаго христіанства. Оно не исчерпывается для него отдѣльными догматами или отдѣльными истинами; оно было для него всею истиной, той абсолютной полнотою истины, какой ищетъ философствующій разумъ, той полнотою добра, которая составляетъ высшее требованіе нравственнаго сознанія.

Человѣческій разумъ стремится къ познанію абсолютнаго. Можно сомнѣваться въ успѣхъ такого стремленія, но не въ его существованіи, о которомъ свидѣтельствуетъ вся исторія философіи. Но въ философіи, говоритъ Вл. С., проявляется только одна изъ сторонъ общаго и высшаго стремленія нашего духа къ тому абсолютному, которое опредѣляется какъ *истина* по отношенію къ разуму, какъ высшее *благо* по отношенію къ волѣ и какъ совершенная *красота* по отношенію къ чувству. Достижима ли конечная цѣль всѣхъ нашихъ стремленій? Достижимо ли абсолютное благо, осуществима ли всесовершенная красота, познаваема ли всеединая истина, т.-е. само абсолютное, и при какихъ условіяхъ? Въдѣ между нами и абсолютнымъ стоятъ границы нашей личности, нашей обособленности, всего нашего относительнаго существованія. Но безусловны ли эти границы, существуютъ ли онѣ для самого абсолютнаго, непреложно отдѣляя его отъ насъ? Развѣ для абсолютнаго можетъ быть внѣшній предѣлъ и граница? развѣ оно не обосновываетъ, не проникаетъ собою все, составляя всеединый источникъ всякаго бытія, о немъ же мы живемъ и движемся и есьмы?

Въ абсолютномъ не можетъ быть границъ и потому, *если только познаніе его возможно*, первымъ условіемъ такого познанія является *отреченіе* отъ нашей личной ограниченности. Только подъ условіемъ такого отреченія мы можемъ безпрепятственно достигнуть того „внутренняго соединенія съ

истиной“, которое, по Соловьеву, составляет сущность дѣйствительнаго познанія абсолютнаго.

Но такое соединеніе нашего разума съ Истиной, если только оно не призрачно, не можетъ ограничиваться одной теоретической областью нашего духа: какъ говорить В. С. оно должно быть реальнымъ, дѣйственнымъ, и постольку предполагаетъ нѣкоторое „перемѣщеніе центра человѣческаго бытія изъ его данной природы—въ сверхъ-природную, сверхъ-личную сферу, или, какъ выражается нашъ философъ,—въ „трансцендентный, нездѣшній міръ“ 1).

Но если такъ, то оказывается, что философіи ставится *религіозная цѣль*: въ своей сферѣ, въ сферѣ чистаго знанія, она должна содѣйствовать реальному соединенію нашего духа съ абсолютнымъ. Философія не подчиняется религіи внѣшнимъ образомъ; она сама собою, интимно совпадаетъ съ нею, поскѣльку цѣль ея—познаніе сущей всеединой Истины—достигается лишь въ соединеніи человѣческаго духа съ этой Истиной.

Философія въ самомъ стремленіи своемъ предполагаетъ *возможность* такого соединенія. А безусловная *дѣйствительность* такого соединенія человѣческаго съ сверхъ-человѣческимъ или абсолютнымъ—составляетъ сущность христіанства.

Въ чемъ видитъ Соловьевъ жизненный смыслъ его? Христіанство есть религія *богочеловѣчества*; въ союзѣ божественнаго съ человѣческимъ заключается начало искупленія, спасенія и жизни. Есть Богъ Вседержитель, Отецъ и Творецъ міра, отличный отъ міра. Онъ раскрывается въ своей абсолютной истинѣ, благости и славы, полагая внѣ себя отличный отъ себя міръ, какъ свое другое. Смыслъ міра, живой разумъ міра заключается въ Богѣ, его источникѣ и виновникѣ; а цѣль міра — въ томъ, чтобы изъ *другого* стать черезъ человѣка другимъ Божиимъ, соединиться съ Нимъ въ любви, воплотить Его въ себѣ, стать Его *Царствомъ*.

1) Философскія начала цѣльнаго знанія, Ж. Мин. Нар. Просв. 1877.

Съ этой точки зрѣнія В. С. рассматриваетъ міровой процессъ, который онъ понимаетъ какъ результатъ *эволюціи* и *творчества*. Эти два противоположныя начала, по его мнѣнію, не только не исключаютъ, но взаимно предполагаютъ другъ друга: эволюціонизмъ безъ допущенія творчества, какъ и ученіе о творествѣ безъ эволюціи, приводятъ къ одному и тому же нелѣпому утвержденію, что нѣчто возникаетъ изъ ничто: „то, что есть новаго и большаго въ животномъ типѣ сравнительно съ растительнымъ, никакъ не можетъ быть безъ явной нелѣпости сведено на меньшее, т.-е. на ихъ общія свойства, ибо это значило бы $a + b$ отождествлять съ a , или нѣчто признавать равнымъ ничему“. Эволюція низшихъ типовъ бытія не можетъ сама по себѣ объяснять тотъ „плюсъ бытія“, который содержится въ высшихъ, „но она производитъ матеріальныя условія или даетъ соотвѣтствующую среду для проявленія или откровенія высшаго типа. Такимъ образомъ каждое появленіе новаго типа бытія есть въ извѣстномъ смыслѣ *новог твореніе*, но такое, которое менѣе всего можетъ быть обозначено какъ твореніе изъ ничего, ибо, во-первыхъ, матеріальной основой для возникновенія новаго типа служитъ типъ прежній, а во-вторыхъ, и собственное положительное содержаніе высшаго типа не возникаетъ вновь изъ небытія, а существуя отъ вѣка (въ абсолютномъ, или „*всегдиномъ*“ сущемъ), лишь вступаетъ въ извѣстный моментъ процесса въ другую сферу бытія, въ міръ явленій“¹⁾.

И вотъ почему В. С., будучи убѣжденнымъ сторонникомъ эволюціонизма и видя въ немъ величайшую побѣду современнаго естествознанія, признавалъ творчество въ самомъ процессѣ естественной эволюціи, которая завершается происхожденіемъ человѣка. „Человѣкъ связанъ съ вещественнымъ міромъ не только реально, какъ часть, но и идеально, какъ его завершеніе“, и вотъ какъ говоритъ Соловьевъ объ этой связи міра съ человѣкомъ, о міровомъ

1) См. «Оправданіе Добра», 245—246.

антропогоническомъ процессѣ: „Земля, бывшая вначалѣ пустою, темною и безформенною, потомъ постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля лишь въ третій день мірозданія впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ земного праха съ небесной красотою; земля, которая въ этомъ растительномъ мірѣ *выступаетъ изъ себя* навстрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живу въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу съ своимъ Владыкой и принять отъ него прямо дыханіе жизней“¹⁾).

Но міровой процессъ не кончается созданиемъ чело­вѣка, и въ самомъ чело­вѣкѣ открывается возможность безконечнаго совершенствованія или прогресса, конечная цѣль котораго лежитъ въ сверхъ-чело­вѣческомъ идеалѣ: чело­вѣкъ долженъ стать сверхъ-чело­вѣкомъ или бого-чело­вѣкомъ. И какъ надъ растительнымъ царствомъ возвышается животное, а надъ животнымъ — природно-чело­вѣческое, такъ и надъ этимъ послѣднимъ возвышается царство духовно-чело­вѣческое или царство Божіе. Живой организмъ состоитъ изъ химическаго вещества, „но это вещество *перестаетъ* быть *только* веществомъ, поскольку оно входитъ въ особый планъ жизни органической, пользующейся химическими и физическими свойствами и законами вещества, но не выводимый изъ нихъ“. Природное чело­вѣчество состоитъ изъ животныхъ, которыя перестаютъ быть *только* животными; „подобнымъ же образомъ и царство Божіе составляется изъ людей, перестаютъ быть *только* людьми, входящихъ въ

1) Исторія и будущность Теократіи, стр. 86.

новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто-человѣческія задачи становятся лишь средствами и орудіями другой окончательной цѣли“¹⁾). И эта цѣль состоитъ въ окончательномъ соединеніи съ Богомъ.

Назначеніе человѣка въ томъ, чтобы быть проводникомъ Бога въ міръ, служить посредникомъ воплощенія Бога. Въ соединеніи съ Богомъ онъ долженъ осуществить въ міръ полноту истины, добра и красоты. И въ этомъ—спасеніе и жизнь человѣчества, исцѣленіе и спасеніе міра.

Понимаемое такимъ образомъ христіанство, какъ религія богочеловѣчества, есть залогъ того, что абсолютная истина открывается человѣку и составляетъ не только возможную, но и безусловно должную цѣль стремленія нашего разума. Далѣе, оно есть залогъ того, что абсолютное благо не только *есть*, но *открывается* міру черезъ человѣка и составляетъ высшую цѣль его воли. И, наконецъ, въ христіанствѣ же—залогъ того, что внѣшняя, матеріальная природа не полагаетъ вѣчной и безусловной границы духа, что она способна къ одухотворенію и преображенію, составляющему высшую цѣль человѣческаго искусства и человѣческой культуры.

И такимъ образомъ христіанство, религія воплощеннаго слова, соотвѣтствуетъ высшимъ требованіямъ философскаго разума, нравственной воли и эстетическаго чувства. Философія не опредѣляется чуждыми ей догматами. Совершенно автономная въ своей сферѣ чистаго знанія, она не имѣетъ иной высшей цѣли, кромѣ познанія всеединой Истины. И если въ своемъ исканіи этой Истины разумъ, по убѣжденію В. С. Соловьева, долженъ придти къ христіанству, такъ это не потому, чтобы онъ руководствовался отдѣльными его догматами, а потому что жизненный смыслъ философіи состоитъ во внутреннемъ соединеніи человѣческаго разума съ сверхъ-человѣческой всеединой Истиной или съ абсолютнымъ сущимъ, точно такъ же, какъ жизненный смыслъ христіанства состоитъ въ соединеніи человѣка съ Богомъ.

¹⁾ «Оправд. Добра», 234—240.

Это убѣжденіе свое В. С. оправдалъ на дѣлѣ, требуя для начала теоретической философіи самаго полного отреченія отъ догматическихъ предположеній богословія и метафизики, полнѣйшаго философскаго скепсиса, для котораго достовѣрны только *наличность* сознанія, общая логическая *форма* мышленія, да философскій *замыселъ* въ своей рѣшимости познать Истину. Эта Истина можетъ быть оправдана лишь изъ себя самой.

Мы не знаемъ, какъ строилась бы умозрительная философія Соловьева въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, если бы онъ успѣлъ довести до конца ея обработку, хотя уже первыя главы ея, имъ написанныя, представляются въ высшей степени цѣнными. Но мы знаемъ, какъ строилась его нравственная философія, обработанная имъ въ его „Оправданіи добра“. Здѣсь точно такъ же онъ высказываетъ требованія, чтобы такая философія строилась независимо отъ какихъ бы то ни было предположеній метафизики и богословія. Точно такъ же, онъ начинаетъ съ мастерскаго анализа первичныхъ данныхъ нравственнаго сознанія, съ естественныхъ чувствъ стыда, жалости, благоговѣнія,—чтобы отъ нихъ постепенно перейти къ идеалу добра, совершеннаго, чистаго и всесильнаго. Вѣра въ такое добро является основнымъ предположеніемъ нравственности, требованіемъ нравственнаго сознанія: безъ вѣры въ его осуществимость наша жизнь безсмысленна и наша дѣятельность бесплодна. И христіанство, которое признаетъ, что это абсолютное и всесильное Добро открывается въ совершенномъ человѣкѣ, является ему высшимъ выраженіемъ нравственной идеи. Распространяться объ этическомъ ученіи Соловьева мы не будемъ. Отметимъ только, что и здѣсь его мысль не подгоняется внѣшнимъ образомъ подъ богословскія нормы и признается отъ начала независимой отъ этихъ послѣднихъ; и тѣмъ не менѣе, религіозная идея связывается самымъ интимнымъ, тѣснымъ образомъ съ идеей добра всесильнаго и безусловнаго. Добро оправдывается изъ себя самого, оправдывается въ человѣкѣ, не теряя своей чистоты, полноты и силы. Оно изобра-

жається въ своей универсальности и безусловности и въ то же время въ своемъ вочеловѣченіи.

Идея богочеловѣчества, боговоплощенія, составляющая движущее теоретической и нравственной философіи Соловьева, видимо проникаетъ и его эстетику съ такою же непосредственностью и полнотою. Глубокое и тонко развитое чувство прекраснаго соединялось въ немъ съ вѣрою въ реальность красоты, въ реальное воплощеніе и торжество духа въ матеріи. Человѣческому искусству, человѣческой техники въ ея цѣломъ онъ ставилъ задачею преобразование, одухотвореніе матеріальной природы, которая и въ настоящемъ своемъ состояніи представляется ему лишь „системою условій для осуществленія царства цѣлей“ ¹⁾. Художественное искусство имѣетъ значеніе лишь *предваренія* совершенной красоты „и служить такимъ образомъ переходомъ и связующимъ звеномъ между красотой природы и красотой будущей жизни“. Понимаемое такимъ образомъ искусство является нашему философу какъ вдохновенное пророчество ²⁾. Пушкинскій пророкъ—не есть пророкъ Ислама или Ветхаго Завета, а поэтъ, и поэтическое вдохновеніе сродно пророчеству. Но *идеалъ* искусства — не въ *предвареніи*, а въ *осуществленіи* — въ подвигъ Пигмаліона, оживившаго камень, въ подвигъ Орфея, потрясшаго всеобщую пѣсню своды Аида и возвратившаго Эвридику ³⁾.

Къ нравственной философіи В. С. тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ и его публицистика, которая является у него лишь прикладною этикою. Высшимъ и единственнымъ принципомъ этой публицистики является христіанская политика. И можетъ быть нигдѣ не представляется столь наглядной та необычайная широта, съ какою онъ понималъ христіанство въ качествѣ универсальнаго начала всякой правды, какъ именно здѣсь, въ сферѣ общественныхъ вопросовъ.

Многіе до сихъ поръ цѣнятъ въ Соловьевѣ преимуще-

¹⁾ «Оправданіе Добра», 227.

²⁾ Общій смыслъ искусства. Вопр. Филос., 1860 г., стр. 95.

³⁾ См. стихотворенія В. С., «Три подвига».

ственно или даже исключительно публициста. И тѣмъ не менѣе, несмотря на всю ясность и твердость своихъ взглядовъ, онъ и въ этой сферѣ возбуждалъ множество недоразумѣній. Съ различныхъ сторонъ ему хотѣли навязать принципы, которымъ онъ никогда не служилъ. Люди различныхъ партій считали его своимъ, потому что онъ признавалъ ихъ относительную правду, и они же яростно нападали на него и обвиняли его въ отступничествѣ, когда убѣждались, что онъ не считалъ ихъ правду безусловной. Кто только не звалъ его ренегатомъ! Еще недавно въ одной изъ рѣчей, произнесенныхъ въ его память, было сказано, что какъ публицистъ, онъ плылъ безъ компаса. И, какъ это бываетъ всегда, его называли безпринципнымъ, потому что онъ неизмѣнно служилъ одному высшему принципу.

Одни считали его либераломъ и прогрессистомъ за его пламенный протестъ противъ нетерпимости, обскурантизма, реакціи; другіе считали его консерваторомъ, какъ одного изъ самыхъ энергичныхъ и талантливыхъ защитниковъ положительныхъ устоевъ церкви и государства. Одни не понимали, какимъ образомъ этотъ человѣкъ, столь передовыхъ убѣждений, отстаиваетъ принципъ самодержавія въ государствѣ и папской власти во вселенской церкви. Другіе, наоборотъ, не хотѣли понять, какимъ образомъ этотъ консерваторъ выступаетъ врагомъ націонализма и требуетъ какой-то свободы совѣсти и свободы личности вмѣсто единственно цѣнной свободы — свободной наличности государственнаго казначейства.

На дѣлѣ его идеаль лежитъ выше противоположностей консерватизма и либерализма—въ вышеуказанномъ принципѣ христіанской политики, конечною цѣлью которой является царство Божіе на землѣ. Во имя этого принципа онъ требуетъ какъ охраненія основъ общежитія, такъ и *прогрессивнаго улучшенія* условій его существованія въ свободномъ развитіи всѣхъ человѣческихъ силъ, которыя должны стать носительницами грядущаго совершенства. Во имя того же принципа онъ требуетъ осуществленія нравственныхъ на-

чалъ въ отношеніяхъ народностей между собою, въ отношеніяхъ различныхъ общественныхъ классовъ между собою и, наконецъ, въ отношеніи общества къ личности, безусловное достоинство которой никогда и ни по какой причинѣ не можетъ быть приносимо въ жертву другому лицу, группѣ лицъ или такъ называемому общему благу.

Вся эта проповѣдь представляется систематическимъ развитіемъ одной нравственной идеи, какъ самъ В. С. показываетъ это въ III части своего „Оправданія Добра“. Онъ вѣрить въ универсальность добра и въ универсальность христіанства, и онъ признаетъ ложнымъ то христіанство, которое изображается какимъ-то загробнымъ призракомъ, не имѣющимъ жизненной силы и значенія въ дѣйствительности. Задача христіанства — въ оправданіи своей вѣры посредствомъ реального осуществленія, воплощенія правды и добра. Все то, что служить такому воплощенію, служить дѣлу Божию; все, что противится воплощенію добра и правды, то противно и христіанству, хотя бы оно прикрывалось его знаменемъ. Оправдать христіанство въ его универсальности, въ исторіи человѣчества, въ консервативныхъ устояхъ его государственной жизни и права, въ свободномъ прогрессѣ его общественныхъ силъ — оправдать его въ добрѣ и правдѣ, какъ онъ оправдываетъ его въ истинѣ и красотѣ, — вотъ задача, которую ставитъ себѣ Соловьевъ въ своемъ нравственномъ ученіи. Служить обществу посредствомъ обличенія его грѣховъ и болѣзней, обличенія его самомнѣнія, заблужденія и неправды и посредствомъ раскрытія его положительныхъ христіанскихъ задачъ, — вотъ цѣль, которую онъ ставитъ себѣ какъ публицистъ и общественный дѣятель, цѣль, въ которой совпадаетъ его просвѣщенная глубокая вѣра и его пламенный патріотизмъ.

Вспомнимъ начало его публицистики и ея развитіе. Онъ начинаетъ, въ „Руси“ Аксакова, съ церковнаго вопроса, съ вопроса о раздѣленіи церковей и проповѣдуетъ ихъ соединеніе во имя всеединства богочеловѣческой истины. Онъ обличаетъ ложное языческое начало націонализма сперва

въ церкви, а потомъ въ государствѣ. И онъ развиваетъ свой идеаль „свободной теократіи“ въ связи съ своимъ принципомъ христіанской политики. Тутъ, у Аксакова, въ своемъ нравственномъ и религіозномъ универсализмѣ онъ сталкивается съ славянофилами и націоналистами и начинаетъ свою замѣчательную борьбу за идеалы „вселенской правды“. Думаемъ, что мы не погрѣшимъ противъ справедливости, если скажемъ, что эта борьба нашего философа и его полемика противъ ложныхъ принциповъ націонализма составляютъ одни изъ самыхъ блестящихъ страницъ въ исторіи не только русской, но и европейской публицистики. А въ исторіи русскаго самосознанія несомнѣнно составить эпоху его критика славянофильства.

Намъ не хотѣлось бы говорить вскользь и мимоходомъ о дѣятельности В. С. Соловьева въ области церковнаго вопроса, гдѣ она встрѣтила столько вражды и непониманія. А между тѣмъ и здѣсь его проповѣдь не имѣла другого основанія кромѣ вѣры въ универсальность, или „каѳоличность“ христіанской истины, во имя которой онъ осуждаетъ всякое индивидуальное или національное обособленіе въ христіанствѣ и требуетъ дѣятельнаго практическаго осуществленія единства въ сверхъ-народной собирательной организаци христіанскаго человѣчества ¹⁾. Публицистическая дѣятельность В. С. доставила ему много симпатій и притомъ со стороны лицъ, глубоко расхорившихся съ нимъ въ основныхъ воззрѣніяхъ. Но эта публицистика не была уклономъ философа отъ основной его цѣли—„оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія, показать какъ эта древняя вѣра, освобожденная отъ оковъ мѣстнаго обособленія и народнаго самолюбія совпадаетъ съ вѣчною и вселенскою истиною“ ²⁾...

1) Объ отношеніи В. С. къ церковному вопросу см. мою статью о немъ въ «Вѣстникѣ Европы» сент. («Смерть В. С. Соловьева»).

2) Ист. и буд. Теократіи, первая строка предисловія.

Мы сказали уже, что Соловьевъ признавалъ свою дѣятельность религіознымъ служеніемъ и вѣрилъ въ свою религіозную миссію. Однимъ изъ обычныхъ упрековъ, которые ему дѣлались, состоялъ въ томъ, что онъ считалъ себя пророкомъ. Онъ пишетъ самъ:

Я въ пророки возведенъ врагами,
На смѣхъ дали это мнѣ названье.

Если подъ пророкомъ слѣдуетъ разумѣть сверхъестественнаго предсказателя, то, конечно, Соловьевъ таковымъ себя не считалъ. Но онъ иначе понималъ пророческое служеніе, опредѣляя пророка, какъ „свободнаго дѣятеля высшаго идеала“. Всякій носитель истиннаго идеала, который дѣйствительно имъ вдохновляется и ему служить, несетъ, въ той или другой мѣрѣ, пророческое служеніе. „Истинный пророкъ, — говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ, — есть общественный дѣятель безусловно независимый, ничего внѣшняго не боящийся и ничему внѣшнему не подчиняющійся... Всякому, конечно, желательна нравственная свобода, какъ всякому, можетъ быть также желателенъ верховный авторитетъ и верховная власть, но одного желанія тутъ мало. Верховный авторитетъ и власть даются милостью Божіей, а настоящую свободу самъ человѣкъ долженъ заслужить внутреннимъ подвигомъ. *Право свободы* основано на самомъ существѣ человѣка и должно быть обезпечено извнѣ государствомъ. Но степень *осуществленія* этого права есть именно нѣчто такое, что всецѣло зависитъ отъ внутреннихъ условій, отъ степени достигнутаго нравственнаго сознанія. Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы, и внутренней, и внѣшней, можетъ быть только тотъ, кто внутренне не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти“ ¹⁾. Вотъ идеаль внут-

¹⁾ «Оправданіе Добра», 573—574.

тренней свободы, нравственный идеаль, къ которому В. С. Соловьевъ несомнѣнно стремился въ теченіе своей жизни. И если среди окружающихъ насъ современниковъ былъ общественный дѣятель, безстрашный, внутренне не связанный никакою внѣшностью, свободный въ полнотѣ своей вѣры и въ послѣднемъ основаніи не знавшій другого мѣрила сужденій и дѣйствій кромѣ доброй воли и чистой совѣсти, такъ это былъ Владиміръ Соловьевъ.

Кн. С. Трубецкой.

Идея права въ философіи Вл. С. Соловьева.

(Рѣчь, произнесенная на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества въ память Вл. С. Соловьева 2-го февраля 1901 года).

Тотъ, кто знаетъ Соловьева по преимуществу со стороны его мистическихъ созерцаній и стремленій, будетъ, конечно, удивленъ, услышавъ, что онъ является блестящимъ и выдающимся представителемъ философіи права. Не сразу можно усмотрѣть, какимъ образомъ среди его мечтаній и пророчествъ нашлось мѣсто для такой въ высшей степени реальной и практической идеи, какъ идея права. А между тѣмъ мы имѣемъ всѣ данныя утверждать, что эта идея была для него одной изъ самыхъ важныхъ и дорогихъ. Было бы актомъ несправедливости по отношенію къ покойному философу, на торжественномъ чествованіи его памяти, забыть ту сторону его дѣятельности, которую онъ завѣщалъ намъ помнить и цѣнить.

Я говорю: завѣщалъ. И въ самомъ дѣлѣ, какъ иначе назвать то настойчивое напоминаніе о правѣ и значеніи права, съ которымъ Соловьевъ постоянно выступалъ въ послѣдніе годы своей жизни? Не составляетъ ли одну изъ главныхъ основъ его нравственной философіи мысль о томъ, что общественная организація и правовыя учрежденія безусловно важны для нравственнаго прогресса? Онъ часто, подробно и превосходно писалъ объ этомъ, и я безъ малѣйшаго колебанія причислилъ бы его къ наиболѣе виднымъ защитникамъ правовой идеи среди философовъ истекшаго вѣка.

Называя его защитникомъ правовой идеи, я хотѣлъ бы съ самаго начала подчеркнуть то положеніе, которое онъ занималъ въ этомъ отношеніи. Ему, какъ и многимъ другимъ, пришлось именно защищать эту идею отъ тѣхъ искаженій, которыя она испытала за послѣднее время. Конецъ XIX вѣка ознаменовался для науки права нѣкоторыми печальными результатами. Не то, чтобы специальная работа въ ней уменьшилась; но руководящія идеи и существенныя основы затемнились и утратились. Юристы съ грустью вспоминаютъ иногда о тѣхъ временахъ, когда наука права „боролась за свободу, за равенство, за миръ, за правду и братство между людьми и народами“, когда „мощное слово ея разрушало вѣковые предрасудки и суевѣрія въ правѣ, насаждало просвѣщенное и гуманное—истинное право и справедливость“¹⁾. Теперь времена измѣнились. Усердная работа специалистовъ продолжаетъ быть полезной для практики, но высокій нравственный авторитетъ юриспруденціи утраченъ. Не такъ давно представители двухъ поколѣній русскихъ юристовъ—самый крупный изъ старыхъ и самый выдающійся изъ молодыхъ, Чичеринъ и Петражицкій—единогласно заявили о разложеніи правосознанія въ современной наукѣ²⁾. Въ ней какъ бы изсякло самое довѣріе къ нравственной силѣ права. Въмѣсто прежняго одушевленія его возвышенной сущностью и идеальнымъ предназначеніемъ, мы слышимъ теперь ученія, которыя хотятъ насъ увѣрить, что право есть продуктъ силы и расчета, что оно создается борьбой слѣпыхъ страстей, для которыхъ чужды какія бы то ни были нравственныя начала. Нѣтъ ничего удивительнаго, если нѣкоторые моралисты, слыша эти ученія, подобно Толстому, объявляютъ право насиліемъ и считаютъ его печальнымъ недоразумѣніемъ человѣческой исторіи.

Въ такое смутное для юридической науки время слѣдуетъ

1) См. «Вѣстникъ Права» (журналъ Петербург. Юридическаго Общества) № 1, 1899 г., вступительная статья.

2) Чичеринъ, «Философія права», М., 1900., стр. 24; Петражицкій, «Права добросовѣстнаго владѣльца». Спб., 1897., стр. 420.

въ особенности цѣнить всякую попытку, направленную къ тому, чтобы отстаивать идеальную сущность права, и такая попытка принадлежит Владиміру Соловьёву. Онъ никогда не вступалъ въ прямую полемику съ реалистическими учениями современныхъ юристовъ¹⁾; но тѣмъ не менѣе все, что онъ писалъ въ этой области, было направлено къ тому, чтобы, выражаясь его же словами, обнаружить силу права противъ права силы. Роль права въ человѣческой жизни предстала ему прежде всего въ свѣтѣ его высшаго идеальнаго предназначенія. Служить цѣлямъ нравственнаго прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей—вотъ та высшая задача права, которую Соловьёвъ подчеркиваетъ. Въ этомъ смыслѣ его ученіе явилось прямой противоположностью теоріямъ, отождествляющимъ право съ силой и расчетомъ.

Но вступить на этотъ путь защиты права Соловьёвъ вынужденъ былъ не полемикой съ современными юристами, а необходимостью борьбы съ нѣкоторыми русскими направлениями, выросшими на почвѣ того непониманія роли права и закона, которое составляетъ столь серьезное бѣдствіе нашей жизни. Я укажу здѣсь, во-первыхъ, на борьбу Соловьёва съ славянофильской иллюзіей, будто бы право для нѣкоторыхъ благословенныхъ Богомъ народовъ не важно и не нужно, и во-вторыхъ, на его критику ученія Толстого, утверждающаго, что право вообще и при всѣхъ условіяхъ вредно и безнравственно. Хронологически первое мѣсто принадлежит его борьбѣ съ славянофильствомъ; только въ послѣдніе годы онъ обратился къ оппозиціи Толстому, противъ котораго были направлены послѣднія стрѣлы его несравненной полемики. Замѣчу напередъ, что стрѣлы эти были столь же неотразимы, сколь смертельны были его удары славянофильству. Это и даетъ мнѣ право утверждать, что Соловьёвъ не только защищалъ, но и отстаивалъ идею права противъ тѣхъ ея искаженій, съ которыми онъ боролся.

1) Если не считать немногихъ страницъ въ «Оправданіи добра».

Прослѣдимъ же теперь два основныхъ момента этой защиты. Это разъяснить намъ, какъ и почему идея права сдѣлалась для Соловьева важной и дорогой. Первый изъ этихъ моментовъ—борьба съ славянофильствомъ—стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ общимъ отношеніемъ Соловьева къ Россіи, къ ея высшему призванію и ближайшимъ нуждамъ, и мы невольно должны коснуться этого важнаго для него вопроса.

Въ началѣ своей литературной дѣятельности Соловьевъ раздѣлялъ оптимистическую вѣру славянофиловъ въ историческое превосходство русскаго народа надъ всѣми прочими. Разсматривая современное человѣчество, онъ видѣлъ въ немъ три силы и три культуры: мусульманскій Востокъ, Западную цивилизацію и міръ славянскій. Первыя двѣ силы „уже совершили кругъ своего проявленія и привели народы имъ подвластные къ духовной смерти и разложенію“. Далѣе предстоитъ „или конецъ исторіи, или неизбѣжное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только Славянство и народъ русскій“. Эта третья сила должна проявиться въ видѣ откровенія высшаго божественнаго міра, въ видѣ посредничества между человѣческимъ и божественнымъ. „Когда наступитъ часъ обнаруженія для Россіи ея историческаго призванія, никто не можетъ сказать, но все показываетъ, что часъ этотъ близокъ, даже несмотря на то, что въ русскомъ обществѣ не существуетъ почти никакого дѣйствительнаго сознанія своей задачи“. Такъ писалъ Соловьевъ въ 1877 году, двадцатипятилѣтнимъ юношей, только что выступившимъ на литературное поприще. Однако, не принадлежа и въ это время къ тѣмъ патріотамъ, которые считаютъ у насъ все благополучнымъ, онъ ясно видѣлъ несоотвѣтствіе этого великаго призванія Россіи съ ея жалкой дѣйствительностью. Тогда, въ 77 году, онъ находилъ простой и утѣшительный выходъ изъ этого противорѣчія. Онъ думалъ, что „та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее бо-

гатство и порядокъ относительно ея не имѣють никакого значенія“. Поэтому онъ высказывалъ мысль, что „внѣшній образъ раба, въ которомъ находится нашъ народъ, жалкое положеніе Россіи въ экономическомъ и другихъ отношеніяхъ не только не можетъ служить возраженіемъ противъ ея призванія, но скорѣе подтверждаетъ его“ ¹⁾. Выходило такъ, что призванный къ небесному, народъ русскій не долженъ заботиться о земномъ; что всѣ внѣшнія формы обществственности, а въ томъ числѣ и правовой порядокъ, не имѣють для него ровно никакого значенія. Это былъ тотъ самый славянофильскій оптимизмъ, надъ которымъ нѣсколько лѣтъ спустя Соловьевъ произнесъ свой суровый приговоръ. Дряхлый Западъ, доживающій свои послѣдніе дни, и благословенная святая Русь, для которой ничего не нужно, ни правъ, ни внѣшняго богатства, ни порядка, ибо жребій ея не отъ міра сего, — этому учили еще старые славянофилы.

Но прошло немного лѣтъ, какъ мы слышимъ отъ Соловьева иныя слова. Уже въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“, вышедшей въ 81 году, мы находимъ философское обоснованіе идеи права, сдѣланное подъ влияніемъ Шопенгауэра. Но еще болѣе, чѣмъ философскія занятія, заставили его отступить отъ славянофильства новыя опыты жизни. Русская дѣйствительность начинала смущать и угнетать его. А въ это время въ публицистикѣ нашей уже раздавались побѣдные клики тѣхъ патріотовъ, которые напомнили недавно одному изъ нашихъ писателей пророчество Исаи о крикахъ ночныхъ птицъ и завываньи звѣрей пустыни, поселившихся въ заустѣлой столицѣ Едомской. Славянофильскія иллюзіи и мечты, соединявшіяся иногда съ обличеніемъ темныхъ сторонъ русской жизни, смѣнились у позднѣйшихъ націоналистовъ беззащитнымъ восхваленіемъ фактическихъ отношеній и открытымъ культомъ силы. Тогда-то Соловьевъ отъ размышленій о призваніи Россіи обратился къ тяжкому

1) Три силы.—Публичное чтеніе. М., 1877, стр. 14—15.

раздумью надъ ея грѣхами и болѣзнями. Рядъ блестящихъ публицистическихъ статей, написанныхъ имъ въ это время, былъ посвященъ той задачѣ, которую самъ онъ формулировалъ словами: „самый существенный, даже единственный существенный вопросъ для истиннаго зрячаго патриотизма есть вопросъ не о силѣ и призваніи, а о грѣхахъ Россіи“. Соловьевъ не говорилъ уже болѣе, что внѣшнія формы для насъ не важны, не относился съ презрѣніемъ къ опыту Западной Европы. Напротивъ, онъ прямо заявлялъ: „Россія обладаетъ, быть можетъ, великими и самобытными духовными *силами*, но для проявленія ихъ ей во всякомъ случаѣ нужно принять и дѣятельно усвоить тѣ общечеловѣческія *формы* жизни и знанія, которыя выработаны Западной Европой. Наша внѣ-европейская или противу-европейская самобытность всегда была и есть лишь пустая претензія; отречься отъ этой претензіи есть для насъ первое и необходимое условіе всякаго успѣха“. Высказывая этотъ призывъ къ общечеловѣческимъ формамъ и идеаламъ, Соловьевъ чувствовалъ серьезность момента и трудность положенія. Его брала тревога за Россію. Куда идетъ она, какой путь она изберетъ?

О, Русь! въ предвидѣньѣ высокомъ,
Ты мыслью гордой занята;
Какимъ же хочешь быть Востокомъ:
Востокомъ Ксеркса иль Христа?

И съ горячностью истиннаго патриота онъ стремился указать своей странѣ истинный путь, — „путь жизни“. Время еще не ушло, и выборъ свободенъ. „Мы не признаемъ предопредѣленія ни въ личной, ни въ народной жизни,— писалъ онъ, — судьба людей и націй, пока они живы, въ ихъ доброй волѣ. Одно только мы *знаемъ навѣрное*: если Россія не исполнитъ своего нравственнаго долга, если она не отречется отъ національнаго эгоизма, если она не откажется отъ права силы и не повѣритъ въ силу права, если она не возжелаетъ искренно и крѣпко духовной свободы и истины,—

она никогда не будетъ имѣть никакого успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ“¹⁾).

Придя къ этому убѣжденію въ необходимости бороться съ нашимъ національнымъ эгоизмомъ, Соловьевъ долженъ былъ подвергнуть разбору старый источникъ этого эгоизма,—славянофильство. Онъ посвятилъ этой задачѣ одинъ изъ самыхъ блестящихъ своихъ очерковъ, замѣчательный по діалектической силѣ и исчерпывающей глубинѣ²⁾. Никогда, ни ранѣе, ни позднѣе не было написано объ этомъ предметѣ ничего болѣе значительнаго. Соловьевъ мастерски вскрылъ всю фальшь славянофильскаго идеала, основаннаго на „безобразной смѣси фантастическихъ совершенствъ съ дурной реальностью“, и, что было еще важнѣе, показалъ логическую связь первоначальнаго славянофильства съ позднѣйшимъ націонализмомъ, который въ самихъ недостаткахъ Россіи пытался видѣть ея настоящее преимущество предъ прочимъ человѣчествомъ. Если каждое ученіе познается по плодамъ своимъ, то плоды славянофильства ясно обнаружили его внутреннюю несостоятельность. Эпигоны К. Аксакова и Хомякова договорились до обожествленія народа и государства, какъ *фактической силы*, и, слѣдовательно, до принципиальнаго отрицанія объективныхъ началъ правды и добра. Доктрина пришла здѣсь, очевидно, къ своему концу. Она исчерпала все свое содержаніе, сказала свое послѣднее слово и полной ясностью своей лжи утвердила истину. Таковы общія заключенія Соловьева. Критика его была безпощадна. Славянофильство было погребено. Позднѣйшіе историки несомнѣнно къ этому моменту будутъ относить литературную смерть этой доктрины. Для нашего поколѣнія она не болѣе, какъ архаизмъ, которымъ можно интересоваться только со стороны исторической.

Согласно характеру своей темы, я отмѣчу въ замѣчатель-

1) См. «Национальный вопросъ въ Россіи».—Предисловіе ко второму изданію.

2) Этотъ очеркъ былъ первоначально напечатанъ въ журналѣ «Вѣстникъ Европы» за 1889 г. Впослѣдствіи онъ вошелъ въ сборникъ статей, подъ заглавіемъ «Национальный вопросъ». Вып. 2.

ной критикѣ Соловьева одинъ пунктъ, относящійся непосредственно къ вопросу о значеніи права. Среди славянофильскихъ фантазій едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русскаго народа политическія права не важны и не нужны. На Западѣ все это, можетъ быть, и необходимо, но Западъ намъ не примѣръ. К. Аксаковъ такъ выражалъ этотъ основной тезисъ своего направленія: „Русскій народъ есть народъ не-государственный, т.-е. не стремящійся къ государственной власти, не желающій для себя политическихъ правъ, не имѣющій въ себѣ даже зародыша народнаго властолюбія.—Русскій народъ, не имѣющій въ себѣ политическаго элемента, отдѣлилъ государство отъ себя и государствовать не хочетъ. Не желая государствовать, народъ предоставляетъ правительству неограниченную власть государственную. Взаимнѣ того, русскій народъ предоставляетъ себѣ нравственную свободу, свободу жизни и духа“.—Это разсужденіе Аксакова, противное не только русской исторіи, но и простой возможности, является превосходнымъ образчикомъ славянофильскихъ построеній, въ которыхъ не знаешь, чему болѣе удивляться, наивной мечтательности или странному невѣдѣнію житейскихъ отношеній. Разбирая эти якобы истинно-русскія идеи, Соловьевъ основательно показываетъ, что нравственная свобода, требуемая славянофилами для народа, безъ должныхъ гарантій со стороны права и государства останется пустой фикціей. Въ окончательномъ идеалѣ,—разясняетъ онъ,—когда водворится среди людей совершенная солидарность, нѣтъ мѣста для государственности и политики. Но на почвѣ исторической дѣйствительности, еще далекой отъ идеала, вполне законенъ вопросъ о наилучшемъ политическомъ устройствѣ. Затѣмъ Соловьевъ формулировалъ сущность своего общественнаго идеала, очень удачно характеризуя задачи права и государства. Онъ указывалъ на то, что государство имѣетъ своей цѣлью „охранять принудительное равновѣсіе частныхъ своекорыстныхъ силъ и полагать предѣлы всякимъ эгоистическимъ захватамъ“.

Безъ этой охраны самое существованіе общежитія было бы невозможно. „Но *цѣль* исторической жизни состоитъ не только въ томъ, чтобы общество человѣческое *существовало*, но чтобы оно существовало *достойнымъ* или идеальнымъ образомъ, на основахъ внутренней нравственной солидарности“. Поэтому „самое лучшее государство есть то, которое наиболѣе стѣснительно для настоящаго реального зла и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ наибольшій просторъ всѣмъ силамъ, двигающимъ общество къ его будущему идеальному благу“. Соловьевъ заканчивалъ свои разъясненія критикой славянофильскаго понятія свободы, противорѣчіе котораго онъ вскрылъ съ большимъ искусствомъ¹⁾.

Л Я передаю здѣсь только общій ходъ этихъ интересныхъ разъясненій. Ихъ существенный смыслъ состоялъ въ томъ, что Соловьевъ противопоставлялъ неопредѣленной мечтѣ славянофиловъ положительный идеалъ правового государства, выработанный жизнью Зап. Европы. Не будучи ни политикомъ, ни юристомъ, онъ не развивалъ подробностей, иногда очень важныхъ, и на ряду съ этимъ высказывалъ взгляды, заставлявшіе думать, что и у него самого остаются слѣды старомосковской закваски. Съ другой стороны, надо замѣтить, что правовое государство не было для него послѣднимъ выраженіемъ нравственной солидарности, а только необходимой ступенью къ высшей формѣ теократическаго общенія. Но во всякомъ случаѣ, оставаясь на почвѣ ближайшей исторической дѣйствительности, онъ считалъ вполне законнымъ вопросъ о наилучшемъ политическомъ устройствѣ и указывалъ для разрѣшенія этого вопроса ясныя и твердыя основы. Отъ славянофиловъ, къ которымъ Соловьевъ принадлежалъ въ юности, онъ ясно и рѣшительно перешелъ къ западникамъ.

Въ свое время этотъ переходъ возбудилъ не одни толки, но также и подозрѣнія. Даже такой почтенный противникъ Соловьева, какъ Д. Θ. Самаринъ заподозрилъ тутъ какія-то

¹⁾ См. «Национальный вопросъ». Вып. 2. Спб., 1891 г., стр. 57 и сл.

тайныя цѣли, ради которыхъ Соловьеву понадобилось заключить временный союзъ съ „Вѣстникомъ Европы“ и „поморочить публику своимъ либерализмомъ“. Еще большее недоумѣніе вызвалъ Соловьевъ дальнѣйшей эволюціей своего западничества, когда въ 91 г., т. е. два года спустя послѣ знаменитой критики славянофильства, онъ объявилъ, что истинному христіанскому идеалу гораздо болѣе соответствуетъ прогрессивное развитіе Запада за послѣднія три столѣтія, чѣмъ вся дѣятельность христіанской церкви на протяжении среднихъ вѣковъ. Вольтеръ и энциклопедисты оказывались болѣе христіанами, чѣмъ представители средневѣковой церкви. Всякое дѣятельное проявленіе челоѣколюбія и справедливости признавалось торжествомъ истиннаго христіанства. Общее христіанское дѣло совпадало съ дѣломъ прогресса, основаннаго на гуманности и свободѣ. Въ этихъ выводахъ западничество Соловьева достигло своей высшей точки. Само собою разумѣется, что это оригинальное и смѣлое сочетаніе христіанскаго идеала съ западнической доктриной вызвало противъ Соловьева новыя и еще болѣе ожесточенныя нападенія. Недоумѣнія и подозрѣнія возобновились съ новой силой. Но для того, кто зналъ сущность основныхъ взглядовъ философа, въ этомъ сочетаніи не было ровно ничего удивительнаго или подозрительнаго. Я хочу теперь остановить ваше вниманіе на этомъ пунктѣ; онъ поможетъ намъ оцѣнить и другой изъ намѣченныхъ мною моментовъ, т. е. полемику Соловьева съ Толстымъ.

Итакъ, что означало сочувствіе Соловьева западничеству? Надо ли видѣть въ этомъ какое-то противорѣчіе его съ самимъ собою или, напротивъ, логическое послѣдствіе изъ его основныхъ убѣжденій? Сомнѣнія здѣсь быть не можетъ: точка зрѣнія, которую высказалъ Соловьевъ, была только углубленіемъ и развитіемъ западнической доктрины. Поскольку западничество было именно доктриной и міросозерцаніемъ, а не простымъ продуктомъ раздражительности и заимствованій, оно вытекало изъ одного очень важнаго и глубокаго догмата: изъ вѣры въ существованіе общечеловѣческихъ началъ,

и общеобязательныхъ идеаловъ. Отсюда его довѣріе къ опыту Западной Европы, далѣе насъ ушедшей впередъ, но родственной намъ по идеаламъ и стремленіямъ; отсюда его протесты противъ замкнутости и обособленія Россіи. Вотъ этотъ догматъ и привлекаетъ Соловьева къ западникамъ. То, что самъ онъ проповѣдывалъ, какъ требованіе вселенскаго единства и общечеловѣческой солидарности, совпадало съ основной вѣрой западниковъ. Если доктрина ихъ иногда ограничивалась областью политики и права, ничто не мѣшало ее расширить и дать всему созерцанію болѣе широкой смыслъ. Къ этому присоединялось другое совпаденіе, также очень существенное. Западничество всегда было проникнуто вѣрой въ важное значеніе энергической культурной работы и въ великую силу внѣшнихъ формъ общественной жизни, обезпечивающихъ свободное развитіе лицъ. Въ противоположность этому, славянофильство, будучи въ корнѣ своемъ національнымъ самопревознесеніемъ, было вмѣстѣ съ тѣмъ и патріотическимъ самоуспокоеніемъ. Националисты семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ сдѣлали изъ него только логической выводъ, объявивъ, что у насъ все хорошо и что самъ Западъ могъ бы позавидовать нашимъ совершенствамъ. Этотъ квіетизмъ націоналистовъ былъ такъ же чуждъ Соловьеву, какъ родственна была ему западническая вѣра въ значеніе культурной работы. Это прямо вытекало изъ его философскихъ основъ. Въ философскомъ созерцаніи Соловьева предполагается, что духъ долженъ преобразить весь міръ дѣйствіемъ своей благодати. Вся природа, вся человѣческая жизнь должны проникнуться божественными началами. Истинное христіанство, по словамъ Соловьева, учитъ насъ вѣрить въ это конечное торжество духа надъ міромъ. Оно учитъ не бѣжать отъ злой природы и отъ грѣховнаго міра, а просвѣщать ихъ словомъ правды. Такъ, по ученію Соловьева, изъ основъ христіанскаго идеала вытекаетъ требованіе живой просвѣтительной и культурной работы. Западническая доктрина вновь получаетъ здѣсь философское углубленіе.

Въ частности Соловьевъ высказываетъ свое требованіе

энергической работы и въ отношеніи къ той области, которая всегда была особенно важной для западниковъ, т.-е. въ отношеніи къ общественному прогрессу. Онъ ставитъ однажды этотъ вопросъ: „почему представители средневѣковаго христіанства не спасли и не могли спасти христіанскаго общества и христіанскаго міра?“ И отвѣчаетъ на это такъ: потому что при всей своей праведности и святости они ошибочно думали, что спастись можно и должно только отдѣльныя души. Они достигли, чего хотѣли: свои собственные души спасли, а общество и міръ, отъ которыхъ они отдѣлились, отъ которыхъ бѣжали, остались внѣ ихъ дѣйствія и пошли своимъ путемъ. Христіанство сіяло въ пустынѣ, а городъ оставался языческимъ. Оно ограничилось индивидуальнымъ душеспасеніемъ и отказалось отъ общественной реформы. Но въ то время какъ именующіе себя христіанами отказались отъ Христова дѣла, за него взялись невѣрующіе прогрессисты: весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ трехъ послѣднихъ вѣковъ совершился черезъ нихъ.

Чѣмъ болѣе Соловьевъ останавливался на этомъ вопросѣ объ условіяхъ нравственнаго прогресса, тѣмъ болѣе представлялось для него яснымъ, что тутъ недостаточно одного индивидуальнаго совершенствованія лицъ: необходимы соотвѣтствующія измѣненія общественнаго строя. Еще въ 83 г. онъ находилъ возможнымъ хвалить Достоевскаго за „отсутствіе или лучше сказать сознательное отверженіе всякаго *внѣшняго* общественнаго идеала, т.-е. такого, который не связанъ съ внутреннимъ обращеніемъ челоуѣка или рожденіемъ его свыше“. Соловьеву казалось въ это время, что сторонники „общественнаго идеала“ ставятъ его независимо отъ какой-либо внутренней работы самаго челоуѣка, довольствуясь челоуѣческой природою какъ она есть. „Это идеаль грубый и поверхностный, и мы знаемъ, что попытки къ его реализаціи только утверждаютъ и умножаютъ уже господствующее въ мірѣ зло и безуміе“¹⁾. Въ эту пору

1) Три рѣчи въ память Достоевскаго. (1881—1883 г.) М., 1884. Третья рѣчь (19 февраля 1883 г.), стр. 36.

увлеченія Достоевскимъ отъ Соловьева скрывалась другая сторона вопроса—важность общественнаго строя для общей безопасности и свободы, для обузданія крайностей эгоизма и произвола. Онъ настаивалъ на конечной цѣли и упускалъ изъ виду необходимыя средства. Однако, и тогда уже онъ говорилъ, что истинное христіанство „должно распространяться на все человѣчество и на всѣ дѣла человѣческія“. „Всѣ дѣла и отношенія общечеловѣческія должны окончательно управляться тѣмъ же самымъ нравственнымъ началомъ, которому мы поклоняемся въ храмахъ и которое признаемъ въ своей домашней жизни, т.-е. началомъ любви, свободнаго согласія и братскаго единенія“¹⁾. Соловьевъ находилъ у Достоевскаго черты этого „истиннаго вселенскаго христіанства“, но вслѣдъ за нимъ онъ ограничивался пока однимъ требованіемъ нравственнаго перерожденія лицъ и видѣлъ даже въ этомъ преимущество своего любимаго писателя предъ „приверженцами общественнаго идеала“. Лишь къ концу 80-хъ годовъ онъ склонился къ инымъ взглядамъ, а въ рефератѣ 91 года прямо и рѣшительно заявилъ, что истинное христіанство должно быть общественнымъ, что наряду съ индивидуальнымъ душеспасеніемъ оно требуетъ *соціальныхъ* реформъ.

Соловьевъ развилъ впоследствии эту мысль о живомъ общественномъ и универсальномъ христіанствѣ въ своемъ крупномъ трудѣ, вышедшемъ въ 97 году подъ заглавіемъ „Оправданіе добра“²⁾. Это былъ сводъ всей его нравственной философіи. Тѣ начала, которыя онъ защищалъ ранѣе какъ публицистъ и философъ, были предложены здѣсь въ формѣ моральной доктрины. Надъ всѣми подробностями этой доктрины господствуетъ одна мысль и одна вѣра: вѣра въ добро, какъ въ „силу, которая надъ всѣмъ торжествуетъ и черезъ все осуществляется“,—въ добро, которое должно побѣдить и преобразовать міръ. Вообще говоря, можетъ

1) Вторая рѣчь о Достоевскомъ. (1 февраля 1882 года), стр. 24.

2) Второе изданіе, дополненное и снабженное подробнымъ конспективнымъ оглавленіемъ, вышло въ 1899 г.

быть два типа моральныхъ теорій, не столько исключającychъ, сколько дополняющихъ другъ друга. Эти два типа нашли въ Германіи классическое выраженіе у Канта и Гегеля. Для Канта важно опредѣлить отвлеченный законъ нравственной жизни, какимъ онъ представляется человѣку во всей своей чистотѣ и непреклонности, помимо условій его дѣйствительнаго осуществленія; для Гегеля основная задача состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ этотъ законъ осуществляется въ жизни, при помощи какихъ средствъ и силъ. Легко и напередъ опредѣлить, какую задачу выберетъ для себя Соловьевъ. Для него, сторонника живого общественнаго христіанства, прежде всего важно подтвердить осуществленіе или оправданіе добра въ жизни. Онъ прямо противопоставляетъ свою задачу Кантовской, и считая излишнимъ повторять то, что сдѣлано уже великимъ основателемъ критической философіи по вопросу о формальной чистотѣ доброй воли, хочетъ разъяснить полноту и силу добра, его обнаруженіе во всѣхъ основныхъ практическихъ отношеніяхъ единичной и собирательной жизни. Это именно тотъ путь, которому слѣдуетъ наиболѣе крупное теченіе этики со временъ Гегеля. Новѣйшіе кантіанцы какъ разъ въ этомъ смыслѣ ищутъ восполнить работу Канта. Соловьевъ примыкалъ здѣсь къ общему движенію современной моральной философіи, оставаясь, однако, вполне оригинальнымъ въ разрѣшеніи своей задачи. Его трудъ нашелъ для себя многочисленныхъ читателей; черезъ два года понадобилось второе изданіе. Но и до сихъ поръ онъ не оцѣненъ еще по заслугамъ, между тѣмъ какъ онъ представляетъ собою одно изъ самыхъ интересныхъ и крупныхъ произведеній новѣйшей философской литературы.

Моя тема заставляетъ меня ограничиться въ характеристикѣ этого труда той частью, которая относится специально къ праву; но эта часть одна изъ самыхъ цѣнныхъ и выдающихся во всемъ сочиненіи. Юристъ найдетъ здѣсь, конечно, много промаховъ и недосмотровъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ оцѣнить и серьезную заслугу. Эта за-

слуга касается самага дорогаго и цѣннаго для всей юридической науки, а именно довѣрія къ идеѣ права. Все построение Соловьева проникнуто этимъ довѣріемъ; все оно стремится подчеркнуть нравственную цѣну правовыхъ учреждений, ихъ значеніе для моральнаго прогресса. Особенно важной стороной этого построения я считаю полемику съ Толстымъ. Само собою разумѣется, что Соловьевъ не иначе какъ съ отрицаніемъ могъ отнестись къ проповѣди „непротивленія злу“, которая сочетается у Толстого съ отрицаніемъ всѣхъ правовыхъ установлений. Я спрошу, кто изъ нашихъ писателей отвѣтилъ достойнымъ образомъ на эту доктрину. Никто, кромѣ Владиміра Соловьева. Юристы предпочитали молчать, какъ будто бы дѣло ихъ не касается или не заслуживаетъ вниманія, а между тѣмъ рѣчь шла о томъ, чтобы защитить идею права отъ самага сильнаго нападенія, какое только было сдѣлано на нее за послѣднее время,—отъ нападенія, которое принадлежало великому писателю и проистекало изъ глубины нравственнаго чувства. Всѣмъ извѣстны взгляды Толстого, но, къ сожалѣнію, очень немногіе знаютъ, что Толстой нашель для себя достойнаго критика въ лицѣ Влад. Соловьева. Нигдѣ его не называя, но постоянно его подразумѣвая, Соловьевъ далъ основательный и подробный разборъ его моральной доктрины, поскольку она сводилась къ отрицанію права ¹⁾.

Центральный пунктъ въ возраженіяхъ Соловьева и главная его опора состоятъ въ томъ, что для развитія челоѣческой свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество. Безъ существованія общества,—разсуждаетъ онъ,—нравственность есть только отвлеченное понятіе. Но существованіе общества зависитъ не отъ совершенства нѣкоторыхъ, а отъ безопасности всѣхъ. Эта безопасность не можетъ охраняться однимъ нравственнымъ закономъ, который остается недѣйствитель-

¹⁾ См. въ особенности во второмъ изданіи главы 15 и 17 (въ первомъ 12 и 14). Упомянутое объ отрицательномъ отношеніи Толстого къ праву мы находимъ только въ предисловіи къ брошюрѣ: «Право и нравственность».

нымъ для людей съ преобладающими· противообщественными инстинктами. По отношенію къ этимъ послѣднимъ необходимъ принудительный юридическій законъ; необходима общественная организація, стѣсняющая звѣрскіе инстинкты людей и устраняющая возможность ихъ безпрепятственного проявленія. Соловьевъ показываетъ на частномъ примѣрѣ—отмѣнѣ крѣпостничества,—какъ властное стѣсненіе произвола лицъ отражается благотѣльно не только на развитіи общей свободы, но и на нравственномъ совершенствованіи тѣхъ, которые не знали никакихъ сдержекъ по отношенію къ подчиненнымъ.

Этимъ указаніемъ на необходимость юридическаго закона и организованнаго общества для нравственнаго развитія Соловьевъ устраняетъ главную ошибку Толстого, состоящую въ томъ, что рѣшенія *соціального* вопроса онъ хочетъ достигнуть *личнымъ* подвигомъ отдѣльныхъ людей: когда всѣ члены общества одинъ за другимъ рѣшатся быть совершенными, тогда и все общество станетъ идеальнымъ. Никакой правовой организаціи, никакой общественной реформы, никакихъ принудительныхъ законовъ здѣсь не требуется. Этотъ взглядъ возбуждаетъ противъ себя одно очень существенное возраженіе. Идеальное общество должно быть достигнуто путемъ постепеннаго нравственнаго перерожденія отдѣльныхъ лицъ; но пока это перерожденіе совершится, какъ быть съ постояннымъ проявленіемъ зла, съ нарушеніемъ свободы и безопасности лицъ. „Всякій понимаетъ,—говоритъ Соловьевъ,—что въ совершенномъ обществѣ не должно быть никакого принужденія, но вѣдь это совершенство должно быть достигнуто, и тутъ уже вполне ясно, что предоставить злымъ и безумнымъ людямъ полную свободу истребить людей нормальныхъ, отнюдь не есть правильный путь для осуществленія совершеннаго общества“. И здѣсь-то становится понятной нравственная задача права—смирять злыя наклонности, обуздывать упорный эгоизмъ лицъ, бороться съ несправедливостью и произволомъ сильныхъ, обеспечивать общее равенство и свободу. Когда

отвергаютъ право въ самой идеѣ, называя его насиліемъ, то имѣютъ въ виду право, какъ порожденіе силы и произвола, и забываютъ право, какъ выраженіе справедливости и свободы,—то право, которое издавна вдохновляло на подвигъ и на борьбу и которое всегда почиталось священнымъ достояніемъ лицъ. Забываютъ, что устраненіе права, вытекающее изъ доктрины непротивленія злу, сдѣлало бы самую жизнь въ обществѣ невозможной.

Надо прочесть самому всю эту замѣчательную аргументацію Соловьева, чтобы убѣдиться въ ея силѣ и глубинѣ. Но было вполне естественно, что увлекаясь своими положеніями, онъ часто шелъ далѣе, чѣмъ слѣдуетъ, въ ихъ защитѣ. Мѣстами онъ давалъ такія опредѣленія, которыя невольно поражаютъ слухъ юриста, и не одного юриста. Упомяну для примѣра его формулу, согласно которой государство является собирательно-организованной жалостью. Онъ допускалъ, впрочемъ, что дѣйствительное государство въ своихъ отдѣльныхъ проявленіяхъ является безжалостнымъ, какъ мечъ, который сѣчетъ, и сила, которая ломитъ; и его формула свидѣтельствуетъ скорѣе о томъ, чего онъ *ожидалъ и требовалъ* отъ государства.

Еще болѣе возраженій вызываетъ его конечный общественный идеалъ, въ которомъ новыя начала сочетаются съ средневѣковыми и даже ветхозавѣтными. Эта идея нормальнаго общества, опирающагося на дружную дѣятельность царя, первосвященника и пророковъ, едва ли кого увлечетъ въ наше время.

Но не будемъ умножать этого перечисленія недостатковъ въ ученіи философа, память котораго мы сегодня чествуемъ. Развѣ не далъ онъ намъ много важнаго, что заставляетъ забыть всѣ его промахи? Къ нему невольно хочется примѣнить то, что самъ онъ говорилъ однажды о Достоевскомъ, причисляя его къ тѣмъ людямъ, которые не преклоняются предъ силою факта и не служатъ ему. „Противъ этой грубой силы того, что существуетъ,—замѣчалъ Соловьевъ,—у нихъ есть духовная сила вѣры въ истину и доб-

ро,— въ то, что должно быть. Не искушаться видимымъ господствомъ зла и не отрекаться ради него отъ невидимаго добра есть подвигъ вѣры. Въ немъ вся сила человѣка. Кто не способенъ на этотъ подвигъ, тотъ ничего не сдѣлаетъ и ничего не скажетъ человѣчеству“. За этотъ подвигъ мы должны быть благодарны Соловьеву. Какой бы области онъ ни касался, вездѣ этотъ подвигъ вѣры побуждалъ его къ защитѣ идей противъ фактовъ, должнаго противъ существующаго. Отсюда, изъ глубины этой вѣры онъ почерпалъ и смѣлость своихъ протестовъ, и твердость своихъ надеждъ. Почтимъ же его за эту вѣру, за то, что онъ, не смущаясь силой торжествующаго зла, училъ насъ вѣрить въ невидимое и грядущее добро.

П. Новгородцевъ.

Взгляд В. С. Соловьева на красоту.

(Рѣчь, сказанная на засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества въ память В. С. Соловьева 2-го февраля 1901 года).

Мм. гг. и мм. гг.! Я думаю, что многіе изъ собравшихся здѣсь сегодня *почтить* память Владиміра Сергѣевича Соловьева испытали то же горькое чувство, которое довелось испытать и мнѣ. Когда я узналъ, что для него въ этой земной жизни все кончено, мнѣ захотѣлось, хоть на мгновенье, вызвать передъ собой дорогой образъ утраченнаго учителя, услышать его знакомый голосъ, и я взялъ самое *личное* изъ его сочиненій — его стихотворенія. Первое, на что упали мои глаза, были слова на оберткѣ: „готовится къ печати: Эстетика“. Я хорошо зналъ, что для Владиміра Сергѣевича означало „готовится къ печати“. Я зналъ, что онъ годами обдумывалъ и вынашивалъ свои мысли, пока рѣшеніе захватившаго его вопроса не являлось передъ нимъ законченное и яркое во всѣхъ подробностяхъ разгаданнаго образа истиннаго бытія, во всѣхъ извилинахъ проникшей въ этотъ образъ и обосновавшей его могучей діалектической мысли. Съ этого мгновенья работа мыслителя была готова; оставалось лишь найти въ ходѣ трудовой, вѣчно напряженной и полной заботъ жизни день, а еще лучше ночь, чтобы положить на бумагу то, что вполне и окончательно сложившись въ его пытливой мысли стояло передъ его глазами въ художественной законченности всегда краснорѣчиваго и образно-живого слова. Какой силы сосредоточенности и обдуман-

ности и какой сжатости изложенія онъ достигалъ въ своихъ работахъ, тому свидѣтели его „Пасхальныя письма“. Всякій, когда-либо работавшій надъ передачей своей мысли въ словѣ, пойметъ, какая мощь духовнаго созерцанія и какая сила логическаго анализа, соединенная съ первокласснымъ художественнымъ талантомъ, жила въ авторѣ этихъ пяти-шести небольшихъ страницъ, на которыхъ Соловьевъ давалъ читателю ясный и полный отвѣтъ по тому или другому вопросу жизни и духа. Повторяю: я зналъ, что для В. С. означало „готовится къ печати“, я мучительно понималъ, что мы потеряли, что уже готовое и созданное отняла у насъ его внезапная кончина, и меня охватило то чувство, которое одинъ изъ любимыхъ поэтовъ покойнаго называлъ: „Плачь неутѣшной души надъ погибшей великою мыслью“. И вспомнились мнѣ слова Достоевскаго о судьбѣ другого великаго духа нашей родной земли: „онъ унесъ съ собою въ гробъ великую тайну, и вотъ мы теперь безъ него эту тайну разгадываемъ“.

Но разгадывать недоговоренныя мысли глубокаго и оригинальнаго духа—задача всегда опасная; а мнѣ она, во всякомъ случаѣ, не по силамъ. Поэтому я и не могу предложить *даже* очерка эстетическихъ воззрѣній В. С. Соловьева во всей ихъ полнотѣ и общей ихъ связи. Однако, основываясь на его статьяхъ по отдѣльнымъ вопросамъ эстетики и другимъ съ ней близко соприкасающимся вопросамъ, а также на общихъ его философскихъ работахъ. можно и должно попытаться отвѣтить на вопросъ о томъ, чѣмъ была для него эта красота, которую онъ видѣлъ, любилъ и находилъ въ неисчерпаемомъ разнообразіи природы и искусства; и какое мѣсто она занимала, по его мнѣнію, въ системѣ великаго космоса и въ ряду задачъ міровой жизни. А это тѣмъ болѣе возможно, что прекрасное не стояло для Соловьева отдѣльно отъ другихъ важныхъ и вѣчныхъ сторонъ міроваго бытія, какъ что-то исключительно человѣческое, субъективное, условное и временное, какъ видѣніе и грѣза, не имѣющая объективной реальности. Живая идея красоты,

вмѣстѣ съ двумя другими идеями истины и добра, представляла для него подлинное и реальное содержаніе абсолютно достойнаго бытія—конкретнаго, всеединачнаго Духа, творца и цѣли всего процесса міровой жизни. И хотя Соловьеву не пришлось дать намъ полнаго и цѣльнаго рѣшенія вопроса о смыслѣ красоты, но мѣсто ея означала было имъ намѣчено въ общей схемѣ его системы абсолютнаго всеединства.

Взглядъ Соловьева на красоту, въ его глубокой сущности, есть, быть можетъ, одна изъ самыхъ оригинальныхъ его метафизическихъ концепцій, если только не самая оригинальная. Во всякомъ случаѣ, это одно изъ самыхъ смѣлыхъ его ученій. Во главѣ своихъ разсужденій о прекрасномъ, онъ ставитъ слова Достоевскаго: „красота спасетъ міръ!“ Какой міръ?!—или, по крайней мѣрѣ, съ какой стороны и въ какомъ смыслѣ красота приметъ участіе въ великомъ дѣлѣ спасенія міра, отпавшаго отъ своего абсолютнаго и божественнаго начала? Для Соловьева вся исторія космической жизни была одной великой драмой борьбы и страданій міровой души, раздираемой хаосомъ качественно различнаго, раздробленнаго и распавшагося природнаго бытія, съ его множествомъ обособленныхъ и борющихся за свою *эгоистическую* обособленность, взаимно самоутверждающихся въ своей исключительности, началъ. Эта враждебная самообособленность и есть, по мнѣнію Соловьёва, источникъ всей лжи, зла и безобразія этого міра, какъ природнаго бытія. — Надъ этимъ міромъ, какъ руководящее имъ къ конечной побѣдѣ въ великой космической борьбѣ, вѣчное и всесильное начало, стоитъ божественный Логосъ, предвѣчное Слово,—Разумъ и Искупитель; въ немъ отъ вѣка пребываетъ совокупность идей и цѣлей; къ нему тяготеетъ, раздираемая хаосомъ, измученная душа міра. Она пойдетъ къ нему навстрѣчу; и онъ поведетъ ее путемъ исторической реализаціи составляющихъ его содержаніе идей и цѣлей къ свободному единенію всего въ единой высшей идеѣ любви — въ Богѣ. Весь процессъ міровой жизни есть исканіе Бога; а конечное единеніе всего въ Божествѣ *и есть спасеніе*. Три верховныхъ идеи, объем-

лющія всѣ остальные и сами объемлемыя въ единствѣ абсолютной идеи Божества—любви, указываютъ путь къ этой конечной цѣли всего: то идеи добра, истины и красоты. Ими поставлены и три задачи мірового процесса, или, вѣрнѣе сказать, три стороны одной вѣковой его задачи: ибо абсолютное единство, какъ цѣль, есть осуществленіе блага черезъ истину въ красотѣ. Отсюда и три начала въ человѣкѣ: воля, умъ и чувство; три нормы его дѣятельности, три области нашихъ жизненныхъ цѣлей: мы желаемъ, какъ блага, того же, что представляемъ себѣ, какъ истину; того же, что частью угадываемъ въ явленіяхъ жизни, частью создаемъ себѣ въ искусствѣ, какъ красоту.

Какой же смыслъ и значеніе имѣеть та сторона общаго и единого мірового дѣла, осуществленіе которой возложено на живую силу прекраснаго?

Эта задача есть одухотвореніе и спасеніе въ конечномъ единствѣ божественнаго цѣлаго темнаго бытія матеріальной природы.

Вопросъ о происхожденіи, смыслѣ и конечной судьбѣ матеріи всегда былъ однимъ изъ тѣхъ вопросовъ философской мысли, которые Гейне не даромъ называлъ когда-то проклятыми вопросами. На этотъ вопросъ и пытается отвѣтить В. С. Соловьевъ своимъ ученіемъ о красотѣ. Темное, пассивное, инертное, хаотическое начало отъ вѣка стояло роковой загадкой передъ религіозной и философской мыслью людей. Безъ него нѣтъ реального основанія для творческой работы Всеединого Духа, въ лицѣ божественнаго Логоса ведущаго космическое бытіе по ступенямъ творенія изъ состоянія первобытнаго хаоса, черезъ природу и человѣчество, къ конечной цѣли царства Божія. Хотя и отпавшая отъ Божества матерія *все же* остается Его созданиемъ. Твореніе міра есть актъ божественной любви; и по сему въ созданномъ не можетъ быть ничего безразличнаго или чисто внѣшняго для творческой мысли, ничего безусловно злого. А разъ основа и содержаніе вѣчнаго бытія есть конкретное всеединство духа, то въ этомъ конечномъ всеединствѣ

должно быть мѣсто и для матеріи. Богъ долженъ быть—все во всемъ. „Въ домѣ Отца моего обители многи суть“, повторялъ Соловьевъ, когда утверждалъ, что всѣ философскія направленія мысли; до сего времени обособленныя и враждебныя, должны наконецъ объединиться, взаимно ограничивая и дополняя другъ друга, въ философіи абсолютнаго всеединства, гдѣ каждое найдетъ свой смыслъ и свое мѣсто. Та же мысль лежитъ въ основаніи и его отношенія къ матеріи, какъ одной изъ сторонъ раздробленнаго космическаго бытія. Дѣло спасенія не можетъ считаться достигнутымъ и законченнымъ, пока матеріальное бытіе не нашло себѣ обители въ домѣ Отца, въ Сынѣ котораго *тѣлесно* обитаетъ вся полнота Божества. Но возвращеніе отпавшаго въ лоно Всеединого не можетъ быть достигнуто насиліемъ надъ матеріальнымъ началомъ, его покореніемъ и низверженіемъ. Всякое единство предполагаетъ свободу, и каждая сторона бытія имѣетъ соотносительное право на проявленіе *своего* внутренняго смысла; высшее же единство можетъ быть достигнуто лишь путемъ свободнаго развитія и соглашенія правоспособныхъ въ извѣстной и законной степени частныхъ въ идеѣ и смыслѣ цѣлаго. Все въ бытіи должно имѣть свою конечную цѣль и задачу: красота есть *эта* конечная цѣль и задача для матеріальной стороны бытія; она идеальная причина существованія матеріи.

Главное опредѣленіе красоты, по отношенію къ двумъ другимъ аспектамъ верховной идеи—добру и истинѣ, лежитъ въ томъ, что красота предполагаетъ не отраженіе только идеи отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи, предполагаетъ прежде всего глубочайшее и тѣснѣйшее взаимодѣйствіе между внутреннимъ—духовнымъ и внѣшнимъ—вещественнымъ бытіемъ. Въ этомъ специфическое отличіе красоты. Ни духъ въ обособленіи, ни матерія въ обособленіи не могутъ дать красоты. Но разъ матеріальное явленіе, ставъ прекраснымъ, удовлетворило этому требованію единенія съ духомъ, оно становится вмѣстѣ съ тѣмъ и безсмертнымъ и пребывающимъ, какъ бытіе достойное,

т.-е. какъ идея. Идеи въ прекрасномъ не только предметы созерцанія для насъ, но въ то же время онѣ и субъекты существованія въ себѣ самихъ. Съ формальной стороны красота, какъ воплощенная идея, есть созерцаемая и ощущаемая нами въ матеріальномъ явленіи полная свобода составныхъ частей въ совершенномъ единствѣ цѣлаго. Если, какъ уже было сказано, полная красота матеріальнаго явленія дѣлаетъ его пребывающимъ и безсмертнымъ, то конецъ великаго дѣла красоты будетъ полное одухотвореніе всей природы, воскресеніе плоти, великое воскресеніе всего „заклятаго древней смертью“ въ красотѣ и славѣ. И это всеобщее воскресеніе, составляющее необходимое дополненіе конечной побѣды добра въ исторіи человѣчества, будетъ не дѣломъ мудрости, но черезъ подвигъ добра, дѣломъ красоты:

«Не Изида трехвѣчная
 Ту весну намъ приведетъ,
 А нетронутая, вѣчная
 Дѣва Радужныхъ воротъ!»

Этотъ актъ всеобщаго воскресенія составлялъ одно изъ коренныхъ убѣжденій, одну изъ основныхъ надеждъ В. С. Соловьева, проповѣдь всей его жизни. Въ его осуществленія онъ не признавалъ возможности полной и дѣйствительной побѣды добра. Добро нуждается въ красотѣ, говорилъ Соловьевъ; и если нравственный порядокъ для своей *прочности* долженъ опираться на матеріальную природу, какъ на среду и средство своего существованія, то для своей *полноты* и совершенства онъ долженъ включить въ себя матеріальную основу бытія, какъ самостоятельную часть *этического дѣйствія*, которое здѣсь превращается въ *эстетическое*, ибо вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ только чрезъ свое просвѣтленіе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты. Итакъ, красота нужна для исполненія добра въ матеріальномъ мірѣ, ибо только ею просвѣтляется и укрощается недобрая тьма этого міра.

Но эта побѣда надъ недоброю тьмою стараго хаоса не есть нѣчто уже данное намъ изъ начала: она лишь мерцаетъ передъ нами какъ далекая цѣль всемірной надежды; а въ настоящемъ и прошломъ мы знаемъ пока лишь исторію вѣковой борьбы свѣта и темныхъ силъ, духа и матеріи, *постепенное* осуществленіе прекраснаго, сначала въ мірѣ неорганической и органической природы, безсознательной или пассивной, а затѣмъ въ разумномъ творествѣ и въ дѣятельности человѣка—въ искусствѣ и въ жизни. Достигнувъ ступени разумнаго сознанія, человѣкъ уже не является только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны ея идеальнаго начала. Сознавая эту возложенную на него задачу окончательнаго одухотворенія и искупленія окружающей его природы, человѣкъ ищетъ жизненныхъ путей къ ея осуществленію и въ твореніяхъ искусства пророчески предваряетъ будущую красоту всего. Вотъ почему всякое истинное искусство въ глубочайшемъ существѣ своемъ всегда дѣло пророческаго провидѣнія грядущаго бытія; и всякое дѣйствительно художественное произведеніе есть ощутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія окончательнаго его состоянія, или, что то же, въ свѣтѣ будущаго міра.

Вотъ въ самыхъ общихъ и бѣглыхъ чертахъ то, что думалъ и говорилъ В. С. Соловьевъ о смыслѣ прекраснаго и о его великомъ значеніи въ жизни и будущихъ судьбахъ вселенной и человѣчества.

Не вѣруя обманчивому міру,
 Подъ грубою корою вещества,
 Онъ осязалъ нетлѣнную порфиру
 И узнавалъ сіянье божества...

Все его эстетическое ученіе—одна великая и страстная надежда послѣдняго воскресенія во славу и грядущей красоты царства Божія, гдѣ вѣчно будетъ сіять тріединый свѣтъ добра, истины и красоты. Онъ жаждалъ этого свѣта вездѣ и во всемъ. Не даромъ красота неодоушевленной природы

олицетворялась для В. С. въ образѣ вещественнаго свѣта, засіявшаго надъ мрачной бездной хаоса въ первый день исторіи творенія. Подобіемъ этого божественнаго свѣта былъ для него нашъ матеріальный свѣтъ, лучший символъ вѣчной идеи *въ міръ матеріи*, первое еще несовершенное явленіе того свѣта божественнаго разума, которымъ живо человѣчество. То былъ „*ψ ὡς ἱλαρὸν ἀγίας δόξης*“— „тихий свѣтъ святой славы“, свѣтъ, свѣтившій во тьмѣ и не объятый ею.—Владиміръ Сергѣевичъ ушелъ отъ насъ, и говоря словами вѣковаго напутствія отходящимъ въ вѣчность: „*Lux perpetua luceat ei*“— „вѣчный свѣтъ да свѣтитъ ему!“

Три великихъ и верховныхъ служенія признавалъ В. С. Соловьевъ въ ходѣ этой земной жизни человѣчества: служеніе первосвященника, царя и пророка. Дѣятели духа— великіе мыслители и художники—проходили, въ его глазахъ, третье изъ этихъ служеній. Живою совѣстью человѣчества стояли они передъ людьми, упрекая за зло, ложь и безобразіе настоящаго, ободряя и укрѣпляя людей въ тяжелой борьбѣ за правду надеждой свѣтлаго будущаго. Это великое и тяжелое служеніе пророка сознательно несъ всю свою жизнь и В. С. Соловьевъ: онъ шелъ, призывая людей къ оправданію добра и красоты въ мірѣ и жизни, проповѣдуя спасеніе, „общее воскресеніе увѣряя“. Внезапно и преждевременно угасъ свѣтильникъ пророка, разбилось его сердце, измученное и утомленное въ борьбѣ со зломъ и безобразіемъ окружавшей его жизни. Но не умрутъ въ насъ оставшихся слова его горячей проповѣди, и свята будетъ для насъ память о немъ и могила, гдѣ, подъ знаменемъ первой великой побѣды добра и красоты надъ безобразіемъ зла и смерти, оочилъ отъ „тяжелой работы Господней“ вѣрный рабъ своего Господа!

Г. Рачинскій.

**Рефератъ В. С. Соловьева, читанный въ за-
даніи Московскаго Психологическаго Общества,
19-го октября 1891 года.**

Средневѣковымъ міросозерцаніемъ я называю для краткости историческій компромиссъ между христіанствомъ и язычествомъ,—тотъ двойственный полуязыческій и полухристіанскій строй понятій и жизни, который сложился и господствовалъ въ Средніе вѣка какъ на романо-германскомъ Западѣ, такъ и на византійскомъ Востокѣ.

Обыкновенно и противники, и защитники средневѣкового міросозерцанія одинаково принимаютъ его за само христіанство или, во всякомъ случаѣ, признаютъ между ними такую неразрывную связь, какъ между содержаніемъ и соотвѣтствующей ему формой. Я нахожу полезнымъ и важнымъ выяснить, что христіанство и средневѣковое міросозерцаніе не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этимъ самымъ выяснится и то, что причины упадка средневѣкового міросозерцанія заключаются не въ христіанствѣ, а въ его извращеніи, и что этотъ упадокъ для истиннаго христіанства нисколько не страшень.

I.

Сушность истиннаго христіанства есть перерожденіе чело-
вѣчества и міра въ духъ Христовомъ, превращеніе мір-
скаго царства въ Царство Божіе (которое не отъ міра

сега). Это перерождение есть сложный и долгій процессъ,— не даромъ же оно въ самомъ Евангеліи сравнивается съ ростомъ дерева, созрѣваніемъ жатвы, вскисаніемъ тѣста и т. п. Но, разумѣется, христіанское перерождение человѣчества не можетъ быть только естественнымъ процессомъ, не можетъ совершаться само собою, путемъ безсознательныхъ движеній и перемѣнъ. Это перерождение есть процессъ духовный („истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится водою и духомъ, не можетъ войти въ Царствіе Божіе“); въ немъ должно непременно участвовать само человѣчество своими собственными силами и своимъ сознаниемъ. Существенное и коренное отличіе нашей религіи отъ другихъ восточныхъ, въ особенности отъ мусульманской, состоитъ въ томъ, что христіанство, какъ религія богочеловѣческая, предполагаетъ дѣйствіе Божіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ и дѣйствія человѣческаго. Съ этой стороны осуществленіе самого Царства Божія зависитъ не только отъ Бога, но и отъ насъ, ибо ясно, что духовное перерождение человѣчества не можетъ произойти помимо самого человѣчества, не можетъ быть только внѣшнимъ фактомъ; оно есть *дѣло*, на насъ возложенное, *задача*, которую мы должны разрѣшать. Не менѣе ясно и то, что *за разъ, однимъ актомъ* эту задачу не только разрѣшить, но и сознать во всемъ ея значеніи невозможно. Обращеніе и перерождение даже единичнаго человѣка вдругъ не совершается. Возьмемъ личныхъ учениковъ Христа. Если кто, то они имѣли всѣ удобства для полного и быстрого духовнаго возрожденія. И, однако, во всю земную жизнь Спасителя и потомъ до самой Пятидесятницы мы такого возрожденія не замѣчаемъ. Они остаются такими, какими были. Явленіе Христа поразило ихъ. Его духовная сила привлекла ихъ и привязала къ Нему, но не переродила. Они вѣрили въ Него, какъ въ фактъ высшаго порядка, и ждали отъ Него установленія Царства Божія *тѣмъ же, какъ внѣшняю фактъ*. И именно на нихъ, на этихъ избранникахъ, на этой соли земли мы лучше всего можемъ видѣть, какъ

мало значить такая вѣра въ Божественное, какъ во внѣшній сверхъестественный фактъ. Не случайно, конечно, въ знаменитой гл. XVI Матѳея поставлены рядомъ: величайшая похвала Петру за его горячее исповѣданіе правой вѣры, и затѣмъ такое обращеніе къ тому же Петру: „Отойди отъ меня, сатана; соблазнъ ты мнѣ, потому что мыслишь не по-божески, а по-человѣчески“. Значить, можно имѣть самую ревностную, самую пламенную и самую православную вѣру, и однакоже не имѣть Духа Божія и уподобляться сатанѣ, какъ и въ другомъ мѣстѣ Новаго Завѣта говорится: „и бѣсы вѣрують и трепещуть“. И чѣмъ съ большею ревностью и прямолинейностью проявляется внѣшнимъ образомъ такая вѣра, тѣмъ она не только противнѣе духу Христову, но тѣмъ менѣе въ ней самой внутренней мощи и прочности. Не напрасно опять-таки рассказано въ евангеліяхъ, какъ тотъ же ревностный ученикъ Христовъ отрубилъ ухо слугѣ первосвященника, для защиты своего Учителя, а затѣмъ въ ту же ночь три раза отрекся отъ Него. Приписывать эту несостоятельность вѣры Петровой его особенному характеру—это все равно, что вину псевдохристіанскаго фанатизма и насильничества сваливать, какъ это у насъ принято, на одну западную католическую церковь, для которой апостоль Петръ признается спеціальнымъ прототипомъ. Но въ Евангеліи нѣчто подобное рассказывается и о любимомъ ученикѣ Христовомъ—объ Іоаннѣ, этомъ прототипѣ, какъ иные думаютъ, нашего восточнаго Православія.

„Заговорилъ Іоаннъ и сказалъ: Наставникъ! Мы видѣли какого-то человѣка, именемъ Твоимъ изгоняющаго бѣсовъ, и запретили ему, потому что онъ не слѣдуетъ за нами. И сказалъ ему Іисусъ: Не запрещайте; ибо кто не противъ насъ, тотъ за насъ“.

„И было, что исполнялись дни взятія Его (отъ земли), и Онъ оставилъ лице Свое идти въ Іерусалимъ; и послалъ вѣстниковъ предъ лицемъ Своимъ. И, идя, вошли въ село самарянское, чтобы приготовить Ему. И не приняли Его

(тамъ), потому что лице Его было какъ у идущаго въ Иерусалимъ. Видя же (это), ученики Его Иаковъ и Иоаннъ сказали: Господи, хочешь, скажемъ, чтобъ огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Илія сдѣлалъ?—Обернувшись же, запретилъ имъ и сказалъ: Не знаете, какого вы духа; ибо Сынъ человѣческой пришелъ не погублять души человѣческія, но спасать.—И пошли въ другое село⁴ (Лук. IX, 49—56).

Если главное дѣло въ вѣрѣ, то ужъ на что, кажется, сильнѣе вѣры, когда сейчасъ же безъ малѣйшаго сомнѣнія готовы огонь съ неба низводить; и, однако, при такой великой, повидимому, вѣрѣ Иаковъ и Иоаннъ не знали духа Христова, и именно потому не знали, что вѣрили болѣе всего въ Его внѣшнюю чудодѣйственную силу. Эта сила была, но не въ ней было дѣло.

II.

Только послѣ внѣшней разлуки духъ Христовъ внутренно овладѣлъ апостолами и переродилъ ихъ. Также овладѣлъ онъ и тою первою общиною вѣрующихъ въ Иерусалимѣ, у которыхъ, по словамъ Дѣяній Апостольскихъ, было одно сердце и одна душа. Но церковь въ обширномъ смыслѣ, христіанское человѣчество во всемъ своемъ объемѣ до сихъ поръ еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно такъ же внѣшнимъ образомъ относится ко Христу, какъ относились апостолы во время Его земного житія,—оно также еще не научилось мыслить по-божьи, также не знаетъ, какого оно духа. Чѣмъ шире распространялась проповѣдь о новомъ духовномъ Адамѣ по языческому міру, тѣмъ болѣе сопротивленія и упругости оказывалъ ветхій плотскій Адамъ. Уже въ Апостольскихъ Посланіяхъ къ различнымъ церквямъ рѣшительно преобладаетъ *обличительный* характеръ, уже въ этихъ первыхъ христіанскихъ общинахъ рядомъ съ особыми духовными дарами появляются и особыя безобразія (см. Посл. ап. Павла къ Коринѳянамъ).

Давнишнее и весьма распространенное представленіе

объ эпохѣ до Константина Великаго, какъ о времени идеальной чистоты, какъ о золотомъ вѣкѣ христіанства, можетъ быть допущено лишь съ большими ограниченіями. Разница, конечно, была, но полной противоположности не было между послѣдующими вѣками и тѣми первыми. Вообще и въ то время большинство христіанъ относилось къ царству Божию внѣшнимъ образомъ, ожидало его пришествія, какъ внѣшней чудодѣйственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, такъ завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца міра, съ одной стороны, а съ другой—еще болѣе близкая возможность мученичества поддерживали тогдашнихъ христіанъ на извѣстной духовной высотѣ и не позволяли практическому матеріализму брать верхъ. Конечно, гоненія не были явленіемъ обычнымъ, повсемѣстнымъ и повседневнымъ. Безусловно всеобщихъ гоненій,—во всей Римской имперіи,—не бывало вовсе; гоненія обширныя продолжались очень короткое время; большинство же гоненій имѣло мѣстный и случайный характеръ. Но такъ какъ были римскіе законы, въ силу которыхъ можно было преслѣдовать христіанство въ качествѣ уголовного и государственнаго преступленія, то *возможность* мученичества всегда и вездѣ висѣла надъ христіанами и придавала очищающій, трагическій характеръ ихъ жизни. Важное преимущество тѣхъ вѣковъ передъ послѣдующими состояло въ томъ, что христіане могли быть и бывали гонимыми, но ни въ какомъ случаѣ не могли быть гонителями. Вообще же принадлежать къ новой религіи было гораздо болѣе опасно, чѣмъ выгодно, и потому къ ней обращались обыкновенно лучшіе люди, съ искреннимъ убѣжденіемъ и одушевленіемъ. Жизнь тогдашней церкви если и не была вполне проникнута духомъ Христовымъ, то во всякомъ случаѣ высшіе религіозно-нравственные мотивы въ ней преобладали. *Было* среди языческаго міра дѣйствительно христіанское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое другимъ, лучшимъ началомъ жизни.

Съ этой стороны прекращеніе гоненій и официальное признаніе новой религіи сначала полноправною, а потомъ и господствующею произвело въ самомъ дѣлѣ важную перемѣну къ худшему. При Константинѣ Великомъ и при Констанціи къ христіанству привалили языческія массы не по убѣжденію, а по рабскому подражанію или корыстному расчету. Явился небывалый прежде типъ христіанъ притворныхъ, лицемѣровъ. Онъ еще болѣе размножился, когда при Θεодосіи, а окончательно при Юстиніанѣ язычество было запрещено закономъ и, кромѣ разбросанной горсти полутерпимыхъ евреевъ, всякій подданный греко-римской имперіи принудительно обязывался быть христіаниномъ, подъ страхомъ тяжкихъ уголовныхъ наказаній. Разумѣется, между образовавшимся такихъ образомъ типомъ христіанъ по неволѣ, изъ-подъ палки и оставшимся типомъ настоящихъ христіанъ по глубокому убѣжденію—образовалось множество переходныхъ оттѣнковъ поверхностнаго и равнодушнаго христіанства. Но все это безъ всякаго различія было прикрыто общею организаціею внѣшней церкви, въ которой всѣ категоріи внутренняго достоинства стерлись и смѣшались. Прежнее дѣйствительно христіанское общество расплылось и растворилось въ христіанской по имени, а на дѣлѣ—языческой громадѣ. Преобладающее большинство поверхностныхъ, равнодушныхъ и притворныхъ христіанъ не только фактически сохранило языческія начала жизни подъ христіанскимъ именемъ, но всячески старалось—частію инстинктивно, а частію и сознательно—утвердить рядомъ съ христіанствомъ, узаконить и увѣковѣчить старый языческій порядокъ, принципиально исключая задачу его внутренняго обновленія въ духѣ Христовомъ. Тутъ-то и положена была первая основа того христіанско-языческаго компромисса, который опредѣлили собою средневѣковое міросозерцаніе и жизнь.

III.

Я не говорю о *фактическомъ* компромиссѣ между абсолютною истиною и нашею дѣйствительностью. Вся наша

жизнь прошедшая, настоящая и будущая до конца исторіи есть въ каждомъ своемъ данномъ состояніи фактической компромиссъ между осуществляющимся въ мірѣ высшимъ идеальнымъ началомъ и тою матеріальною, не соответствующею ему средою, въ которой оно осуществляется. Когда осуществится вполне, тогда конецъ всякому компромиссу, но тогда же и конецъ исторіи и всему міровому процессу. Пока есть какое-нибудь несовершенство въ мірѣ, есть, значить, и компромиссъ противоборствующихъ началъ, ибо что такое несовершенство, какъ не фактическая *уступка* высшаго начала низшему? Истинное совершенствованіе требуетъ только, чтобы такія уступки были все меньше и поверхностнѣе, чтобы идеальное начало все глубже проникало въ противодѣйствующую ему среду и все полнѣе овладѣвало ею.

Если есть борьба и побѣда, усиліе и улучшеніе, если абсолютный идеаль не отрицается и не забывается, если онъ остается внутреннимъ одушевляющимъ началомъ и окончательно цѣлью дѣятельности, то фактической компромиссъ съ реальною средою есть только внѣшняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здѣсь нѣтъ двоевѣрія. Считается съ дурною дѣйствительностью, какъ съ фактомъ, не значить въ нее вѣрить; временно уступать ей въ маломъ, чтобы окончательно упразднить ее въ большемъ, не значить поклоняться ей. Лѣченіе болѣзней есть также, пожалуй, компромиссъ, его и порицаютъ прямолинейные моралисты; но Христось освятилъ его своимъ примѣромъ.

Но когда языческой міръ принялъ христіанство, дѣло шло не о фактическомъ компромиссѣ, который былъ и безъ того, а о принципиальномъ. Большинство новообращенныхъ хотѣло, чтобы все оставалось постарому. Они признали истину христіанства, какъ внѣшняго факта, и вошли съ нимъ въ нѣкоторыя внѣшнія формальныя отношенія, но лишь съ тѣмъ, чтобы ихъ жизнь оставалась попрежнему языческою, чтобы мірское царство оставалось мірскимъ, а царство Божіе, будучи не отъ міра сего, оставалось бы и внѣ міра,

безъ всякаго жизненнаго вліянія на него, т.-е. оставалось бы какъ бесполезное украшеніе, какъ простой придатокъ къ мірскому царству. Но Христось приходилъ въ міръ не для того, конечно, чтобъ обогатить мірскую жизнь нѣсколькими новыми церемоніями, а для того, чтобы спасти міръ. Своею смертью и воскресеніемъ Онъ спасъ міръ въ принципѣ, въ корнѣ, въ центрѣ, а распространить это спасеніе на весь кругъ человѣческой и мірской жизни, осуществить начало спасенія во всей нашей дѣйствительности—это Онъ можетъ сдѣлать уже не одинъ, а лишь вмѣстѣ съ самимъ человѣчествомъ, ибо насильно и безъ своего вѣдома и согласія никто дѣйствительно спасенъ быть не можетъ. Но истинное спасеніе есть перерожденіе, или новое рожденіе, а новое рожденіе предполагаетъ смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется. Прежде чѣмъ рѣшиться принять настоящее спасеніе, какъ свою собственную задачу, свой подвигъ, языческій міръ захотѣлъ попробовать легкаго, дешеваго спасенія, спасенія мертвою вѣрою и дѣлами благочестія, *дѣлами*, а не *дѣломъ*. И притомъ дѣлами внѣшними; но настоящее христіанство есть прежде всего дѣло—дѣло жизни для человѣчества, а потомъ уже дѣла. Но дѣло трудно, а дѣла легки; а всего легче отвлеченная вѣра въ непонятные предметы, т.-е. собственно словесное исповѣданіе такой вѣры. Съ этой стороны главнымъ образомъ и было принято христіанство.

Конечно, какъ нравственно - историческая задача, какъ общее дѣло человѣчества, христіанство не сознавалось ясно и опредѣленно и въ первые три вѣка, но все-таки оно было тогда дѣломъ жизни для всѣхъ: готовится къ мученичеству, къ близкому концу міра — задача нелегкая. Но вотъ мученичество совсѣмъ прекратилось, а конецъ міра сталъ все болѣе и болѣе удаляться на задній планъ. Ни умирать за Христа, ни готовится къ встрѣчѣ Его второго пришествія не предстояло. И первое, и второе Его явленіе, средоточіе и конецъ мірового процесса, потеряли жизненное значеніе, стали предметомъ отвлеченной вѣры. А между этими

раздвинувшимися предѣлами божественнаго прошедшаго и божественнаго будущаго настоящая человѣческая жизнь, которая должна была быть дѣятельнымъ продолженіемъ одного и дѣятельнымъ приготовленіемъ другого, осталась при своемъ матеріальномъ безсмыслии и при своей матеріальной косности. Сохранить эту языческую жизнь, какъ она была, и только помазать ее снаружи христіанствомъ— вотъ чего въ сущности хотѣли тѣ псевдохристіане, которымъ не приходилось проливать свою кровь, но которые уже начали проливать чужую.

Сущность религіи въ томъ, что ея истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждаетъ, какъ *норма дѣйствительности*, какъ *законъ жизни*. Если не на словахъ только, а въ самомъ дѣлѣ вѣрю, напр., въ троичность Божества, какъ въ религіозную истину, то я долженъ понимать и припимать ея нравственный жизненный смыслъ. Ибо всѣ наши догматы имѣютъ такой смыслъ, и сначала онъ если и не ясно понимался, то живо чувствовался въ христіанскомъ мірѣ.

IV.

Я не стану излагать теперь свой взглядъ на жизненное значеніе основныхъ христіанскихъ истинъ, въ особенности истины о тріединствѣ Божества и о богочеловѣчности Христа. Этотъ мой взглядъ слишкомъ необыченъ и, изложенный въ двухъ словахъ, былъ бы непонятенъ. Но можно пояснить, въ чемъ сущность дѣла сравненіемъ съ другою болѣе простою религіей. Ученіе Ислама довольно скудно содержаніемъ, но эта частная религія вполне осуществляется въ жизни мусульманскаго міра. Представленіе о Богѣ, какъ единой *исключительной силѣ*, весьма односторонне, но зато оно опредѣляетъ собою весь мусульманскій строй: единому деспоту на небѣ соотвѣтствуетъ единый деспотъ на землѣ. Теоретическому отрицанію свободы воли и вообще самостоятельности человѣческаго начала вполне соотвѣтствуетъ фатализмъ и квіэтизмъ, какъ преобладающее жизненное настроеніе всѣхъ мусульманъ.

Христіанское ученіе, въ противоположность Исламу, заключаетъ въ себѣ *полную истину*. Но истина не только не осуществлена вполне (что и невозможно до конца міра), но и самая задача ея осуществленія отрицается мнимыми христіанами,—отрицается, значить, самый смысл христіанства. Смысл христіанства въ томъ, чтобы по истинамъ вѣры преобразовывать жизнь человѣчества. Это и значить оправдывать вѣру дѣлами. Но если эта жизнь была оставлена при своемъ старомъ языческомъ законѣ, если самая мысль о ея коренномъ преобразованіи и перерожденіи была устранена, то тѣмъ самымъ истины христіанской вѣры потеряли свой смыслъ и значеніе, какъ нормы дѣйствительности и законъ жизни, и остались при одномъ отвлеченно-теоретическомъ содержаніи. А такъ какъ это содержаніе мало кому понятно, то истины вѣры превратились въ обязательные догматы, т.-е. въ условные знаки церковнаго единства и послушанія народа духовнымъ властямъ. Между тѣмъ нельзя же было отказаться отъ идеи, что христіанство есть *религія спасенія*. И вотъ отъ незаконнаго соединенія этой идеи спасенія съ церковнымъ догматизмомъ родилось чудовищное ученіе о томъ, что единственный путь спасенія есть вѣра въ догматы, что безъ этого спастись невозможно. Къ счастью еще кромѣ догматовъ сохранились, какъ нѣкій придатокъ къ нимъ,—*таинства*. Хоть истинный смыслъ ихъ и былъ частію забытъ, а частію не успѣлъ развиваться, но этотъ существеннѣйшій элементъ христіанства имѣлъ во всякомъ случаѣ преимущество общедоступности. Самый ярый ревнитель правовѣрія не могъ требовать, чтобы грудной младенецъ правильно исповѣдовалъ догматъ о нераздѣльномъ и неслиянномъ соединеніи естества, или анаеѳематствовалъ Несторія и Евтихія. Съ младенца довольно было и крещенія. А если онъ умиралъ до крещенія? Тогда нечего дѣлать—и для него конецъ—спасенія нѣтъ. Чувствительныя души выдумывали для такихъ младенцевъ разныя лимбы на паперти ада. Что касается до сознательно невѣрующихъ и еретиковъ, то ихъ, какъ извѣст-

но, къ вѣчнымъ адскимъ мукамъ заранѣе пріучали посредствомъ мукъ временныхъ. И вотъ въ какой *страшной* мѣрѣ осуществили преемники апостоловъ пророческое изреченіе Христа: „Не знаете, какого вы духа“.

V.

Были же однако среди этого извращеннаго христіанства люди, не замѣнившіе живой и животворящей истины мертвымъ и умерщвляющимъ догматизмомъ, были люди, для которыхъ христіанство оставалось дѣломъ жизни. Безъ такихъ истинныхъ христіанъ средневѣковой строй не продержался бы такъ долго и не обнаружилъ бы той духовной жизни, которую мы въ немъ дѣйствительно находимъ. Почему же они не спасли его и не переродили? Они не спасли и не могли спасти христіанскаго общества, христіанскаго міра потому, что при всей своей праведности и святости ошибочно думали, что спастись можно и должно только отдѣльныя души. Они достигли, чего хотѣли: свои собственныя и многія другія души спасли, а общество и міръ, отъ которыхъ они отдѣлились, отъ которыхъ бѣжали, остались внѣ ихъ дѣйствія и пошли своимъ путемъ.

Съ тѣхъ поръ какъ истинно-христіанское общество первыхъ вѣковъ растворилось въ языческой средѣ и приняло ея характеръ, самая идея общественности исчезла изъ ума даже лучшихъ христіанъ. Всю публичную жизнь они предоставили властямъ церковнымъ и мірскимъ, а свою задачу поставили только *индивидуальное спасеніе*. Они имѣли тутъ, конечно, то извиненіе, что вѣдь и власти носили христіанское званіе и, слѣдовательно, могли и должны были заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Но дѣло въ томъ, что всякая власть прежде всего *консервативна* и кромѣ такихъ исключительныхъ явленій, какъ, на примѣръ, Петръ Великій, не предпринимаетъ по собственному почину радикальныхъ преобразованій. Правительство все-таки есть порожденіе своего общества, органически съ нимъ связанное, и если общество греко-римской имперіи

и романо-германской Европы имѣло преобладающій языческій характеръ, то государству не было никакого побужденія заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Конечно, эта задача ближе къ власти церковной, но на Западѣ эта власть, поглощенная борьбою съ государствомъ за свои права, все болѣе и болѣе забывала о своихъ обязанностяхъ, а на Востокѣ она не имѣла самостоятельнаго положенія. Здѣсь, на Востокѣ особенно рѣзко проявился контрастъ между *язычествомъ города* и *христіанствомъ пустыни*. За единственнымъ исключеніемъ св. Іоанна Златоуста, проповѣдь восточныхъ аскетовъ не имѣла въ виду никакихъ христіанскихъ преобразованій общественнаго строя. Во всей Византійской исторіи нельзя указать ни одного опредѣленнаго требованія въ этомъ смыслѣ. Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, какъ и общественные нравы? Мудрено ли, что кодексъ Юстиніана есть въ сущности лишь подкрашенное христіанскими словами законодательство языческой римской имперіи? На Западѣ было нѣсколько лучше. Были яркіе примѣры стремленій къ социально-нравственному христіанству, начиная отъ принципиальнаго протеста св. Мартина Турскаго и св. Амвросія Миланскаго—противъ смертной казни ¹⁾ и кончая дѣятельностью Григорія VII. Но вообще и здѣсь дѣйствіе церковной власти въ этомъ направленіи не было достаточно сильно и успѣшно и не могло перевѣсить дѣйствія тѣхъ примѣровъ, которые давались тою же властью въ противоположномъ смыслѣ.

VI.

Ограничивая дѣло спасенія одною личною жизнью, псевдохристіанскій индивидуализмъ долженъ былъ отречься не только отъ міра въ тѣсномъ смыслѣ—отъ общества, публичной жизни,—но и отъ міра въ широкомъ смыслѣ, отъ всей

¹⁾ По поводу вождей *присцилианской* секты, казненныхъ императоромъ (узурпаторомъ) Максимомъ въ Трирѣ.

матеріальной природы. Въ этомъ своемъ одностороннемъ спиритуализмѣ средневѣковое міросозерцаніе вступило въ прямое противорѣчіе съ самою основою христіанства. Христіанство есть *реалія воплощенія Божія и воскресенія плоти*; а ее превратили въ какой-то восточный дуализмъ, отрицающій матеріальную природу, какъ злое начало. Но злымъ началомъ сама по себѣ матеріальная природа быть не можетъ: она пассивна и инертна—это женственный элементъ, принимающій то или другое духовное начало. Христосъ выгналъ изъ Маріи Магдалины 7 бѣсовъ и одушевилъ ее Своимъ духомъ. Когда же мнимые христіане отлучили отъ духа Христова матеріальную природу, эту всемірную Магдалину—въ нее естественно вселились злые духи. Я разубѣю чрезвычайное развитіе черной магіи и всякой чертовщины къ концу среднихъ вѣковъ и въ началъ новыхъ. Духи были вызваны, но заклинанія не дѣйствовали. Представители псевдохристіанства, отчасти сами уподобляясь вѣрующимъ бѣсамъ въ своемъ догматизмѣ, а отчасти въ своемъ ложномъ спиритуализмѣ, утративши дѣйствительную силу духа, не могли подражать Христу и апостоламъ и прибѣгли къ обратному приему. Тѣ изгоняли бѣсовъ для исцѣленія одержимыхъ, а эти для изгнанія бѣсовъ стали умерщвлять одержимыхъ.

VII.

Въ то время, какъ мнимые христіане отрекались и отрекаются отъ Духа Христова въ своемъ исключительномъ догматизмѣ, одностороннемъ индивидуализмѣ и ложномъ спиритуализмѣ, въ то время какъ они теряли и теряютъ его въ своей жизни и дѣятельности,—куда же скрылся самъ этотъ духъ? Я не говорю про Его мистическое присутствіе въ Таинствахъ Церкви, ни про Его индивидуальное дѣйствіе на избранныя души. Неужели челоуѣчество въ *цѣломъ* и его исторія покинуты духомъ Христовымъ? Откуда же тогда весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ?

Большинство людей, производящихъ и производившихъ

этотъ прогрессъ, не признаеть себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, еслибъ только оно могло погибнуть, то отчего же *не христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ Евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду—и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду—и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христось, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т.-е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостнаго рабства—если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ.

Тѣ, которые ужаснутся этой мысли, что духъ Христовъ дѣйствуетъ черезъ невѣрующихъ въ Него, будутъ неправы даже съ своей догматической точки зрѣнія. Когда невѣрующій священникъ правильно совершитъ обѣдню, то Христось присутствуетъ въ таинствѣ ради людей, въ немъ нуждающихся, несмотря на невѣріе и недостойнство совершителя. Если духъ Христовъ можетъ дѣйствовать черезъ невѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ, почему же онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля, особенно когда вѣрующіе изгоняютъ его? Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Пусть даже враги служатъ ему. Христось, намъ заповѣдавшій любить враговъ, конечно, самъ не только можетъ любить ихъ, но и умѣетъ пользоваться ими для своего дѣла. А номинальнымъ христіанамъ, гордящимся своею бѣсовскою вѣрою, слѣдовало бы вспомнить еще кое-что изъ Евангелія—исторію двухъ апостоловъ: Иуды Искаріота и Ѳомы. Иуда словомъ и лобзаніемъ привѣтствовалъ Христа. Ѳома въ лицо заявилъ ему свое невѣріе. Но Иуда предалъ Христа и „шедь удавися“, а Ѳома остался апостоломъ и умеръ за Христа.

Невѣрующіе двигатели новѣйшаго прогресса дѣйствовали въ пользу истиннаго христіанства, подрывая ложное средневѣковое міровоззрѣніе съ его антихристіанскимъ догматизмомъ, индивидуализмомъ и спиритуализмомъ. Христа они не могли обидѣть своимъ невѣріемъ, но они обидѣли ту самую матеріальную природу, во имя которой многіе изъ нихъ дѣйствовали. Противъ лжехристіанскаго спиритуализма, выдающаго въ этой природѣ злое начало, они выставили другой столь же ложный взглядъ, выдающій въ ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вотъ какъ бы обиженная этой двойною ложью земная природа отказывается кормить человѣчество. Вотъ общая опасность, которая должна соединить и вѣрующихъ, и невѣрующихъ. И тѣмъ и другимъ пора признать и осуществить свою солидарность съ матерью землею, спасти ее отъ омертвѣнія, чтобы и себя спасти отъ смерти. Но какая же можетъ быть у насъ солидарность съ землею, какое нравственное отношеніе къ ней, когда у насъ нѣтъ этой солидарности, этого нравственнаго отношенія даже между собою? Невѣрующіе прогрессисты стараются—худо ли, хорошо ли—создать такую солидарность и кое-что уже сдѣлали. Именующіе себя христіанами не вѣрятъ въ успѣхъ ихъ дѣла, злобно порицаютъ ихъ усилія, противятся имъ. Порицать и мѣшать другимъ легко. Попробуйте сами сдѣлать лучше, создать христіанство живое, социальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на дѣлѣ христіане, то отъ насъ зависитъ, чтобы воскресъ Христосъ въ своемъ человѣчествѣ. Тогда и историческій Ома приложитъ руку свою къ этому дѣйствительно во плоти воскресшему христіанству и съ радостью воскликнетъ: Господь мой и Богъ!

Вл. Соловьевъ.

Содержаніе рѣчи, произнесенной на высшихъ женскихъ курсахъ профессоромъ В. С. Соловьевымъ 13 марта 1881 года.

Въ предыдущихъ лекціяхъ находимъ нѣсколько руководящихъ мыслей, которыя помогутъ намъ уяснить смыслъ современныхъ событій. Мы видѣли, что исходная точка платонизма есть отрицаніе дѣйствительности, какъ подлиннаго бытія, какъ истины. Платонъ признаетъ данную дѣйствительность, но противопоставляетъ ей міръ истиннаго, должнаго.

Это противоположеніе въ платонизмѣ, какъ и вообще въ философіи, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характеръ дѣйствительности заключается съ точки зрѣнія Платона въ ея неразумности, случайности, неистинности. То что онъ признаетъ настоящимъ, должнымъ, разумнымъ, идеальный міръ открывается умственному созерцанію—дѣятельности теоретической, умственной. Конечно и философія Платона содержитъ элементъ нравственный, но онъ на второмъ планѣ. Дальше теоретическаго противоположенія міра истиннаго и неистиннаго не пошла древняя философія, и самое заключеніе ея—неоплатонизмъ (какъ видно уже изъ его названія) есть не болѣе какъ систематическое дополненіе къ философіи Платона.

Впервые христіанство дало этому античному противополо-

ложенію истиннаго и неистиннаго міра значеніе нравственное, жизненное, практическое. Подобно платонизму, христіанство исходитъ изъ отрицанія дѣйствительности, но оно отрицаетъ ее не какъ бытіе неистинное только, а какъ бытіе противонравственное, какъ зло. Зло и тягость существующаго почувствовались здѣсь съ особенною, необычайною силой. Весь міръ во злѣ лежитъ, сказалъ апостоль, и это правда. Все то, что мы называемъ зломъ въ нравственномъ смыслѣ: насиліе, порабошеніе, истребленіе одного существа другимъ, все это есть міровой законъ, законъ природы, которая тѣмъ только и живетъ, что существа борются и истребляютъ другъ друга.

Но этотъ общій законъ природы не сталъ бы ощутителемъ, какъ зло, если бы не существовало никакого другого закона. Несомнѣнно, что уже въ природѣ нечеловѣческой проявляется еще другое начало, другой законъ, но дѣйствуетъ онъ здѣсь, какъ слѣпая, безсознательная, незнанаемая внутренно сила. Такой же инстинктивный характеръ имѣетъ этотъ высшій законъ и въ природномъ человѣчествѣ; но человѣкъ на этомъ не останавливается; на извѣстной точкѣ развитія онъ доходитъ до сознанія и ощущенія другого закона бытія, какъ *внутренняю* начала его собственной, нематеріальной жизни.

Это сознаніе и ощущеніе божественнаго начала бытія, противоположнаго матеріальному, впервые совершилось въ лицѣ Христа, и составляетъ сущность христіанства. Весь міръ во злѣ лежитъ, говоритъ любимый ученикъ Христа, но мы знаемъ, что мы сыны Божіи, и мы побѣдили ихъ (тѣхъ, кто отъ міра), ибо Тотъ, Кто въ насъ, больше того, кто въ мірѣ, и это есть побѣда, побѣдившая міръ—вѣра наша ¹⁾.

Въ христіанствѣ мы имѣемъ не просто ученіе, подобное другимъ религіознымъ ученіямъ, а дѣйствительный, реальный міровой фактъ: рожденіе новаго человѣка. Этотъ

¹⁾ Первое посланіе Іоанна, гл. 4, ст. 19, ст. 4.

міровой фактъ, это воплощеніе въ фактъ истины, какъ живого начала, основы новой жизни, не было процессомъ только внутреннимъ, субъективнымъ, совершившимся внутри, а такимъ, въ которомъ внутреннее перерожденіе сопровождалось измѣненіемъ матеріальной природы человѣка, измѣненіемъ всѣхъ его внѣшнихъ отношеній.

Но это внѣшнее, объективное, перерождающее дѣйствіе должно было распространиться на весь человѣческій міръ путемъ долгаго и сложнаго процесса. Причина замедленія и усложненія понятна: Христось и тѣ изъ Его послѣдователей, въ которыхъ совершился фактъ рожденія духовнаго человѣка, говоря о Богѣ, божественной жизни, духовномъ человѣкѣ, знали о чемъ они говорили: то, что они разумѣли, были событія ихъ собственной внутренней жизни; все это было ими пережито.

Но разъ они дали этой пережитой дѣйствительности внѣшнее выраженіе, разъ они объективировали ее въ образахъ, люди, которые этого процесса не переживали, надъ которыми все еще тяготѣло господство матеріальнаго начала, могли внѣшнимъ образомъ, такъ сказать, на слово, принять новыя формы жизни, согласовать ихъ съ прежними представленіями и создать, такимъ образомъ, внѣшнюю формальную систему духовной жизни, духовнаго царства. Такъ и случилось. Большинство человѣчества приняло христіанство съ формальной стороны. Явились доктрины и учрежденія, по внѣшности христіанскія, но лишенная внутренней жизни христіанства; таковъ характеръ средневѣковой теологіи и средневѣковой церкви. Происшедшее отсюда теоретическое отношеніе къ основнымъ началамъ дѣйствительной жизни, не только не совмѣстное съ сущностью христіанства, но діаметрально противоположное его духу, неизбѣжно повлекло за собой и практическое вырожденіе христіанства.

Христіанство завѣщало человѣчеству осуществить царство правды, которое открылось, какъ внутренній и міровой фактъ, какъ процессъ дѣйствительной жизни (состоя-

щей во внутреннемъ измѣненіи субъекта въ духѣ объективнаго образа и въ объективированіи субъективнаго процесса перерожденія). Въ христіанствѣ извращенномъ явилось стремленіе путемъ внѣшнихъ средствъ, путемъ насилій осуществить ложно понятое царствіе Божіе. Вспомнимъ тѣхъ поборниковъ католическаго православія, которые во время Альбигойскихъ войнъ отдавали приказанія истреблять поголовно всѣхъ, правыхъ и виноватыхъ, говоря: „На томъ свѣтѣ Господь отличитъ правовѣрныхъ“. Этихъ фанатическихъ ревнителей о буквѣ закона, которые путемъ насилій и убійствъ стремятся осуществить правду, и должно считать родоначальниками современныхъ революціонеровъ.

Въ средневѣковомъ христіанствѣ, въ средневѣковой церкви открытое истиннымъ христіанствомъ Божественное начало, христіанскій Богъ, превратилось въ начало внѣшнее, совершенно чуждое истинно человѣческому началу, и въ этомъ качествѣ оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатомъ процесса овнѣшненія было отреченіе человѣка отъ Бога, признаніе Его несуществующимъ. Однако отъ христіанства осталось въ человѣческой душѣ безконечное стремленіе осуществить на землѣ, въ данномъ мірѣ, въ данной дѣйствительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя дѣйствительный характеръ царства правды и утратился.

Итакъ, Бога человѣкъ потерялъ, Божественное начало, скрытое въ душѣ человѣка и открытое въ христіанствѣ, потерялось изъ виду. Остались въ распоряженіи человѣка только начало человѣческое, раціональное и инстинктъ, животная природа. И вотъ мы видимъ стремленіе на этихъ началахъ основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистаго разума; эту роль выполняетъ Французская революція 89 г. превозглашеніемъ безусловности правъ разума. Однако, немедленно вслѣдъ за переворотомъ обнаруживается, что разумъ самъ по себѣ есть начало неопредѣленное, безразличное, формальное, что онъ можетъ своимъ анализомъ разбить традиціонныя формы

жизни, но безсиленъ дать жизни содержаніе самъ изъ себя. Жизненное содержаніе разумъ получаетъ или изъ бытія Божественнаго или изъ бытія матеріальнаго. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видимъ, что вслѣдъ за провозглашеніемъ чисто человѣческаго начала правъ разума, дается полный разгулъ животнымъ страстямъ. И если первая половина задачи французской революціи, провозглашеніе безусловныхъ правъ человѣка имѣло нѣкоторый благотворный результатъ, явившись довершеніемъ того, что было начато христіанствомъ, упразднивъ рабство въ формѣ остатковъ феодализма, въ формѣ крѣпостного состоянія, то во второй своей половинѣ революція, основываясь на насиліи, привела лишь къ худшему деспотизму.

Современное революціонное движеніе началось съ того, чѣмъ кончила французская революція, и такой ходъ движенія логиченъ. Дѣло въ томъ, что господствующее міросозерцаніе отказалось не только отъ теологическихъ принциповъ, а и отъ метафизической идеи права чистаго разума, которая лежала въ основѣ революціи 89 г. Если же отнять и теологическіе принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только звѣрская природа, дѣйствіе которой есть насиліе.

Но если современная революція начинается съ насилія, если она пользуется имъ, какъ средствомъ для осуществленія какой-то новой правды, она тѣмъ самымъ обнаруживаетъ, что въ ней кроется явная ложь; ложь въ принципѣ и на практикѣ: въ *принципѣ*—потому что, признавая только матеріальное начало въ мірѣ и человѣкѣ, нельзя говорить о чемъ-то должномъ, о чемъ-то такомъ, что не существуетъ, но должно существовать, ибо съ точки зрѣнія матеріальной все есть матеріальный фактъ, и никакого безусловнаго начала не можетъ быть; это—ложь *по факту*, потому что, если бы дѣйствительно современная революція искала царства правды, она не могла бы смотрѣть на насиліе, какъ на средство его осуществить. Если она при-

знаеть правду, должное, истинное, нормальное, если она вѣрить въ правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнѣе неправды. Употреблять же насиліе для осуществленія правды, значитъ признать правду безсильною. Современная революція на дѣлѣ показываетъ, что она признаеть правду безсильною.

Но поистинѣ правда сильна, а насилія современной революціи выдаютъ ея безсиліе. Для человѣка, съ человѣческой точки зрѣнія, всякое насиліе, всякое внѣшнее воздѣйствіе чуждой ему силы есть безсиліе. Такая внѣшняя сила есть для звѣря—сила, а для духовнаго существа—безсиліе, и если человѣку не суждено возвратиться въ звѣрское состояніе, то революція, основанная на насиліи, лишена будущности.

Объ отношеніи Вл. С. Соловьева къ еврейскому вопросу.

„Когда дѣло идетъ не о теоретическихъ идеяхъ, а о вопросахъ жизненныхъ, рѣшеніе которыхъ въ томъ или другомъ смыслѣ имѣетъ прямыя практическія послѣдствія для множества живыхъ людей, когда торжество или пораженіе извѣстнаго взгляда связано съ благополучіемъ или бѣдствіемъ нашихъ ближнихъ,—тогда философское безстрастіе и невозмутимость были бы совершенно неумѣстны. Тутъ уже вступаютъ въ свои права и моральное негодованіе, и религіозная ревность; тутъ уже недостаточно одного изложенія истины, а необходимо и беспощадное обличеніе неправды“.

Вл. С. Соловьевъ.

Отношеніе Владиміра Сергѣевича Соловьева къ еврейскому вопросу въ высшей степени характерно для него самого, и мы не будемъ имѣть полного и вѣрнаго представленія объ идеальной личности этого выдающагося мыслителя, этого вдохновеннаго публициста и этого нравственнаго подвижника. если упустимъ изъ виду его отношеніе къ евреямъ и еврейству.

Отношеніе Вл. С. къ еврейскому вопросу не было плодомъ мимолетнаго настроенія, либо вспышки чувства жалости къ униженнымъ и оскорбленнымъ, либо порыва великодушія къ гонимымъ жестокою судьбой. Въ теченіе десятковъ лѣтъ Вл. С. слѣдитъ съ напряженнымъ вниманіемъ за всѣмъ тѣмъ, что происходитъ съ евреями. Онъ

искренне раздѣляетъ съ ними горе и радость. И гдѣ бы онъ ни былъ, вездѣ онъ живо интересуется судьбой еврейства. Прочитавъ въ Загребѣ въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ извѣстіе о происходившихъ въ то время въ Россіи еврейскихъ погромахъ, Вл. С. съ выраженіемъ глубокой скорби пишетъ мнѣ: „Очень огорчило меня извѣстіе о новыхъ погромахъ... Что же намъ дѣлать съ этой бѣдой“?

Узнавъ о циркулярѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія объ ограниченіи приема евреевъ въ учебныя заведенія, Вл. С. съ сокрушеннымъ сердцемъ мнѣ пишетъ: „Этотъ циркуляръ въ особенности есть одна изъ причинъ, поддерживающихъ мои нервныя боли. Вопросъ, что же дѣлать противъ этой... политики? Я въ тѣсныхъ предѣлахъ своихъ средствъ имѣю въ виду слѣдующее: я готовлю къ печати на французскомъ языкѣ сочиненіе о главныхъ задачахъ или, какъ я выражаюсь, *обязанностяхъ* Россіи. Дарованіе русскимъ евреямъ полныхъ гражданскихъ правъ есть одна изъ этихъ обязанностей, и я постараюсь выставить ее убѣдительнѣйшимъ образомъ“. Изложивъ свой дальнѣйшій планъ дѣйствія, который онъ имѣлъ въ виду, Вл. С. обращается ко мнѣ съ предложеніемъ: „Если вы найдете еще какой-нибудь практической шагъ, который бы я могъ предпринять въ пользу этого дѣла, то, зная мои чувства къ вашему народу, вы можете быть увѣрены, что я буду вамъ благодаренъ за всякое такое указаніе“. Когда одинъ изъ его друзей, имѣвшій намѣреніе и надежду приобрести „Московскія Вѣдомости“, обратился къ нему съ настоятельною просьбою о сотрудничествѣ, Вл. С. обѣщаль ему это, „лишь съ условіемъ, чтобы онъ не мѣшаль мнѣ писать въ защиту еврейства“. Впослѣдствіи, предвидя, что эта комбинація не состоится, Вл. С. съ искреннимъ сожалѣніемъ пишетъ мнѣ: „Повидимому, эта газета остается за прежнею редакціею, т. - е. за сотрудниками Каткова, которые подражаютъ ему только въ дурномъ. Вѣроятно, они при случаѣ примкнутъ къ юдофобамъ“. Сообщая мнѣ тутъ же, что онъ началъ писать статью подъ заглавіемъ „Грѣхи Россіи“,

онъ замѣчаетъ: „Эти грѣхи по моему суть положеніе еврейства... и отсутствіе религіозной свободы. Говорить въ печати о еврейскомъ вопросѣ въ связи съ этими другими нашими неправдами я нахожу во всѣхъ отношеніяхъ удобнѣе... Вы видите, что мое перо всегда готово къ защитѣ бѣдствующаго Израиля“...

Но заступничество Вл. С. за бѣдствующаго Израиля далеко не исчерпывается однимъ перомъ его. Онъ старается также побудить выдающихся русскихъ литературныхъ дѣятелей заступиться за евреевъ. Радость Вл. С. не знала границъ, когда онъ получилъ отъ гр. Л. Н. Толстого письмо, въ которомъ знаменитый художникъ-мыслитель ему, между прочимъ, пишетъ: „я впередъ знаю, что если вы, Владиміръ Сергѣевичъ, выразите то, что вы думаете объ этомъ предметѣ, то вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отвращенія отъ мѣръ угнетенія еврейской національности одна и та же: сознаніе братской связи со всѣми народами и тѣмъ болѣе съ евреями, среди которыхъ родился Христось и которые такъ много страдали и продолжаютъ страдать отъ языческаго невѣжества такъ называемыхъ христіанъ“. Кого только Вл. С. изъ друзей и знакомыхъ тогда не видалъ, онъ радостно показывалъ это письмо. То же самое было съ подобными письмами Б. Н. Чичерина и г. В. Г. Короленко. Я въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ рассказалъ о его стараніяхъ о составленіи коллективнаго заявленія противъ антисемитическаго движенія и о другихъ шагахъ литературнаго свойства, которые Вл. С. предпринималъ въ защиту еврейства. Да мало того, онъ не ограничивался одною литературною помощью въ защиту евреевъ. Онъ не брезгаетъ и практическимъ дѣятельнымъ участіемъ въ облегченіи тяжелой участи еврейства. Когда въ началѣ девяностыхъ годовъ русско-еврейская интеллигенція увлеклась эмиграціоннымъ движеніемъ, Вл. С. принялъ дѣятельное участіе въ организациіи и устройствѣ эмигрантовъ-евреевъ, о каковомъ

¹⁾ Восходъ, 1900 №№ 63 и 79.

своемъ участіи онъ пишетъ мнѣ: „Вы знаете, что единственнымъ справедливымъ рѣшеніемъ вопроса я считаю полную равноправность. Но такъ какъ справедливость осуществится, можетъ быть, только завтра, считая дни по Божьему счету, т.-е. черезъ тысячу лѣтъ, то этимъ не устраняется необходимость хотя бы временнаго и палліативнаго облегченія для наиболѣе страждущей части еврейства“. Въ качествѣ почетнаго члена общества для распространенія просвѣщенія между евреями въ Россіи Вл. С. участвуетъ въ его совѣщаніяхъ и преніяхъ. Издастъ это общество сборникъ въ пользу народныхъ училищъ, Вл. С. оказываетъ ему поддержку своимъ трудомъ. Словомъ, не было за послѣдніе два десятка лѣтъ общеврейскаго дѣла, которому Вл. С. не оказалъ бы посильной поддержки или по крайней мѣрѣ не удѣлилъ вниманія въ томъ или другомъ видѣ.

Такое необычайно-гуманное и устойчивое отношеніе къ еврейству со стороны христіанина не имѣло и не имѣетъ примѣра по крайней мѣрѣ въ Россіи, и невольно возникаетъ вопросъ о побудительной причинѣ такого исключительнаго отношенія Вл. С. къ евреямъ.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ письмѣ Вл. С. ко мнѣ отъ 5 марта, 1891 г. „Любезный другъ! Вы желаете, чтобы я еще разъ высказался о еврейскомъ вопросѣ по поводу вашей книжки. Охотно это дѣлаю не только для васъ, но и для себя,—для очищенія своей совѣсти относительно нашихъ проповѣдниковъ антисемитизма. Ибо какъ сказано у пророка Іезекіиля: „Если не возвѣстишь нечестивому, да обратится отъ пути своего и живъ будетъ,... взыщу кровь его отъ руки твоей. Если же возвѣстишь ему и не обратится отъ нечестія своего и отъ пути нечестиваго своего, въ беззаконіи своемъ умретъ онъ, ты же душу свою избавилъ“. Въ этихъ словахъ мы находимъ ключъ къ отношенію Вл. С. къ еврейскому вопросу. Мы узнаемъ, что собственно побудило заниматься злополучнымъ еврейскимъ вопросомъ этого коренного русскаго учено-литературнаго

дѣателя, родившагося въ исконной православной семьѣ, въ которой нѣтъ и не было ни близкихъ, ни дальнихъ родственниковъ евреевъ, воспитавшагося въ старинной русской столицѣ, гдѣ издревле евреямъ, за рѣдкими исключеніями, жительство строго запрещается, изучившаго классическую филологію и философію, да естественныя науки, ничего общаго съ еврействомъ не имѣющія и впервые познакомившагося съ евреемъ уже въ зрѣломъ возрастѣ, а именно: въ 1879 г. съ пишущимъ эти строки. Мы узнаемъ, что заступиться за евреевъ и выступить противъ антисемитизма Вл. С. считалъ своимъ личнымъ дѣломъ, долгомъ своей совѣсти.

Но намъ интересно знать, на какой почвѣ возрасло такое возвышенно-нравственное отношеніе къ еврейству, столь интенсивно и столь продолжительно занимавшему Вл. Сергѣевича, откуда оно взялось, какъ оно развивалось, зрѣло, достигло такого пышнаго расцвѣта и дало такіе прекрасные плоды?

Отношеніе Вл. С. къ еврейскому вопросу, по моему мнѣнію, обуславливалось всѣмъ его религіозно-философскимъ , , міросозерцаніемъ, всѣмъ его духовно-нравственнымъ существомъ.

Крайне сложно и совершенно исключительно, какъ его свѣтлая личность и какъ его возвышенное міросозерцаніе, было и его отношеніе къ еврейству. Оно было прежде всего непосредственнымъ послѣдствіемъ его глубокаго пониманія и всесторонняго знанія еврейства, которое онъ долго и усердно изучалъ.

Первоначальнымъ поводомъ къ изученію еврейства слѣдуетъ считать его искреннее религіозное настроеніе, его естественное влеченіе къ религіознымъ изысканіямъ. Глубоко вѣрующій христіанинъ, для котораго божественное откровеніе было безспорнымъ историческимъ фактомъ, безъ котораго онъ не могъ бы мыслить и найтись и ориентироваться въ мірѣ и жизни, Вл. Сергѣевичъ и какъ мыслитель былъ по преимуществу религіозный мыслитель. Исходною

точкою его философіи было божественное откровеніе; св. писаніе было для него той прочной, непоколебимой основой, на которой онъ строилъ свое этическое и духовное міровоззрѣніе. Свою задачу, какъ мыслитель, Вл. С. видѣлъ не въ безплодномъ исканіи причины всѣхъ причинъ, которая ему дана была божественнымъ откровеніемъ, а въ углубленіи въ сокровенный смыслъ откровенія, во вниканіи въ божественное содержаніе св. писанія и въ пониманіи связи между этимъ духовнымъ міромъ и вселенной. Въ руководящія начала главной сути міровоззрѣнія Вл. С. если правильно понимать его, заключаются въ слѣдующихъ тезисахъ, которые передамъ по возможности въ его подлинныхъ выраженіяхъ: „Полная истина міра — въ живомъ единствѣ, какъ одухотвореннаго и богоноснаго тѣла. То единство, которымъ держится и связывается вселенная, не можетъ быть только отвлеченной идеей. Оно есть живая личная сила Божія. Богъ же есть любовь. А полнота любви Божіей, требующая полного и взаимнаго соединенія съ другимъ, открыла свою волю въ словѣ и дѣлѣ или дѣйствіи, т.-е. въ Своемъ откровеніи, выраженіемъ коего является св. писаніе, и въ видимомъ мірѣ; а дѣло человѣка, въ качествѣ свободнаго существа, созданнаго Богомъ для самостоятельнаго и самодѣятельнаго отношенія къ божеству, — всемѣрно стараться постичь эту волю Божію, двоякимъ образомъ выраженную, вникать во внутреннюю гармонию и согласіе этихъ разнovidныхъ выраженій Его святой воли, добровольно и самоопредѣлительно подчиняться этой волѣ, жить по ней и тѣмъ сдѣлать ее своей волей. „Частыя ссылки Вл. С. на св. писаніе прямо указываютъ на то, что единственнымъ источникомъ своего міровоззрѣнія онъ считалъ св. писаніе, при чемъ онъ въ этомъ отношеніи по крайней мѣрѣ не дѣлалъ различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ. Вл. С. съ особенною любовью и съ необычнымъ рвеніемъ занимался изученіемъ св. писанія. Его благоговѣйное почитаніе св. писанія поражало своей искренностью. Онъ былъ нравственно возмущенъ, узнавъ, что интеллигент-

ный еврей съ похвалою отзывался объ исторіи Израиля Ренана и пишетъ мнѣ по этому поводу: „Новая книга Ренана мнѣ извѣстна, но я далеко не раздѣляю мнѣнія вашего друга. Во-первыхъ, эта исторія Израиля и не исторична и, если можно такъ выразиться, не израильна. Можно ли писать о Саулѣ и Давидѣ такимъ фельетоннымъ тономъ, точно о Баттенбергѣ или Кобургѣ. Не понимаю также, какъ можетъ настоящій еврей сочувствовать историку, для котораго Авраамъ и Моисей—миѳы, а Давидъ—счастливый проходимецъ? Еврей, который изъ вражды къ христіанству бросается въ объятія Ренановъ и Штраусовъ, напоминаетъ мнѣ тѣхъ японцевъ, которые чтобы отомстить хорошенько врагу распарываютъ себѣ животъ“.

Искреннее почитаніе св. писанія побудило Вл. С. не довольствоваться переводами послѣдняго, а обратиться къ его подлиннику. Уже въ зрѣломъ возрастѣ, въ началѣ восьмидесятихъ годовъ Вл. С. приступилъ къ изученію подлинника св. писанія, которому онъ посвятилъ немало времени. Бывало, придетъ Вл. С. ко мнѣ часовъ въ 10 вечера, чтобы читать со мною ветхій завѣтъ въ подлинникѣ, и остается до двухъ часовъ ночи и позже. При этомъ Вл. С. не довольствовался однимъ этимологическимъ и грамматическимъ разборомъ текста, а главное интересовался объясненіями и толкованіями талмудическихъ и раввинскихъ комментаторовъ, чтобы получить болѣе полное пониманіе св. писанія. Оставивъ Петербургъ, Вл. С. продолжаетъ долгое время заниматься изученіемъ еврейскаго подлинника св. писанія. Въ его письмахъ изъ Загреба, Парижа, Кіева, Москвы повторяются сообщенія въ родѣ слѣдующихъ: „Продолжаю читать и перечитывать еврейскую библію и заглядывать даже иногда въ грамматику“: или; „Еврейское чтеніе продолжаю. Кромѣ Торы и историческихъ книгъ прочелъ всѣхъ пророковъ и началъ псалмы. Теперь, слава Богу, я могу хотя отчасти исполнять долгъ религіозной учтивости, присоединяя къ своимъ еженедѣльнымъ молитвамъ и еврейскія фразы, напримѣръ, ст. 15, 16 и 17,

пс. 25.—Первымъ значительнымъ результатомъ нашихъ занятій св. писаніемъ, которыя Вл. С., со свойственною ему скромностью, называлъ „нашими еврейскими уроками“, былъ, по его же свидѣтельству, первый томъ его капитальнаго труда „Исторія и будущность теократіи“, весьма характерно названный имъ „Изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни“. Это сочиненіе служить нагляднымъ доказательствомъ его основательнаго знанія подлинника св. писанія, его глубокаго пониманія смысла библейской исторіи. Однакожь Вл. С. и этимъ не удовольствовался. Чѣмъ больше онъ изучалъ св. писаніе и особенно чѣмъ больше углублялся въ новый завѣтъ, тѣмъ ему яснѣе становилось, что для полноты пониманія Библии необходимо ближе познакомиться съ идейнымъ міромъ талмудическихъ мудрецовъ, изъ среды которыхъ вышли первые и главные основатели христіанства, и Вл. С. взялся за изученіе талмуда. Онъ прошелъ у меня трактаты: „Аботъ“, „Абода-зара“, „Іома“, „Сукку“ и не утомимо много читалъ о талмудической письменности по вторымъ, преимущественно, нѣмецкимъ источникамъ. Эти занятія дали блестящіе результаты. Они открыли ему новые горизонты. Со свойственною ему чуткою воспримчивостью и быстрой проницательностью, Вл. С. правильно постигъ главныя руководящія мысли господствовавшихъ въ Іудеѣ въ послѣдніе вѣка до христіанской эры религиозныхъ направленій и принципиальныя различія партій саддукеевъ, фарисеевъ и ессеевъ; онъ позналъ духовную связь этихъ послѣднихъ съ первоначальнымъ христіанствомъ и, такимъ образомъ, идейное сродство между христіанствомъ и іудаизмомъ. Страницы, на которыхъ Вл. С. излагалъ свой взглядъ на вышеупомянутыя религиозныя партіи и на отношенія къ нимъ христіанства, принадлежатъ къ самымъ поучительнымъ, убѣдительнымъ по содержанію и самымъ остроумнымъ и прекраснымъ по формѣ, когда-либо по этому предмету написаннымъ. Я, по крайней мѣрѣ, въ относящейся сюда литературѣ не знаю ничего подобнаго. Приведу наиболѣе интересное для на-

шего предмета его краткое резюме, разъясняющее связь христіанства съ названными религіозно-политическими партіями. „Эта послѣдняя черта, т.-е. ожиданіе царствія Божія, — говоритъ между прочимъ Вл. С., — дѣлаетъ ессеевъ несомнѣнно предвѣстниками христіанства. Въ другихъ отношеніяхъ христіанство имѣетъ свои историческіе корни не въ ессеиствѣ, а въ фарисейскомъ раввинизмѣ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что преобладающая форма евангельской проповѣди (притчи) не имѣетъ въ себѣ ничего специфически-христіанскаго, а есть обычная форма талмудическихъ *агаовъ*... Вообще, при созданіи новозавѣтнаго храма не было надобности изобрѣтать новый матеріаль. Христомъ и Его апостолы употребляли въ дѣло тѣ кирпичи, которые были у нихъ подъ руками. Даже самый планъ зданія былъ новъ не въ своихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи, въ *цѣлости* религіознаго идеала. Ближайшимъ образомъ евангельская идея соединяла въ себѣ то, что было положительнаго и истиннаго въ трехъ еврейскихъ партіяхъ. Принципы религіозной власти и житейской мудрости, котораго держались и которымъ злоупотребляли саддукеи, не былъ отвергнуть Христомъ, а получилъ отъ Него высшее освѣщеніе и утвержденіе. „Дана Мнѣ всякая власть“, „будьте мудры какъ змѣи“ и т. п. Точно также фарисейскій принципъ закона и оправданія дѣлами былъ рѣшительно уержденъ въ ученіи Христа, пришедшаго не разрушить законъ, а исполнить его, и требовавшаго отъ Своихъ учениковъ дѣятельныхъ плодовъ истинной вѣры. Такимъ образомъ, въ пути евангельскомъ сходилась то, что было истиннаго въ путяхъ саддукеевъ и фарисеевъ, а какъ цѣль пути возвѣщалось то самое, о чемъ мечтали ессеи—царство Божіе и правда Его“ 1).

Уже одни такія убѣжденія должны были приблизить Вл. С., какъ истиннаго христіанина, къ еврейству настолько, по крайней мѣрѣ, чтобы заинтересоваться судьбою послѣдняго,

1) Русск. Мысль 1886 г. № 8, „Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ“, стр. 126.

познакомиться съ нимъ, какъ съ родникомъ первоначальнаго христіанства, изучить его въ прошломъ и настоящемъ. Это Вл. С. и сдѣлалъ. Съ живѣйшимъ интересомъ онъ зачитывается еврейской исторіей и исторіей еврейской литературы, а одно время увлекается чтеніемъ сочиненій о каббалѣ. Такимъ образомъ, Вл. С., не будучи специалистомъ по еврейской наукѣ, успѣлъ усвоить себѣ идейное содержаніе этой науки и пріобрѣсть солидныя, разнородныя познанія, касающіяся ученія и историческаго быта еврейства. Это дало Вл. С. возможность придти къ заключенію, что „между законничествомъ талмуда и новозавѣтною нравственностью, основанной на вѣрѣ и альтруизмѣ, нѣтъ противорѣчія въ принципѣ. Принципіальный споръ между христіанствомъ и еврействомъ заключается не въ нравственной, а въ религіозно-метафизической области и вопросъ о богочеловѣческомъ значенія и искупительной жертвѣ Христа“. ¹⁾

Это заключеніе, основанное на сравнительномъ изученіи еврейской и христіанской этики, должно было убѣдить Вл. С. въ полной несостоятельности антисемитическихъ обвиненій противъ религіозно-этическихъ ученій еврейства.

Но Вл. С. хотѣлъ прослѣдить дѣйствіе этихъ ученій въ практической жизни, обусловливаемое съ одной стороны самобытнымъ характеромъ евреевъ, а съ другой—ихъ житейскою обстановкою. Вл. С. старается всячески изучить и то, и другое, поскольку это ему позволяетъ его жительство въ обѣихъ столицахъ, во внутреннихъ губерніяхъ и отчасти за границей. Онъ не пропускаетъ удобнаго случая, чтобы лично познакомиться съ евреями разныхъ классовъ и общественныхъ положеній: если возможно, поближе съ ними сойтись и даже подружиться; у него въ послѣдствіи оказалось обширное личное знакомство съ евреями. Вл. С. радъ случаю вникнуть въ круговоротъ жизни и дѣятельности современныхъ евреевъ, познакомиться съ ихъ внутреннимъ семейнымъ и общественнымъ бытомъ, въ чемъ ему

¹⁾ Ibidem, стр. 133.

значительно содѣйствовало чтеніе еврейскихъ журналовъ и беллетристики; такъ что чрезвычайно рѣдко можно было встрѣтить христіанина, даже интеллигентнаго еврея, который былъ бы такъ основательно и всесторонне знакомъ съ житьемъ-бытьемъ русскихъ, а отчасти и заграничныхъ евреевъ, какъ Вл. С. Ему поэтому нетрудно было убѣдиться въ совершенной неосновательности и лживости взводимыхъ іудеофобами разнородныхъ обвиненій на евреевъ. Мало того, присматриваясь поближе къ еврейскому быту, не предубѣжденный никакими предвзятыми мнѣніями и предразсудками, такой вдумчивый наблюдатель, какъ Вл. С., долженъ былъ сознать и признать, что какъ бы отталкивающи ни были бросающіеся въ глаза національные еврейскіе грѣхи, какъ грязное ростовщичество, плутовское гешефтмахерство и факторское подобострастіе, привитыя еврейскому народу, тысячелѣтнимъ безправіемъ, деморализующимъ гнетомъ и безчеловѣчнымъ униженіемъ, — что всѣ эти народныя грѣхи въ глазахъ серьезнаго критика должны стусеваться предъ великими добродѣтелями, весьма выгодно отличающимися и понынѣ еврейскій бытъ, добродѣтелями, на которыхъ зиждется общественное благоустройство, какъ семейная чистота, образцовая трезвость и умѣренность, отвращеніе отъ жестокости и кровопролитія и дѣятельное милосердіе, — добродѣтелями, находящими свое краснорѣчивое выраженіе съ одной стороны, въ щедрой частной и общественной благотворительности, съ другой — въ сравнительно меньшей преступности при огромномъ количествѣ особыхъ, только для однихъ евреевъ существующихъ исключительно политическихъ и гражданскихъ законовъ и предписаній, весьма чувствительно стѣсняющихъ всякое свободное движеніе, всякую экономическую дѣятельность, равно какъ и свободный выборъ занятій и призваній. Эти мысли и наблюденія Вл. С. влгаетъ въ уста іудея, обращающагося къ христіанамъ, между прочимъ, со слѣдующи словами:

„Денежное жидовство есть продуктъ вашей цивилизаціи; когда мы были самостоятельны, мы славились религіей, а

не деньгами, храмомъ, а не биржей. То, что есть хорошаго въ нашей натурѣ, идетъ отъ праотца Авраама; то, что есть хорошаго въ нашемъ быту, идетъ отъ нашего законодателя Моисея, а все, что есть дурного въ нашей натурѣ и въ нашемъ быту, есть плодъ приспособленія къ тому обществу, среди котораго мы жили и живемъ "... „Несмотря, однако, на это вольное и невольное „примѣненіе къ средѣ“, исказившее нашъ первоначальный типъ, мы все-таки сохраняемъ наши главныя особенности, возвышающія насъ какъ надъ язычниками, такъ и надъ христіанами, а именно: непоколебимую привязанность къ своему религіозному закону, тѣсную солидарность между собой и добрыя семейныя нравы“ ¹⁾...

Отъ вниманія такого тонкаго наблюдателя и глубокаго знатока еврейскаго быта, какъ Вл. С., не могла ускользнуть самоотверженная вѣрность еврея своимъ религіознымъ ученіямъ и предписаніямъ, налагающимъ на него массу добровольныхъ лишеній и требующимъ отъ него безчисленныхъ тяжелыхъ жертвъ. Вл. С. не могъ достаточно надивиться точному, до шепетильности строгому соблюденію святости субботняго и праздничнаго отдыха самыми бѣднѣйшими еврейскими тружениками по своей доброй волѣ, безъ всякаго внѣшняго давленія, несмотря на убійственную конкуренцію городской жизни. Онъ не могъ достаточно нахвалиться всегдашней готовностью еврейскаго населенія, несмотря на ужасающую бѣдность и нищету, къ исполненію завѣтовъ своей религіи; готовностью содержать на свои скудныя средства, безъ всякихъ правительственныхъ и иныхъ пособій, свои училища: „хедера“ и „ешиботы“, (благодаря которымъ еврейство добилось того, что съ незапамятныхъ временъ у него не оказывается безграмотныхъ мужчинъ), равно какъ и многочисленныя молельни и синагоги съ цѣлымъ штатомъ раввиновъ и проповѣдниковъ, которые обязаны ежедневно утромъ и вечеромъ обучать и просвѣщать народъ,

¹⁾ Ibidem, стр. 144.

читая и объясняя разныя богословскія, этическія и назидательныя книги, наконецъ, поддерживать огромное количество благотворительныхъ обществъ и учреждений, о которыхъ не еврей и понятія даже не имѣть, — съ единственною цѣлью — всячески помочь обездоленнымъ и беспомощнымъ въ нуждѣ и несчастіи. Вл. С., постоянно твердившій: „и логика, и историческій опытъ, и слово Божіе учатъ насъ, что главное условіе *прочной силы* есть *правда*, т.-е. вѣрность самому себѣ, отсутствіе внутренняго противорѣчія и раздвоенія“, самъ всю жизнь, честно и неутомимо трудившійся, воплощая свои религіозно-этическія убѣжденія въ повседневную дѣйствительность, не могъ не оцѣнить по достоинству строгаго исполненія своего религіознаго закона со стороны евреевъ, для которыхъ „религія есть законъ жизни человѣческой“ и которые „всѣмъ своимъ существомъ возстаютъ противъ раздѣленія между религіозной истиной и дѣйствительной жизнью, между религіей и политикой“...

Самъ вдохновенный пламенной вѣрою и способный на мученической подвигъ въ служеніи высшимъ интересамъ религіи, Вл. С. долженъ былъ проникнуться истиннымъ уваженіемъ къ народу-мученику, вся исторія котораго составляетъ небывалый религіозный подвигъ и сплошное мученичество за вѣру. Вѣдь одна принадлежность къ еврейству, при всей врожденной практичности и при всемъ житейскомъ материализмѣ, привитомъ еврею его трагической исторіей, уже одна эта стойкая принадлежность къ еврейству, несмотря ни на непрерывныя жестокія гоненія, ни на самыя заманчивыя искушенія, съ почти непреодолимою силою побуждающія еврея къ измѣнѣ религіи своихъ отцовъ. не сулящей ему ровно никакихъ матеріальныхъ выгодъ и никакихъ почестей и прерогативъ, кромѣ развѣ прерогативъ мученика, — составляетъ нравственное геройство и дѣйствительный религіозный подвигъ, которые не могли не внушить Вл. С. искренняго уваженія къ еврейскому народу. „Евреи, — говоритъ Вл. С., — прежде всего отличаются глубокой рели-

гіозностью, преданностью Богу своему до полного самопожертвования. Это народъ закона и пророковъ, мучениковъ апостоловъ „иже вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія“¹⁾.

Твердо вѣрующій христіанинъ, Вл. С., видѣлъ въ еврействѣ Богомъ избранный народъ²⁾, о которомъ Самъ Христосъ сказалъ: „Спасеніе отъ іудеевъ“ (Іоаннъ 4, 22) и за которымъ апостоль языкчиковъ Павелъ призналъ „великое преимущество во всѣхъ отношеніяхъ и наипаче въ томъ, что имъ ввѣрено слово Божіе“ (Римл. 3, 1—2). Въ сознаніи, „что Христосъ по матери былъ іудеемъ, и христіанство вышло изъ еврейства“, что „изъ среды еврейскаго народа пришла благодать на землю“, Вл. С. блаженный своей возвышенною христіанскою вѣрою, которую воспринялъ въ идеальной чистотѣ первыхъ христіанъ, какъ религію универсальной любви и всепрощенія какъ царствіе Божіе на землѣ, не могъ остаться равнодушнымъ къ судьбѣ народа, который въ силу всѣхъ вышеизложенныхъ соображеній долженъ былъ имѣть для него животрепещущій интересъ. Это тѣмъ болѣе, что ободренный одушевленнымъ словомъ преосвященнаго Никанора, епископа Херсонскаго и Одесскаго „отъснѣйшемъ родствѣ между ветхозавѣтною и новозавѣтною религіею“, Вл. С. мечталъ „объ единеніи іудейства съ христіанствомъ не на почвѣ индифферентизма или какихъ-нибудь отвлеченныхъ принциповъ, а на почвѣ духовнаго и естественнаго родства и положительныхъ религіозныхъ интересовъ“³⁾.

Къ тому же истинный русскій патриотъ, въ самомъ возвышенномъ смыслѣ этого слова, какимъ всегда былъ Вл. С., не могъ не относиться съ живѣйшимъ интересомъ къ судьбѣ многомилліоннаго, богато одареннаго еврейскаго населенія Россіи, которое при благоприятныхъ политиче-

1) „Еврейство и христіанскій вопросъ“. Москва, 1884, стр. 10.

2) *ibidem*, стр. 13.

3) *ibidem*, стр. 6.

скихъ условіяхъ могло бы служить общему благу общаго отечества и значительно содѣйствовать его культурному развитію, экономическому обогащенію и преуспѣянію. И если гостепріимная Россія обнимаетъ материнскою любовью всѣхъ своихъ вѣрноподанныхъ, не исключая малокультурныхъ инородцевъ, въ родѣ якутовъ, башкировъ и калмыковъ и хотя бы потомковъ монголовъ, нѣкогда столь жестоко угнетавшихъ русскій народъ и еще сравнительно столь недавно причинившихъ Россіи не мало бѣдствій, то тѣмъ непонятнѣе и прискорбнѣе должно было казаться благомыслящему и въ высшей степени гуманному русскому патріоту столь исключительное и недружелюбное отношеніе своего народа къ евреямъ, никогда ничѣмъ противъ Россіи не провинившимся и ничего худого никогда ей не сдѣлавшимъ. Тѣмъ болѣе Вл. С. долженъ былъ считать своимъ патріотическимъ долгомъ заступиться за евреевъ. Особенно еще потому, что онъ непоколебимо вѣрилъ въ великую, вселенскую миссію православной Россіи, въ которой, по его глубокому убѣжденію, „не даромъ Провидѣніе водворило самую большую и самую крѣпкую (въ религіозномъ отношеніи) часть еврейства“. — „Вселеніе Израиля въ землѣ славянской, среди народовъ, еще не сказавшихъ міру своего слова, — говоритъ Вл. С., — предсказываетъ будущія судьбы іудейства, окончательное возстановленіе его религіознаго значенія...“ Наряду съ русскимъ и польскимъ народами, какъ будущими носителями теократіи, Вл. С. удѣляетъ весьма видную роль и еврейству, живущему въ ихъ средѣ: „Въ средѣ этихъ двухъ религіозныхъ націй, имѣющихъ свою особую теократическую идею, исторія выдвинула третій религіозный народъ, также обладающій своеобразнымъ теократическимъ представленіемъ — народъ израильскій... И какъ нѣкогда цвѣтъ еврейства послужилъ воспріимчивой средой для воплощенія божества, такъ грядущій Израиль послужитъ дѣятельнымъ посредникомъ для очеловѣченія матеріальной жизни и природы, для созданія новой земли, гдѣ правда живетъ“.

Эти возвышенные, хотя и мистическія чаянія Вл. С., сдѣлали ему еврейство вообще и отечественное русское въ особенности весьма дорогимъ и близкимъ.

Не могу обойти молчаніемъ одной черты въ характерѣ еврейскаго народа, которая, быть можетъ, вслѣдствіе того, что та же самая черта была въ высшей степени свойственна самому Вл. С., приковывала къ себѣ его вниманіе и представляла собою предметъ его благоговѣйнаго удивленія. Это необычайная смѣлость, самостоятельность мысли, которая, начиная съ Авраама, всегда отличала еврейскій народъ. Вл. С., который еще юношей имѣлъ удивительное мужество выступить съ самостоятельнымъ идеальнымъ религіозно-философскимъ міросозерцаніемъ, въ эпоху расцвѣта позитивизма и даже крайняго матеріализма, и во всеуслышаніе проповѣдовать начала христіанской политики, когда въ образованномъ русскомъ обществѣ господствовали какъ разъ противоположныя политическія теченія, — умѣлъ особенно цѣнить въ еврействѣ его рѣдкое мужество имѣть свое мнѣніе, шедшее почти всегда вразрѣзъ съ мнѣніями окружающихъ, большею частію весьма враждебно къ нимъ относившихся, несмотря на то, что въ теченіе тысячи лѣтъ еврейство составляло ничтожное, безпомощное и беззащитное меньшинство; и мало того, что еврейство смѣло имѣть свое мнѣніе, оно неустрашимо несло это исключительное мнѣніе на показъ, жило согласно съ нимъ, воплощало и олицетворяло его въ жизни и все это въ такія времена, когда было весьма опасно мыслить не такъ, какъ всѣ мыслятъ, молиться не такъ, какъ всѣ молятся, говорить не такъ, какъ всѣ говорятъ, одѣваться иначе чѣмъ всѣ одѣваются, когда такая упорная самостоятельность считалась непростительною дерзостью и грозила самыми печальными послѣдствіями. Вл. С., который, по всему своему душевному укладу, дорожилъ выше всего на свѣтѣ свободою совѣсти и свободою слова, видѣлъ въ еврействѣ безтрепетнаго борца за эти величайшія и идеальныя блага, предъ которыми онъ преклонялся. Когда Вл. С., бывало, заговорить со мною

объ этой характерной чертѣ іудейства, онъ почти всегда прибавлялъ: „и этотъ народъ еще упрекаютъ въ трусости!“ „Первые христіанскіе мученики, да еврейскій народъ—вотъ классическіе образцы бойцовъ за свободу совѣсти, вотъ у кого намъ слѣдуетъ учиться, какъ отстаивать свои убѣжденія. Жаль только, что современные интеллигентные евреи не всегда достойны своихъ предковъ и нерѣдко обнаруживаютъ совершенное равнодушіе къ истинѣ и этимъ вредятъ обаянію своего народа“. Словомъ, указанная еврейская черта, которая столь характерна была для самого Вл. С., извѣстнымъ образомъ роднила его съ еврействомъ.

Прибавьте ко всему вышеизложенному въ высшей степени развитое чувство справедливости, необычайно чуткую совѣсть, безпредѣльную доброту и любвеобильное сердце,—и вы получите ту почву, на которой росло и развивалось отношеніе Вл. С. къ еврейскому вопросу.

Самъ Вл. С. высказался о своемъ отношеніи къ еврейскому вопросу приблизительно въ слѣдующихъ словахъ: „Меня одни величаютъ іудофиломъ, другіе укоряютъ въ слѣпомъ пристрастіи къ еврейству. Благо, что не подозрѣваютъ меня въ подкупности еврейскимъ золотомъ. Но въ чемъ, хотѣлъ бы я знать, высказывается мое іудофильство или мое пристрастіе къ евреямъ? Развѣ я не признаю слабыхъ сторонъ іудейства или развѣ я оправдываю послѣднія? Обнаружилъ ли я когда-либо хоть малѣйшую склонность идеализировать еврейство? Въ дѣйствительности я настолько же далекъ отъ іудофильства, какъ и отъ іудофобства. Но я не могу въ угоду дурному вкусу и плохой нравственности закрывать глаза, чтобы не видѣть очевидныхъ фактовъ, не хочу и не могу кривить душою и сдѣлать, по примѣру антисемитовъ, однихъ евреевъ отвѣтственными за всѣ грѣхи и несчастія, постигшіе насъ. Я не скрываю, что живо интересуюсь судьбою еврейскаго народа, но это потому, что она сама по себѣ въ высшей степени интересна и поучительна во многихъ отношеніяхъ. Но иногда я заступаюсь за евреевъ? Да, только, къ сожа-

лѣнію не такъ часто, какъ я бы хотѣлъ и долженъ былъ это дѣлать въ качествѣ христіанина и славянина. (Какъ христіанинъ я сознаю, что обязанъ іудейству величайшей благодарностью, ибо мой Спаситель былъ іудеемъ по плоти, іудеями же были пророки и апостолы, и краеугольный камень вселенской церкви взятъ былъ въ домъ израилевомъ; а какъ славянинъ, я чувствую великую вину противъ еврейства и хотѣлъ бы искупить ее чѣмъ только могу). Еврейскій вопросъ—въ сущности вопросъ правды и справедливости. Въ лицѣ еврея попирается справедливость, потому что преслѣдованія, коимъ подвергають евреевъ, не имѣють ни малѣйшаго оправданія, ибо обвиненія, возводимыя анти-семитами на нихъ, не выдерживають самой снисходительной критики: они большею частью злоумышленная ложь“.

II.

О еврейскомъ вопросѣ Вл. С. писалъ собственно говоря немного ¹⁾. Но какъ во всемъ, къ чему прикоснулся его мощный, самостоятельный и оригинальный умъ, Вл. С. и въ литературѣ по еврейскому вопросу оставилъ неизгладимые слѣды. Онъ не только глубоко и всесторонне охватилъ еврейскій вопросъ, но и почти исчерпалъ его. Даже болѣе: онъ упразднилъ его, какъ таковой, т. - е. какъ вопросъ еврейскій, ибо съ неумолимой логической послѣдовательностью, неопровержимо доказалъ, что лишеніе евреевъ многихъ неотъемлемыхъ правъ человѣка и

¹⁾ Исключительно еврейскому вопросу посвящены были только: брошюра «Еврейство-христіанскій вопросъ» (Москва, 1884 г.), переработанная изъ лекціи о всемірно-историческомъ значеніи іудейства, читанной имъ въ петербургскомъ университетѣ и на высшихъ женскихъ курсахъ; статья «Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи» (Русск. Мысль, 1886 г. № 8), рецензія книжки С. Я. Диминскаго «Евреи, ихъ вѣроученіе и нравоученіе», въ «Сѣверн. Вѣстн.» 1891 г. № 8, и, наконецъ, обстоятельное предисловіе къ моей книжкѣ по еврейскому вопросу, которая по независимымъ отъ меня причинамъ, не могла появиться въ свѣтъ. Мимоходомъ Вл. С. касался еврейскаго вопроса въ своемъ сочиненіи «Національный вопросъ».

гражданина равно какъ враждебное и презрительное отноше́нiе къ нимъ со стороны общества не имѣютъ никакого оправданiя въ самомъ еврействѣ, не вызывались и не вызываются и понынѣ особыми условiями, въ еврействѣ лежащими, а коренятся внѣ его; поэтому Вл. С. совершенно основательно призналъ ненормальное положенiе еврейства въ обществѣ и государствѣ не еврейскимъ, а христіанскимъ вопросомъ. „Прошло уже десять лѣтъ,—пишетъ мнѣ Вл. С. въ письмѣ отъ 5 марта 1891 г.,—съ тѣхъ поръ, какъ „отецъ лжи“ возбудилъ въ нашемъ обществѣ антисемитическое движенiе. За это время мнѣ приходилось нѣсколько разъ указывать (сначала съ каеэдръ, а потомъ въ духовной и свѣтской печати) на ту несомнѣнную истину, что еврейскій вопросъ *есть прежде всего вопросъ христіанскій*, именно вопросъ о томъ, насколько христіанскія общества, во всѣхъ своихъ отношенiяхъ къ евреямъ, способны руководствоваться на дѣлѣ началами евангельскаго ученiя, исповѣдуемаго ими на словахъ. Я не стану повторять здѣсь моихъ разсужденiй, которыя не могутъ имѣть никакого значенiя для антисемитовъ: кто проповѣдуетъ огульную вражду къ цѣлому народу, тотъ тѣмъ самымъ показываетъ, что христіанская точка зрѣнiя потеряла для него свою обязательность...“ Эта мысль, которая въ брошюрѣ „еврейство—христіанскій вопросъ“ повторяется и разъясняется болѣе обстоятельно, есть то оригинальное, совершенно новое, что Вл. С. внесъ въ литературу этого вопроса. Вл. С. и не попытался рѣшить такъ или иначе „еврейскій вопросъ“, какъ обыкновенно дѣлали и дѣлаютъ друзья евреевъ и ихъ заступники. Онъ предпочелъ съ аргументами здравой логики и научными данными въ рукахъ доказать, что тутъ никакого вопроса нѣтъ или по крайней мѣрѣ не тамъ, гдѣ принято искать его. Чтобы доказать отсутствiе какихъ-либо оснований, оправдывающихъ настоящее положенiе еврейства, онъ шагъ за шагомъ разсматриваетъ и разбиваетъ всѣ господствующія противъ евреевъ и ихъ ученiй обвиненiя настолько убѣдительно, что ихъ полная несостоятельность

становится ясной каждому не предубѣжденному. Въ его аргументаціи рядомъ съ философскимъ безстрастіемъ и невозмутимостью выступаютъ подчасъ моральное негодованіе, религіозная ревность и пламенный патріотизмъ и на ряду съ классически яснымъ изложеніемъ истины — безпощадное обличеніе неправды. Но всѣмъ этимъ далеко не исчерпывается неотразимая сила и чарующій блескъ его полемики по еврейскому вопросу. Въ ней столько благородства мысли и сердечной теплоты, столько трогательной любви къ человѣку и столько задушевной жалости къ обиженнымъ судьбою, что пока еврейство будетъ гонимо своими исконными врагами-клеветниками, апологія Вл. С. будетъ не только самой могучей и обаятельной защитой противъ гонителей еврейства, но и самымъ душу возвышающимъ утѣшеніемъ гонимыхъ евреевъ. Не удивительно поэтому, что хотя Вл. С. и мало писалъ въ защиту еврейства, онъ давно уже слылъ столько же авторитетнымъ, сколько и доблестнымъ заступникомъ за евреевъ, среди которыхъ онъ уже давно пользовался самой широкой популярностью и искренней любовью.

Другое не менѣе отличительное и драгоценное преимущество еврейской апологіи Вл. С. состоитъ въ томъ, что хотя вся эта апологія вмѣстѣ взятая обнимаетъ всего нѣсколько десятковъ страницъ, она тѣмъ не менѣе успѣла высказаться по всѣмъ обвиненіямъ, возводимымъ на евреевъ, и по всѣмъ пунктамъ запутаннаго и многосложнаго еврейскаго вопроса настолько полно, ясно и опредѣленно, что стоитъ лишь разложить этотъ вопросъ на его составные элементы, распредѣлить всѣ юдофобскія обвиненія на извѣстныя категории и противопоставить каждой изъ нихъ главнѣйшіе моменты апологіи Вл. С. въ его подлинныхъ выраженіяхъ, чтобы имѣть вполнѣ удовлетворительное представленіе объ обаятельной мощи и убѣдительной силѣ его полемики по еврейскому вопросу. Такой приѣмъ я въ данномъ случаѣ считаю наиболѣе умѣстнымъ уже потому, что онъ устраняетъ всякое подозрѣніе въ пристрастіи и односторонности.

Этимъ приѣмомъ я воспользуюсь при изложеніи главной сути полемики Вл. С. по еврейскому вопросу.

Всѣ обвиненія противъ евреевъ и еврейства, пущенныя въ ходъ современными антисемитами, можно распредѣлить на слѣдующія категоріи:

а) Обвиненія религіозныя, а именно: евреи повинны въ отверженіи и распятіи Христа; они понынѣ отвергають христіанство, подкапываются подъ его основы и посему христіанство съ своей стороны не можетъ терпѣть еврейства, оно должно по возможности искоренить его и мстить евреямъ за распятіе.

б) Обвиненія этическія, состоящія въ томъ, что талмудъ, котораго придерживается еврейство, содержитъ въ себѣ зловредныя въ общественномъ отношеніи этическія ученія.

в) Обвиненія этническія: евреи, молъ, представляютъ собою низшую и порочную расу, недостойную быть уравненной въ правахъ съ остальнымъ населеніемъ въ странѣ.

г) Обвиненія экономическія: признается, что евреи, благодаря историческимъ причинамъ, выработавшимъ изъ нихъ эксплуататоровъ, отличаются тлетворной экономической дѣятельностью.

д) Обвиненія политическія, заключающіяся въ томъ, что евреи будто составляютъ чуждый, нерастворимый и нежелательный элементъ въ государствѣ, по утверженію однихъ—вслѣдствіе своей національной обособленности, а по увѣренію другихъ—какъ разъ наоборотъ, вслѣдствіе своего прирожденнаго космополитизма и либерализма. И наконецъ.

е) Обвиненія или вѣрнѣе соображенія національно-патріотическія,—о которыхъ рѣчь еще впереди,—будто требующія правового ограниченія евреевъ на всѣхъ поприщахъ борьбы за существованіе.

Противъ всѣхъ этихъ обвиненій и соображеній выступаетъ Вл. С.

Начнемъ по порядку:

Религіозныя обвиненія противъ еврейства, по мнѣнію Вл. С.,

не выдерживаютъ съ точки зрѣнія христіанства самой снисходительной критики. Развивая вышеупомянутый взглядъ епископа Никанора о тѣсной связи между христіанствомъ и еврействомъ и о развитіи религіозной идеи въ человѣчествѣ, Вл. С. указываетъ на внутреннюю органическую связь между Вѣтхимъ и Новымъ завѣтомъ и приходитъ къ тому заключенію, что „эти два завѣта не суть двѣ различныя религіи, а только двѣ ступени одной и той же *Богочеловѣческой* религіи. Религія эта начинается личнымъ отношеніемъ между Богомъ и человѣкомъ въ древнемъ завѣтѣ Авраама и Моисея и утверждается тѣснѣйшимъ личнымъ соединеніемъ Бога и человѣка въ новомъ завѣтѣ Іисуса Христа... Христіанство такимъ образомъ никогда не отвергало іудейства и никакъ не можетъ и не должно враждебно относиться къ тому, дальнѣйшее развитіе котораго оно само составляетъ. „Но евреи отвергли Христа и предали Его суду римлянъ, которые распяли Его“. Противъ этого обвиненія возражаетъ Вл. С.: „И навѣрно крикъ человѣческой злобы не довольно силенъ, чтобы заглушить слово Божественнаго прощенія: „Отче, отпусти имъ, не вѣдаютъ бо что творятъ“. Кровожадная толпа, собравшаяся у Голговы, состояла изъ іудеевъ; но іудеи же были и тѣ три тысячи, а потомъ и пять тысячъ человѣкъ, которые по проповѣди апостола Петра крестились и составляли первоначальную христіанскую церковь. Іудеи были Анна и Каіафа, іудеи же Іосифъ и Никодимъ. Къ одному и тому же народу принадлежали и Іуда, предавшій Христа на распятіе, и Петръ и Андрей, сами распятыя за Христа. Іудей былъ Савль, жесточайшій гонитель христіанъ, и іудеемъ изъ іудеевъ былъ Павелъ, гонимый за христіанство и „паче всѣхъ потрудившійся“ для него. И что больше и важнѣе всего, Онъ Самъ, Богочеловѣкъ Христось по плоти и душѣ человѣческой былъ чистѣйшимъ іудеемъ. Въ виду этого разительнаго факта не странно ли намъ во имя Христа осуждать все іудейство, къ которому неотъемлемо принадлежитъ и Самъ Христось, не странно ли это особенно со стороны тѣхъ изъ насъ, ко-

торые если и не отреклись прямо отъ Христа, то во всякомъ случаѣ ничѣмъ не обнаруживаютъ своей связи съ Нимъ?»

„Если Христось не Богъ, то іудеи не болѣе виновны, чѣмъ эллины, убившіе Сократа. Если же мы признаемъ Христа Богомъ, то и въ іудеяхъ должно признать народъ *Богорождающій*. Въ смерти Иисуса вмѣстѣ съ іудеями повинны и римляне, но рождество Его принадлежитъ лишь Богу и Израилю. Евреи, говорятъ, всегдашніе враги христіанства; однако во главѣ антихристіанскаго движенія послѣднихъ вѣковъ стоятъ не евреи, не семиты, а прирожденные христіане арійскаго племени. Отрицаніе же христіанства и борьба противъ него со стороны нѣкоторыхъ мыслителей іудейскаго происхожденія имѣетъ и болѣе честный, и болѣе религіозный характеръ, чѣмъ со стороны писателей, вышедшихъ изъ христіанской среды. Лучше Спиноза, чѣмъ Вольтеръ, лучше Іосифъ Сальвадоръ, чѣмъ Эрнестъ Ренанъ. Пренебрегать іудействомъ—безумно; браниться съ іудеями—безполезно; лучше понять іудейство, хотя это труднѣе“¹⁾. Прибавить что-либо къ этимъ доводамъ врядъ ли приходится, да и едва ли возможно.

Не менѣе убѣдительно и неоспоримо вѣрно опроверженіе Вл. С. этическихъ обвиненій противъ іудейства. „Не разъ,—говоритъ Вл. С.,—приходилось намъ читать и слышать такое мнѣніе: „Еврейскій вопросъ могъ бы быть легко разрѣшенъ, можно было бы совершенно примириться съ евреями и дать имъ гражданскую и общественную полноправность, если бы только они отказались отъ Талмуда, питающаго ихъ фанатизмъ и обособленность и вернулись къ чистой религіи Моисеева закона, какъ ее исповѣдуютъ, на примѣръ, караимы“.

„Представьте себѣ, что въ какой-нибудь странѣ, гдѣ православная церковь не пользуется расположеніемъ правительства и большинства населенія, положимъ хоть въ Австріи,

1) „Еврейство-христіанскій вопросъ“. Москва, 1884 г., стр. 7—8.

раздались бы въ обществѣ и печати такія рѣчи: „Мы охотно примиримся съ православными и не будемъ ограничивать ихъ правъ, пусть только они рѣшительно откажутся отъ своихъ церковныхъ правилъ и обычаевъ, отъ стараго схоластическаго хлама, называемаго „ученіемъ отцовъ церкви“, наконецъ, отъ такихъ памятниковъ суевѣрія и фанатизма, какъ „житія святыхъ“; пусть вернутся они къ чистому евангелическому ученію, какъ его исповѣдуютъ, напримѣръ, геренгутеры или молокане“. Указавъ на тѣ моменты, которые противники православной церкви могли бы найти въ ея преданіяхъ для оправданія подобнаго требованія, Вл. С. замѣчаетъ: „Впрочемъ гораздо легче отдѣлаться отъ устарѣлыхъ преданій и законовъ, нежели отъ старой дурной привычки мѣрять все двумя разными мѣрами и находить для себя смягчающія, а для другихъ одни отягчающія обстоятельства“. Обѣщавъ затѣмъ держаться „высшаго правила іудейско-христіанской морали: относись къ другому такъ, какъ желалъ бы, чтобы онъ къ тебѣ относился,—Вл. С. переходитъ къ оцѣнкѣ Талмуда и талмудическаго еврейства, оцѣнкѣ, которая по основательному знанію предмета, по строго объективному къ нему отношенію и по сжатости и наглядности изложенія рѣшительно не имѣетъ себѣ равнаго въ относящейся сюда литературѣ. Изложивъ вкратцѣ сущность и содержаніе Талмуда и ходъ его развитія, на преобладающую роль фарисеевъ въ составленіи Талмуда и на ихъ родственныя отношенія къ христіанству, Вл. С. утверждаетъ, что „Евангеліе не подвергаетъ безусловному осужденію самый принципъ фарисейства вообще, а, напротивъ, вполне признаетъ его положительное содержаніе. Въ этомъ легко убѣдиться, если только вспомнить, какими словами начинается самая сильная проповѣдь Христова противъ фарисеевъ: „На Моисеевъ сѣдалиши сѣдоша книжницы и фарисеи. Вся убо елика аще рекуть вамъ блюсти, соблюдайте и творите, по дѣломъ же ихъ не творите: глаголють бо и не творятъ“. Такимъ образомъ, Евангеліе, упрекая фарисеевъ прежде всего въ томъ, что они не осуществляютъ своего

ученія на *дѣль*, тѣмъ самымъ оправдываетъ *принципъ* фари-сейства, состоявшій именно въ требованіи *дѣль закона*. Хри-стось не говоритъ: не нужно дѣль; напротивъ Онъ говоритъ: дѣла нужны, но вы ихъ *не дѣлаете*¹⁾. Впрочемъ, самъ Талмудъ предостерегаетъ противъ подобныхъ ложныхъ фа-рисеевъ, коихъ насчитывается *семь* категорій (Сота 22 б.). Приведя затѣмъ изрядное количество талмудическихъ изре-ченій и притчей, чтобы „дать нѣкоторое реальное пред-ставленіе о нравственномъ духѣ этого памятника“ и разо-бравъ основные принципы Талмуда, Вл. С. приходитъ къ вышеприведенному заключенію, „что между законничест-вомъ Талмуда и новозавѣтною нравственностью, осно-ванной на вѣрѣ и альтруизмѣ, нѣтъ противорѣчія въ прин-ципѣ“²⁾.

Переходя затѣмъ къ антисемитической полемикѣ противъ Талмуда, Вл. С. говоритъ: „Возобновились старинныя жа-лобы на то, что религіозный законъ евреевъ, содержащійся въ Талмудѣ, предписываетъ избранному народу ненавидѣть всѣхъ иновѣрцевъ, въ особенности христіанъ, и наносить имъ всякій вредъ. Не было бы поистинѣ ничего удивитель-наго, если бы въ дѣйствительности въ религіозныхъ книгахъ евреевъ были такія предписанія. Нужно ли припоминать все, что евреи претерпѣли отъ христіанскихъ народовъ въ сред-ніе вѣка. Помимо безотчетныхъ антипатій и предрасудковъ противъ еврейства, существуютъ еще до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, христіанскихъ странахъ *за-коны*, налагающіе *заклятіе* на еврейскую религію, отдѣляющіе евреевъ отъ остального населенія непроницаемою стѣною, какъ какихъ-то зачумленныхъ“.

„Въ виду этого, если бы въ еврейскихъ религіозно-юри-дическихъ кодексахъ содержались постановленія соотвѣт-ственного духа по отношенію къ христіанамъ, то это было бы только справедливо. Но находятся ли дѣйствительно у

1) „Русская Мысль“, 1886 г., № 8, стр. 127.

2) *ibidem*, стр. 133.

евреевъ подобныя постановленія? Благодаря новѣйшему антисемитическому движенію, этотъ вопросъ достаточно выяснился“. Разсмотрѣвъ относящіяся сюда антисемитическія обвиненія по пунктамъ и указавъ на все „подложное, невѣрное и несообразное“ въ нихъ, Вл. С. останавливается поближе на объясненіи сути извѣстныхъ трехъ принциповъ, которыми, по его мнѣнію, можетъ гордиться еврейская этика, а именно: 1) принципъ „киддушъ га-шемъ“—священія имени (Божія), („ad majorem dei gloriam“), предписывающій дѣлать добрыя дѣла больше, чѣмъ обязываетъ формальный законъ; 2) принципъ „хилуль га-шемъ“—хуленіе имени (Божія), запрещающій, для славы Бога Израилева, дѣлать что-либо такое, хотя бы закономъ дозволенное, что при данныхъ обстоятельствахъ является зазорнымъ и можетъ вызвать хулу на Израила и на Бога его ¹⁾, и наконецъ, 3) принципъ „мипнэ даркэ-шаломъ“ — ради путей мира, — требующій, „чтобы извѣстныя дѣйствія, по закону необязательныя, исполнялись евреями для сохраненія и установленія мирныхъ отношеній *со всѣми*, потому что миръ, по Талмуду, есть третій (послѣ истины и справедливости) столпъ, на которомъ держится вселенная, а дружелюбіе есть величайшая изъ добродѣтелей“. Указавъ, затѣмъ, на практическое значеніе примѣненія этихъ трехъ принциповъ, Вл. С. констатируетъ: „Итакъ, въ Талмудѣ нѣтъ тѣхъ дурныхъ законовъ, которые хотять отыскать въ немъ антисемиты. Немногія отдѣльныя узаконенія, которыя съ точки зрѣнія современной этики, освободившейся до извѣстной степени отъ націонализма, могутъ казаться несправедливыми, теряютъ всю свою прак-

1) Кстати объ одномъ фактѣ, иллюстрирующемъ дѣйствіе этого принципа въ жизни, Вл. С. мнѣ сообщаетъ въ письмѣ отъ 6-го іюля 1886 изъ Загреба: „Чтобы написать вамъ хоть что-нибудь пріятное, сообщу, что на австрійской границѣ я имѣлъ случай убѣдиться собственнымъ опытомъ въ дѣйствіи принципа „Хилуль га-шемъ“ у евреевъ. А именно: одинъ старикъ-еврей, размѣнивая мнѣ русскія деньги на австрійскія черезъ окно вагона, когда поѣздъ вдругъ тронулся, а онъ не доплатилъ мнѣ нѣсколько гульденовъ, прибѣжалъ пѣшкомъ до слѣдующей остановки поѣзда и принесъ остальные деньги, говоря, что не желалъ, чтобы я могъ упрекать еврея въ обманѣ“.

тическую силу, благодаря принципамъ киддушъ га-шемъ, хилуль га-шемъ и мипнэ даркэ-шаломъ“.

Разъ ни въ религіи, ни въ этикѣ евреевъ ничего вреднаго для христіанства и для христіанскаго общества не заключается, то если еврей, по увѣренію антисемитовъ, тѣмъ не менѣе оказываются зловредными для общества и государства, причина тому, должно быть, лежитъ или въ самомъ этническомъ характерѣ еврея, въ томъ, что онъ по природѣ плохъ и порочень, или въ характерѣ его экономической и культурной дѣятельности, которая, въ силу сложившихся обстоятельствъ, имѣетъ будто тлетворное вліяніе на окружающее евреевъ населеніе. Антисемиты, конечно, не стѣсняются утверждать и то и другое, т.-е. еврей и самъ по себѣ плохъ и порочень, плоха и порочна его культурно-экономическая дѣятельность. Вл. С. подвергаетъ строгой критикѣ какъ этническія, такъ и экономическія обвиненія.

Судить о достоинствѣ какого бы то ни было народа на основаніи личнаго опыта никакъ нельзя. Сколько представителей даннаго народа мы бы ни знали и какъ бы основательно мы ихъ ни изучили, личный опытъ въ этомъ отношеніи отнюдь не достаточень. Судить о цѣломъ народѣ, какъ таковомъ, мы можемъ только, насколько онъ проявился въ исторіи. Только исторія народа можетъ доставить возможность судить о немъ болѣе или менѣе правильно. Въ этомъ отношеніи еврейство составляетъ особенно благодарный матеріалъ. „Проходя черезъ всю исторію челоувѣчества, — замѣчаетъ Вл. С., — отъ самаго ея начала и до нашихъ дней (чего нельзя сказать ни объ одной другой націи), еврейство представляетъ какъ бы ось всемірной исторіи. Вслѣдствіе такого центрального значенія еврейства въ историческомъ челоувѣчествѣ, всѣ положительныя, а также и всѣ отрицательныя силы челоувѣческой природы проявляются въ этомъ народѣ съ особенною яркостью. Поэтому обвиненія евреевъ во всевозможныхъ порокахъ находятъ свое основаніе въ дѣйствительныхъ фактахъ изъ жизни еврейства. Но когда на основаніи этихъ частныхъ хотятъ

засудить цѣликомъ все еврейство, тогда можно только удивляться смѣлости обвинителей“. О такомъ народѣ слѣдуетъ судить не на основаніи отдѣльныхъ, разрозненныхъ и случайныхъ фактовъ, а на основаніи характерныхъ чертъ, насколько онѣ проявляются въ исторіи. Открыть такія черты въ исторіи еврейской и, руководствуясь ими, изобразить характеръ еврейскаго народа — эту задачу Вл. С. между прочимъ, поставилъ себѣ въ своемъ замѣчательномъ трактатѣ „Еврейство — христіанскій вопросъ“. Его характеристика еврейскаго народа, при всей поразительной реальности и беспощадной правдивости, не скрывая его „крайній матеріализмъ“, — дышетъ искреннимъ уваженіемъ къ еврейству. Передать эту мастерскую характеристику въ извлеченіи невозможно, и мы должны отсылать интересующихся ея къ вышеназванной брошюрѣ. Для нашей же настоящей задачи вполне достаточно будетъ привести слѣдующіе общіе выводы его.

Вл. С. распозналъ въ еврейскомъ характерѣ слѣдующія главныя качества: „крѣпкую вѣру въ живого Бога, затѣмъ сильнѣйшее чувство своей человѣческой и народной личности, наконецъ неудержимое стремленіе до крайнихъ предѣловъ реализовать и матеріализовать свою вѣру и свое чувство, дать имъ скорѣе плоть и кровь“. „Для всякой идеи и всякаго идеала еврей требуетъ видимаго осязательнаго воплощенія и явно полезныхъ и благотворныхъ результатовъ; еврей не хочетъ признавать такого идеала, который не въ силахъ покорить себѣ дѣйствительность и въ ней воплотиться; еврей способенъ и готовъ признать самую высочайшую духовную истину, но только съ тѣмъ, чтобы видѣть и ощущать ея реальное дѣйствіе; онъ вѣритъ въ духъ, но только въ такой, который проникаетъ все матеріальное, который пользуется матеріей, какъ своей оболочкой и своимъ орудіемъ“... „Не отдѣляя духъ отъ его матеріальнаго выраженія, еврейская мысль тѣмъ самымъ не отдѣляла и матеріи отъ ея духовнаго и божественнаго начала; она не признавала матерію саму по себѣ, не придавала значенія

вещественному бытію, какъ такому... Идея *святой тѣлесности* и заботы объ осуществленіи этой идеи занимаютъ въ жизни Израиля несравненно болѣе важное мѣсто, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежитъ значительная часть законодательства Моисеева о различеніи чистаго и нечистаго и о правилахъ очищенія"... „Въ національномъ характерѣ евреевъ должны заключаться условія для ихъ избранія. Этотъ характеръ въ теченіе четырехъ тысячъ лѣтъ успѣлъ достаточно опредѣлиться и нетрудно найти и указать его отдѣльныя черты. Но это недостаточно. Нужно еще понять ихъ совокупность и взаимную связь. Никто не станетъ отрицать, что національный характеръ евреевъ обладаетъ цѣльностью и внутреннимъ единством“. Говорить послѣ этого о низшей, порочной еврейской расѣ при нѣкоторой добросовѣстности, кажется, врядъ ли возможно.

Опроверженію экономическихъ обвиненій противъ евреевъ Вл. С. посвятилъ обширное письмо ко мнѣ, которое было назначено для печати, но по независящимъ отъ меня причинамъ не могло появиться. Это письмо было направлено противъ извѣстныхъ всей читающей русской публикѣ антисемитическихъ органовъ печати, которые какъ разъ въ то время выступали съ цѣлымъ рядомъ разъяренныхъ обвиненій экономического свойства. Обвиненія въ эксплуатаціи коренного населенія и высасываніи его путемъ спаиванія и ростовщичества на разные лады повторялись изо дня въ день и не сходили со столбцовъ означенныхъ газетъ и, разумѣется, все это голословно, безъ малѣйшей даже попытки подтвердить свои обвиненія какими-либо заслуживающими довѣрія фактическими данными. Ссылаясь на извѣстныя статьи Каткова по еврейскому вопросу, Вл. С. цитируетъ, между прочимъ, слѣдующій отзывъ знаменитаго московскаго публициста: „Пьянство въ западномъ краѣ не только не болѣе, но гораздо менѣе развито, чѣмъ въ остальной Россіи, и крестьянинъ тамъ относительно живетъ не хуже, а лучше; въ западномъ краѣ дѣйствительно господствуетъ страшная

нищета, но это нищета не крестьянская, а еврейская“. Приведа этотъ отзывъ, Вл. С. въ вышеупомянутомъ письмѣ замѣчаетъ отъ себя: „Къ словамъ Каткова наши антисемиты не могутъ относиться такъ, какъ они относились бы, на примѣръ, къ моимъ собственнымъ разсужденіямъ; отъ корифея русской „національной политики“ нельзя отдѣлаться общими мѣстами о либерализмѣ, доктринерствѣ, идеализмѣ, и т. д. Катковъ столь рѣшительно утверждаетъ, что благосостояніе крестьянъ въ чертѣ еврейской осѣдлости вообще выше, нежели внѣ ея, что здѣсь важно только знать, правду ли онъ говорилъ или нѣтъ, существуетъ ли указанный имъ фактъ или нѣтъ. Если фактическое утверждение Каткова невѣрно, то наши антисемиты имѣютъ всѣ удобства, чтобы его опровергнуть. Черта еврейской осѣдлости (нѣтъ худа безъ добра) дѣлаетъ возможнымъ точное сравнительно статистическое изслѣдованіе: сравнивая въ различныхъ социальнo-экономическихъ отношеніяхъ область давняго и постояннаго жительства евреевъ съ тѣми мѣстами, куда ихъ не пускаютъ, и принимая въ соображеніе всѣ сколько-нибудь значительныя побочныя условія, можно съ достаточною строгостью опредѣлить, что именно вносится евреями въ окружающее населеніе, каковы результаты ихъ воздѣйствія на жизнь народа. Статистикою еврейства въ послѣднее время занимались довольно усердно; существуютъ, на примѣръ, объемистые тома, изданные центральнымъ статистическимъ комитетомъ при Министерствѣ Внутреннихъ Дѣлъ. Въ этихъ томахъ можно найти все, что угодно, кромѣ одинаго же на потребу, т.-е. кромѣ сравнительно-статистической параллели между западнымъ краемъ и коренными губерніями. Такое изслѣдованіе, упущенное изъ виду этимъ полуофициальнымъ изданіемъ, составляетъ, казалось бы, прямую задачу нашихъ антисемитовъ; но они тщательно избѣгаютъ всякаго серьезнаго опыта сравнительной статистики, — единственнаго средства перенести ихъ проповѣдь изъ области свиста и крика на серьезную почву фактовъ. Уже не чувствуютъ ли они въ глубинѣ души, что

научное изслѣдованіе обличило бы ихъ неправду и что Катковъ зналъ, что говорилъ ¹⁾“.

Цитируя далѣе изъ письма знаменитаго ученаго и публициста Б. Н. Чичерина слѣдующія строки: „Въ практическомъ отношеніи могу сказать по собственному опыту, что, управляя въ теченіе двадцати лѣтъ двумя имѣніями, однимъ въ Тамбовской губ., гдѣ нѣтъ ни одного еврея, другимъ въ Полтавской, гдѣ все ими полно, я вижу, что въ послѣдней крестьяне денежныѣ и состоятельныѣ, да и условія лучше“, — Вл. С. замѣчаетъ: „это не мнѣніе публициста, побуждаемаго текущими событіями, впечатлѣніями минуты, а продуманное и окончательное убѣжденіе человѣка, знающаго дѣло со всѣхъ сторонъ, много и хорошо потрудившагося на разныхъ поприщахъ, притомъ человѣка вполне самостоятельнаго и по характеру, и по положенію, стоящаго близко къ народной жизни и далеко отъ искусственныхъ агитацій и интригъ, человѣка, заинтересованнаго только правдою“.

Говоря объ обвиненіи евреевъ въ эксплуатаціи сельскаго населенія, Вл. С. замѣчаетъ: „Развѣ своекорыстное угнетеніе одного класса другимъ не есть общее правило социальной жизни во всей Европѣ? Нуждающійся крестьянинъ идетъ къ евреямъ, потому что *свои ему не помогаютъ*. И если евреи, помогая крестьянину, эксплуатируютъ его, то они это дѣлуютъ не потому, что они евреи, а потому, что они—мастера денежнаго дѣла, которое все основано на эксплуатаціи однихъ другими“.

1) Кстати замѣчу мимоходомъ, что Вл. С. вѣрно угадалъ настоящую причину избѣжанія нашими антисемитами научнаго изслѣдованія въ указанной области. По собранному маститымъ статистикомъ, экономистомъ и прославленнымъ въ Европѣ общественнымъ дѣятелемъ г. Бліохомъ весьма богатому, крайне разнообразному сравнительно-статистическому матеріалу, который обратилъ на себя всеобщее вниманіе на послѣдней Парижской всемірной выставкѣ,—оказывается, что Катковъ въ дѣйствительности зналъ, что говорилъ. Мои личныя изысканія по этому вопросу, почерпнутыя изъ официальныхъ источниковъ, также подтверждающія вышеприведенный отзывъ Каткова, я опубликовалъ въ „Недѣльн. Хроникѣ Восхода“ въ №№ 38, 39 и 40 1897 г., подъ заглавіемъ „Къ вопросу объ экономическомъ положеніи евреевъ“.

„Бѣда не въ еврейхъ и не въ деньгахъ, а въ господствѣ, *всевластїи денегъ*, а это всевластіе денегъ создано не евреями. Не евреи поставили цѣлью всей экономической дѣятельности наживу и обогащеніе, не евреи отдѣлили экономическую область отъ религіозно-нравственной. Просвѣщенная Европа установила въ социальной экономіи безбожные и безчеловѣчные принципы, а потомъ пеняетъ на евреевъ за то, что они слѣдуютъ этимъ принципамъ. Дѣла евреевъ не хуже нашихъ дѣлъ и не намъ обвинять ихъ. Развѣ только въ томъ они виноваты, что остаются евреями, сохраняютъ свое обособленіе. Но покажите же имъ видимое и *осязательное* христіанство, чтобы имъ было къ чему пристать. Они народъ дѣла, — покажите имъ христіанское дѣло...“

Политическія обвиненія евреевъ въ одно и то же время то въ космополитизмѣ, то въ узкомъ націонализмѣ, противорѣчащія другъ другу и взаимно другъ друга упраздняющія, также обратили на себя вниманіе Вл. С., который съ замѣчательною мѣткостью указываетъ на ихъ внутреннюю противорѣчивость и несостоятельность.

„Замѣчательно, впрочемъ, что евреевъ обыкновенно обвиняютъ за разъ и въ узкомъ націонализмѣ и въ космополитизмѣ. Дѣло въ томъ, что самая національная идея у евреевъ имѣетъ извѣстное универсальное значеніе, которое возвѣщено еще библейскому Аврааму... и если евреи не хотятъ признать въ христіанствѣ осуществленіе этой всемірной миссіи Израиля, то вѣдь и мы по совѣсти не можемъ утверждать, чтобы она уже была осуществлена у насъ... Гдѣ же сила христіанскаго универсализма, который обыкновенно противопоставляютъ узкому народному эгоизму евреевъ?“...

„Не забавны ли упреки въ космополитизмѣ, обращенные къ той единственной націи, которая отъ незапамятной древности сквозь жесточайшія испытанія сохранила всю свою національную самобытность, — сохранила до такой степени, что тѣ, кто упрекаетъ эту націю въ космополитизмѣ, вынуждены бываютъ соединять этотъ упрекъ съ прямо про-

тивоположнымъ и, какъ было уже замѣчено, обвинять космополитовъ въ узкомъ національномъ обособленіи. И этотъ послѣдній упрекъ столь же страненъ, какъ и первый. Ибо гдѣ былъ народъ болѣе воспріимчивый и открытый чужимъ влияніямъ, чѣмъ евреи, которые изучивши внутреннюю духовную сущность своей народности, никогда не дорожили ея внѣшними признаками и даже языкъ свой неоднократно мѣняли: возвратившись изъ Вавилона, они говорили по-халдейски, въ Александріи стали говорить по-гречески, въ Багдадѣ и Кордовѣ—по-арабски, а нынѣ повсюду говорятъ на полунѣмецкомъ жаргонѣ и притомъ всегда и вездѣ принимали личныя имена и фамильныя прозвища отъ чужихъ и иновѣрныхъ народовъ... „Консерваторы разныхъ странъ и исповѣданій единодушно упрекаютъ евреевъ въ особенной склонности къ либерализму и признаютъ ихъ даже родоначальниками и главными двигателями современнаго либеральнаго движенія въ Европѣ. Если такъ, то намъ, съ своей стороны, остается только пожалѣть, что евреи до сихъ поръ такъ плохо исполняли свое дѣло въ той странѣ, гдѣ истинно либеральные принципы и порядки были бы особенно нужны для самихъ „сыновъ израилевыхъ“ и для „народа земли“. Замѣчательно, впрочемъ, что свои идеи свободы и социальной правды евреи выводятъ, и не безъ основанія, изъ самой Моисеевой Торы. При такой почтенной древности прогрессивныя идеи евреевъ можно съ одинаковымъ правомъ считать консервативными и даже ретроградными, такъ что любая изъ партій, на которыя распадается цивилизованное человѣчество, можетъ найти себѣ сочувственные элементы въ еврействѣ, которое, однако, свободно отъ непримиримаго противорѣчія между всѣми этими элементами, но подчиняетъ ихъ всѣхъ своему религіозно-національному единству“.

Разобравъ, между прочимъ, обвиненія Талмуда въ подержаніи узко-національной замкнутости евреевъ, Вл. С. замѣчаетъ въ заключеніе:

„Сохраненное, благодаря Талмуду, въ своемъ религіоз-

но-національному обособленію, єврейство еще не утратило смысла своего существованія. Оно стоит доселѣ живымъ укоромъ христіанскому міру. Оно не спорить съ нами объ отвлеченныхъ истинахъ, а обращается къ намъ съ требованіемъ правды и вѣрности: или отказаться отъ христіанства, или приняться рѣшительно за его осуществленіе въ жизни. Бѣда для насъ не въ излишнемъ дѣйствіи Талмуда, а въ недостаточномъ дѣйствіи Евангелія. Отъ насъ самихъ, а не отъ евреевъ, зависитъ желанное рѣшеніе еврейскаго вопроса. Заставить евреевъ отказаться отъ законовъ Талмуда мы не можемъ, но примѣнить къ самому еврейству евангельскія заповѣди всегда въ нашей власти“¹⁾.

Націоналисты-патріоты новѣйшей формаціи, какъ это ни странно и даже курьезно, ставятъ евреямъ въ вину ихъ умственныя дарованія и какое-то культурное преобладаніе, которое они приписываютъ еврейству. Эти патріоты своего отечества утверждаютъ: еврей-де выдѣляются природными умственными способностями и обусловленной ихъ историческою судьбою изощренною изворотливостію, которая, моль, при равныхъ внѣшнихъ условіяхъ соперничества на культурно-экономической аренѣ, были бы опасными конкурентами для сравнительно еще отсталого коренного населенія. Поэтому *salus publica*, или, вѣрнѣе, національный эгоизмъ послѣдняго, требуетъ, по крайней мѣрѣ до поры до времени, чувствительнымъ правовымъ ограниченіемъ стѣснять конкуренцію евреевъ и всѣми средствами задерживать ихъ прогрессивное движеніе. Увлекаясь подобными соображеніями, патріоты извѣстнаго пошиба не останавливаются и передъ бойкотированіемъ евреевъ во всѣхъ областяхъ человѣческой дѣятельности, совершенно забывая не только о завѣтахъ гуманности и человѣколюбія, но игнорируя даже и самыя основныя начала права и справедливости. Они знаютъ не желаютъ, что помимо того, что воображаемое культурное преобладаніе еврейства далеко

1) «Русская Мысль» 1886 г. № 8, стр. 146.

еще не составляетъ доказаннаго факта, оно во всякомъ случаѣ никакъ не можетъ служить своего рода «corpus delicti» для лишенія неотъемлемыхъ правъ человѣка и гражданина многомилліонной народности, обремененной всѣми государственными повинностями наравнѣ съ остальнымъ населеніемъ страны и за которой не числится никакихъ иныхъ преступленій, кромѣ развѣ естественнаго и вполнѣ законнаго стремленія развить свои силы и способности и пользоваться ими въ дозволенныхъ всѣмъ предѣлахъ; они въ расчетъ не берутъ и того, что данная народность, принося пользу себѣ самой, тѣмъ самымъ умножая внутреннее богатство страны и увеличивая ея славу, оказывается, помимо своей воли, благотворной всему отечеству. Ослѣпленные псевдопатріотизмомъ самаго узкаго національнаго свойства, они не принимаютъ въ соображеніе, что правовое ограниченіе цѣлой народности, входящей въ составъ государства, искусственно атрофируя ея способность, уродуя, калѣча ее, дѣлаетъ ее чужеяднымъ паразитнымъ членомъ государственнаго организма, долженствующимъ отозваться вредно на развитіи и преуспѣянїи сего послѣдняго. Противъ такого вырожденія національной идеи, долженствующей служить высшимъ культурнымъ интересамъ всего человѣчества, противъ такого злоупотребленія патріотизмомъ, который по своей идеѣ вовсе не идетъ вразрѣзъ съ вселенскими стремленіями вѣрно понятаго космополитизма, а наоборотъ, долженъ идти съ нимъ рука объ руку противъ подобнаго извращенія истины и опозоренія высшихъ идеаловъ, лелѣемыхъ лучшими представителями культурныхъ народовъ, начиная съ древнихъ еврейскихъ пророковъ, возсталъ Вл. С. всѣмъ своимъ духовно-нравственнымъ существомъ. Когда Вл. С. говоритъ о вождѣлнїяхъ національнаго эгоизма и ложно понятаго патріотизма, его моральное негодованіе, возвышенная религіозная ревность и возмущеніе его истиннаго пламеннаго патріотизма не знаютъ предѣловъ. Со всей непреодолимой силой своего могучаго и блестящаго ума, во всеоружїи своихъ огромныхъ и разностороннихъ научныхъ

познаній Вл. С. обрушивается на всѣ доводы столько же ложнаго, сколько зловреднаго, противохристіанскаго направленія націонализма, которое, впрочемъ, касается далеко не однихъ только евреевъ въ государствѣ, а охватываетъ жизненные интересы всѣхъ инородцевъ и иновѣрцевъ и грозитъ серьезнѣйшими осложнениями международнымъ отношеніямъ Россіи, а главное—весьма опасно для существованія и будущности самаго русскаго народа, въ качествѣ культурнаго народа съ неоспоримыми крупными задатками великой исторической миссіи. Не имѣя возможности и надобности передавать хотя бы въ сжатомъ извлеченіи все то, что Вл. С. высказалъ по этому поводу въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „Національный вопросъ въ Россіи“ и въ болѣе кристаллизованномъ видѣ въ своемъ капитальномъ трудѣ „Оправданіе добра“,—я считаю однако же не лишнимъ указать на нижеслѣдующіе относящіяся сюда основные тезисы.

„Здравая политика,—говоритъ Вл. С.,—есть лишь искусство наилучшимъ образомъ осуществлять нравственныя цѣли въ дѣлахъ народныхъ и международныхъ. Поэтому руководящимъ мотивомъ политики должны быть не корысть и не самолюбіе національное, а долгъ и обязанность. Нравственный долгъ требуетъ отъ народа прежде всего, чтобы онъ отрекся отъ этого національнаго эгоизма, преодолѣлъ свою природную ограниченность, вышелъ изъ своего обособленія. Народъ долженъ признать себя тѣмъ, что онъ есть поистинѣ, т.-е. лишь частью вселенскаго цѣлаго; онъ долженъ признать свою солидарность со всѣми другими живыми частями этого цѣлаго,—солидарность въ высшихъ всечеловѣческихъ интересахъ, и служить не себѣ, а этимъ интересамъ въ мѣру своихъ національныхъ силъ и сообразно своимъ національнымъ качествамъ. Этому исполненію нашего нравственнаго долга препятствуетъ лишь неразумный псевдо-патріотизмъ, который подъ предлогомъ любви къ народу желаетъ удержать его на пути національнаго эгоизма, т.-е. желаетъ ему зла и гибели. Истинная любовь къ

народу желаетъ ему дѣйствительнаго блага, которое достигается только исполненіемъ нравственнаго закона путемъ самоотреченія... Судьба людей и націй, пока они живы, въ ихъ доброй волѣ. Одно только мы знаемъ навѣрное: если Россія не исполнитъ своего нравственнаго долга, если она не отречется отъ національнаго эгоизма, если она не откажется отъ права силы и не повѣритъ силѣ права, если она не возжелаетъ искренно и крѣпко духовной свободы и истины, она никогда не можетъ имѣть прочнаго успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ“. „Доведенный до крайняго напряженія націонализмъ губить впавшій въ него народъ, дѣлая его врагомъ человѣчества, которое всегда окажется сильнѣе отдѣльнаго народа. Христіанство, упраздняя націонализмъ, спасаетъ народы, ибо *сверхнародное не есть безнародное*. И здѣсь имѣетъ силу слово Божіе: только тотъ, кто положитъ душу свою, сохранить ее, а кто бережетъ душу свою, тотъ потеряетъ ее... Отвергаясь исключительнаго націонализма, онъ (народъ) не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою настоящую жизненную задачу. Возведенный на эту ступень, патріотизмъ является не противорѣчіемъ, а полнотою личной нравственности. Лучшія стремленія человѣческой души, высшія велѣнія христіанской совѣсти прилагаются тогда къ вопросамъ и дѣламъ политическимъ, а не противоплагаются имъ. Не должно себя обманывать: безчеловѣчіе въ международныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, политика людоѣдства погубить въ концѣ концовъ и личную и семейную ответственность, что отчасти уже и видно во всемъ христіанскомъ мірѣ. Человѣкъ все-таки есть существо логичное и не можетъ долго выносить чудовишнаго раздвоенія между правилами личной и политической дѣятельности“.

Эти тезисы, составляющіе основы политическихъ убѣжденій Вл. С., развитые и обоснованные имъ въ его вышеупомянутыхъ сочиненіяхъ, выступаютъ съ особенною силою въ его отрывкѣ изъ статьи „Грѣхи Россіи“, имѣющемся у

меня въ рукописи, въ которомъ встрѣчаются слѣдующія слова: „Великая нація не можетъ спокойно жить и преуспѣвать, нарушая *нравственныя* требованія. И пока въ Россіи изъ фальшивыхъ политическихъ соображеній... миллионы русскихъ подданныхъ будутъ насильственно обособляемы отъ прочаго народа и подвергаемы новому виду крѣпостного права, пока система уголовныхъ каръ будетъ тяготѣть надъ религиознымъ убѣжденіемъ... до тѣхъ поръ Россія во всѣхъ своихъ дѣлахъ останется нравственно связанною, духовно парализованною“...

Но Вл. С. твердо вѣрилъ въ великую будущность русскаго народа, въ его вселенскую миссію и поэтому онъ твердо надѣялся на мирное и удовлетворительное рѣшеніе еврейскаго вопроса въ нашемъ отечествѣ и на лучшую свѣтлую будущность евреевъ въ Россіи. Вотъ что онъ мнѣ писалъ по этому поводу: „Я вполне понимаю и раздѣляю вашу жалость къ частнымъ страданіямъ вашихъ единовѣрцевъ въ настоящемъ; но я увѣренъ, любезный другъ, что къ этому чувству вы не присоединяете никакого опасенія за будущія судьбы вашего народа. Вы знаете, кто противъ него и кто за него; вы знаете также его исторію. И неужели возможно хоть на мгновеніе вообразить, что послѣ всей этой славы и чудесъ, послѣ столькихъ подвиговъ духа и пережитыхъ страданій, послѣ всей этой удивительной сорокавѣковой жизни Израиля ему слѣдуетъ бояться какихъ-то антисемитовъ? Если бы эта злобная и нечистая агитація возбуждала во мнѣ какой-нибудь страхъ, то, конечно, не за евреевъ, а за Россію. Но, признаюсь, и такого страха я не чувствую. Увлеченіе мнимымъ „общественнымъ мнѣніемъ“ есть явленіе скоропреходящее, и въ концѣ концовъ русскій народъ—себѣ не врагъ; онъ достаточно уменъ, чтобы не прать противъ рожна и не спорить съ Божьими судьбами. И не даромъ Провидѣніе водворило въ нашемъ отечествѣ самую большую и самую крѣпкую часть еврейства“ (Москва 5 марта 1891 г.). Этимъ выраженіемъ твердаго упованія на великую будущность русскаго народа и въ связи съ ней на

лучшую бупущность еврейства въ Россіи, каковое упованіе, хотя онъ подчасъ и впадалъ въ уныніе, никогда ни окончательнo, ни даже надолго не оставляло нашего геніальнаго мыслителя и вдохновеннаго, дальновиднаго публициста. — я заканчиваю настоящій очеркъ.

Въ заключеніе считаю нужнымъ присовокупить, что еврейство не только въ Россіи, но и на всемъ земномъ шарѣ умѣло и умѣетъ цѣнить по достоинству безпримѣрно гуманное и душувозвышающее заступничество и горячую любовь къ нему незабвеннаго, идеальнаго человѣка и христіанина, Вл. С. Соловьева. Еще при жизни, въ знакъ благоговѣйной признательности и глубочайшаго почитанія, Вл. С. былъ избранъ въ почетные члены „Общества для распространенія просвѣщенія между евреями въ Россіи“. Скорбная вѣсть о его кончинѣ съ быстротою молніи облетѣла весь еврейскій міръ. Всѣ еврейскія изданія во всѣхъ странахъ, населенныхъ евреями, принесли болѣе или менѣе обстоятельные очерки о характерѣ жизни и дѣятельности великаго усопшаго защитника и друга еврейства. Во многихъ синагогахъ, при огромномъ стеченіи публики, были отслужены паннихиды по безвременно скончавшемся; въ многочисленныхъ собраніяхъ, въ главныхъ еврейскихъ центрахъ, читались рефераты о его свѣтлой личности и его славныхъ дѣяніяхъ. Между прочимъ комитетъ „Общества для распространія просвѣщенія между евреями въ Россіи“ созвалъ 12 ноября минувшаго года общее собраніе, привлекшее многочисленную публику, и по отслуженіи паннихиды по почетномъ членѣ Общества Вл. С., во время которой раввиномъ д-ромъ Драбкинымъ произнесено было прочувствованное слово, памяти и заслугамъ почившаго были посвящены рѣчи его друга доцента Н. И. Бакста и публициста М. И. Кулишера, а предсѣдатель общества, баронъ Г. О. Гинцбургъ, сообщилъ о состоявшемся постановленіи Комитета учредить въ память Вл. С. Соловьева 4 стипендіи въ С-Петербургскихъ училищахъ общества и помѣстить портретъ покойнаго въ состоящей при обще-

ствѣ библиотекѣ, каковое постановленіе встрѣчено было собравшимися съ живѣйшимъ сочувствіемъ. Подобное же увѣковѣченіе имени Вл. С., какъ слышно, предпринимается еще и другими еврейскими обществами. Вообще можно безошибочно утверждать, что со смерти Лессинга не было христіанскаго ученаго и литературнаго дѣятеля, который пользовался бы такимъ почетнымъ обаяніемъ, такой широкой популярностью и такой искренней любовью среди еврейства, какъ Вл. С. Соловьевъ, и можно предсказать, что и въ будущемъ среди благороднѣйшихъ христіанскихъ защитниковъ еврейства рядомъ съ именами Лессинга, Абе Грегора, Мирабо и Маколея будетъ благоговѣйно съ любовью и признательностью упоминаться благодарнымъ еврейскимъ народомъ славное имя Вл. С. Соловьева.

Ф. Гець.

Московское Психологическое Общество.

CLXXXII. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 14 марта
1900 г.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера въ залѣ пріемленія университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, Ц. П. Балталона, А. П. Басистова, Н. В. Бугаева, Д. В. Викторова, Н. Д. Виноградова, Г. А. Рачинскаго.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2) В. Н. Ивановскій прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Къ характеристикѣ М. М. Троицкаго».

3) Л. М. Лопатинъ выразилъ благодарность референту за интересное сообщеніе.

4) Былъ прочитанъ протоколъ засѣданія Совѣта Общества 23 февраля.

5) Было прочитано отношеніе отъ Совѣта Московскаго университета по вопросу объ участіи Психологическаго Общества въ составленіи исторіи университета къ предстоящему 150-лѣтнему юбилею.

Постановлено отвѣтить, что всѣ работы по этому предмету поручены В. Н. Ивановскому.

6) Послѣ перерыва въ 10 минутъ была произведена баллотировка въ дѣйствительные члены проф. К. А. Андреева и Р. Ю. Виппера. Оба избраны единогласно.

Засѣданіе закрыто въ 11 часовъ вечера.

Вопросы философіи, кн. 56.

CLXXXIII. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 31 марта 1900 г.

Засѣданіе было открыто въ 8³/₄ ч. вечера въ библиотечной залѣ университета подѣ предсѣдательствомъ кн. С. Н. Трубецкого, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Басистова, Н. В. Бугаева, Н. Д. Виноградова, В. П. Преображенскаго, Ѳ. Е. Рыбакова, В. П. Сербскаго, С. А. Суханова, С. Н. Эверлинга, членовъ совѣтниковъ—Ѳ. Д. Селивачева, С. Г. Шахъ-Назарова и постоянной публики.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Л. Е. Оболенскій сдѣлалъ сообщеніе подѣ заглавіемъ: «Аристократизмъ, какъ всеобщій идеалъ».

3) Послѣ десятиминутнаго перерыва засѣданіе продолжалось подѣ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина.

Н. В. Бугаевъ сдѣлалъ нѣсколько замѣчаній по поводу прочитаннаго.

Засѣданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

CLXXXIV. Отчетъ объ экстренномъ засѣданіи 15 апрѣля 1900 года по случаю кончины В. П. Преображенскаго.

Передъ началомъ засѣданія въ залѣ правленія университета въ 8¹/₂ часовъ вечера ¹⁾, была отслужена панихида по скончавшемся 11-го апрѣля 1900 года редакторѣ журнала «Вопросы философіи и психологіи» и редакторѣ «Трудовъ Психологическаго Общества» В. П. Преображенскомъ.

Затѣмъ въ 9 часовъ открылось засѣданіе Психологическаго Общества подѣ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. В. Адольфа, Ю. И. Айхенвальда, А. П. Басистова, Н. Д. Виноградова, Н. А. Иванцова, А. Г. Петровскаго, Г. А. Рачинскаго, Ѳ. Е. Рыбакова, кн. С. Н. Трубецкого.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Л. М. Лопатинъ сказалъ прочувствованное слово памяти В. П. Преображенскаго.

¹⁾ Профессоромъ богословія, протоіереемъ Н. А. Елеонскимъ.

3) Другое слово памяти покойнаго В. П. было сказано Г. А. Рачинскимъ.

4) Былъ прочитанъ протоколъ экстреннаго засѣданія совѣта 12 апрѣля.

5) Кн. С. Н. Трубецкой сдѣлалъ разъясненія относительно сборника, который предполагено издать въ память В. П. Преображенскаго.

6) А. А. Токарскій предложилъ повѣсить въ редакціи портретъ В. П. Преображенскаго. Предложеніе было принято Обществомъ.

7) Предложено избрать редакторомъ «Трудовъ Психологическаго Общества»—Н. А. Иванцова.

Засѣданіе закрыто въ 10 часовъ вечера.

CLXXXV. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 29 апрѣля 1900 года.

Засѣданіе было открыто въ 8½ часовъ вечера, въ залѣ правленія университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, Н. Д. Виноградова, Н. А. Иванцова, Г. А. Рачинскаго, С. А. Суханова, В. П. Сербскаго, П. В. Тихомирова, кн. С. Н. Трубецкаго, С. Н. Эверлинга, члена-соревнователя С. Г. Шахъ-Назарова и посторонней публики.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2) Д. ч. общества графъ Л. А. Камаровскій прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Къ вопросу о философіи войны».

3) Послѣ перерыва въ 10 минутъ происходили пренія, въ которыхъ принимали участіе: Г. А. Рачинскій, А. А. Токарскій, кн. С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатинъ.

4) Въ закрытой части засѣданія былъ избранъ редакторомъ «Трудовъ Психологическаго Общества» Н. А. Иванцовъ.

5) Кн. С. Н. Трубецкой сообщилъ, что нѣкоторые члены Психологическаго Общества предлагаютъ приобрѣсти для Психологическаго Общества библіотеку покойнаго В. П. Преображенскаго, заключающую въ себѣ много цѣнныхъ сочиненій по разнымъ отраслямъ философіи. Рѣшено приобрѣсти названную библіотеку

въ собственность Общества, для чего постановлено открыть под-
писку между членами Психологического Общества.

Засѣданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

CLXXXVI. Отчетъ объ экстренномъ засѣданіи 6 мая 1900 года по случаю кончины С. С. Корсакова.

Передъ засѣданіемъ была отслужена профессоромъ богословія,
протоіереемъ Н. А. Елеонскимъ, паннихида по скончавшемся то-
варищѣ предсѣдателя и почетномъ членѣ общества С. С. Кор-
саковѣ.

Затѣмъ засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ, въ залѣ пра-
вленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина,
при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг.
дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, Н. Н. Баженова,
Ц. П. Балталона, А. Н. Бернштейна, Н. Д. Виноградова, Н. А.
Иванцова, гр. И. А. Мамуна, Н. П. Постовскаго, Г. А. Рачин-
скаго, Э. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, П. П. Стрѣль-
цова, С. А. Суханова и члена-соревнователя С. Г. Шахъ-Наза-
рова.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Были произнесены рѣчи памяти покойнаго С. С. Корсакова
Л. М. Лопатинымъ, А. А. Токарскимъ и Н. Н. Баженовымъ.

2) Былъ прочитанъ протолъ засѣданія Совѣта 2 мая 1900 года.

3) Л. М. Лопатинымъ предложено высказаться по вопросу объ
увѣковѣченіи въ Обществѣ памяти С. С. Корсакова.

а) А. А. Токарскій выразилъ мысль о необходимости устроить
соединенное засѣданіе Психологического Общества и Общества
невропатологовъ и психіатровъ съ рѣчами и рефератами, посвя-
щенными памяти С. С. Корсакова. Рѣшено поручить Совѣту Психоло-
гического Общества снестись съ Совѣтомъ общества психіатровъ
и невропатологовъ по вопросу объ устройствѣ упомянутого со-
единеннаго засѣданія.

б) Шахъ-Назаровъ предложилъ, чтобы Психологическое Обще-
ство присоединилось къ пожертвованіямъ, которыя собираются
по инициативѣ общества невропатологовъ и психіатровъ для увѣ-
ковѣченія памяти С. С. Корсакова. Общество постановило пе-
редать это предложеніе на разсмотрѣніе Совѣта.

Засѣданіе закрыто въ 11¹/₂ часовъ вечера.

CLXXXVII. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 7 октября 1900 года.

Засѣданіе происходило въ залѣ правленія университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи почетнаго члена В. И. Герье и гг. дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, Ц. П. Балталона, С. Н. Булгакова, Д. В. Викторова, гр. И. А. Мамуна, А. Г. Петровскаго, Н. Н. Постовскаго, Г. А. Рачинскаго, Э. Е. Рыбакова, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова; П. В. Тихомирова, кн. С. Н. Трубецкаго, Н. И. Шишкина.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера.

Передъ началомъ засѣданія была отслужена протоіереемъ Н. А. Елеонскимъ панихида по скончавшемся почетномъ членѣ Общества В. С. Соловьевѣ и дѣйствительномъ членѣ П. А. Каленовѣ.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

- 1) Читанъ и утверждень протоколъ предыдущаго засѣданія.
- 2) Л. М. Лопатинъ произнесъ рѣчь, посвященную памяти В. С. Соловьева и П. А. Каленова.
- 3) Дѣйствительный членъ Н. А. Иванцовъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «Лейбницъ».

По окончаніи чтенія былъ сдѣланъ перерывъ на 10 минутъ.

4) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ принимали участіе: кн. С. Н. Трубецкой, Г. А. Рачинскій, П. П. Соколовъ, П. В. Тихомировъ, Л. М. Лопатинъ.

5) Было постановлено устроить торжественное засѣданіе памяти В. С. Соловьева въ январѣ будущаго года.

6) По предложенію товарища секретаря, Общество постановило послать привѣтственную телеграмму дѣйствительному члену Общества П. Д. Боборыкину по случаю сороколѣтія его литературной дѣятельности.

Засѣданіе закрыто въ 12 часовъ ночи.

CLXXXVIII. Отчетъ о засѣданіи въ память В. П. Преображенскаго 14 октября 1900 года.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера въ актовомъ залѣ университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гг.

дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, А. П. Басистова, П. Д. Боборыкина, М. И. Бруна, Н. Д. Виноградова, В. Е. Гиацинтова, В. А. Гольцева, Н. А. Иванцова, А. Г. Петровскаго, Г. А. Рачинскаго, кн. С. Н. Трубецкаго, члена - соревнователя Э. Д. Селивачева и посторонней публики.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2) Дѣйствительный членъ Г. А. Рачинскій прочель рефератъ Н. А. Котляревскаго подъ заглавіемъ: «Воспоминанія о В. П. Преображенскомъ».

3) Послѣ десятиминутнаго перерыва засѣданіе возобновилось, и кн. С. Н. Трубецкой прочель сообщеніе подъ заглавіемъ: «Памяти В. П. Преображенскаго».

Засѣданіе было закрыто въ 11¹/₂ часовъ вечера.

СLXXXIX. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 5 декабря 1900 года.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера въ залѣ правленія университета подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря А. А. Токарскомъ, въ присутствіи гдѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, Ю. И. Айхенвальда, К. М. Быковскаго, Н. Д. Виноградова, В. В. Воробьева, В. Е. Гиацинтова, кн. С. Н. Трубецкаго и посторонней публики.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2) Дѣйствительный членъ Г. А. Рачинскій прочель рефератъ подъ заглавіемъ: «Трагедія Ницше. Опытъ психологіи личности. Часть I. Діонисъ и Аполлонъ».

3) Послѣ десятиминутнаго перерыва происходили пренія, въ которыхъ принимали участіе кн. С. Н. Трубецкой и А. А. Токарскій.

4) Въ закрытой части засѣданія были предложены въ дѣйствительные члены Общества — предсѣдатель Московскаго Окружнаго суда, приватъ-доцентъ Московскаго университета Николай Васильевичъ Давыдовъ и переводчикъ Платона Михаилъ Сергѣевичъ Соловьевъ (оба Л. М. Лопатинымъ, кн. С. Н. Трубецкимъ, Г. А. Рачинскимъ, А. А. Токарскимъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12 часовъ ночи.

CLXL. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 12 декабря 1900 г.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера, въ залѣ правленія университета подѣ предсѣдательствомъ кн. С. Н. Трубецкого, при кандидатѣ товарища секретаря Н. Д. Виноградовѣ въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Ю. И. Айхенвальда, А. П. Басистова, Н. А. Иванцова, Г. А. Рачинскаго, А. А. Токарскаго и посторонней публики.

Въ засѣданіи происходило, между прочимъ, слѣдующее:

- 1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
 - 2) Дѣйствительный членъ Общества Ю. И. Айхенвальдъ прочелъ рефератъ подѣ заглавіемъ «Очерки педагогическихъ воззрѣній Фихте Старшаго».
 - 3) Послѣ перерыва въ 10 минутъ нѣсколько замѣчаній по поводу прочитаннаго реферата сдѣлалъ Г. А. Рачинскій.
 - 4) Въ концѣ засѣданія происходили выборы въ дѣйствительные члены предложенныхъ въ предшествующемъ засѣданіи лицъ: Н. В. Давыдова и М. С. Соловьева. Оба избраны единогласно.
- Засѣданіе закрыто въ 10¹/₄ часовъ вечера.