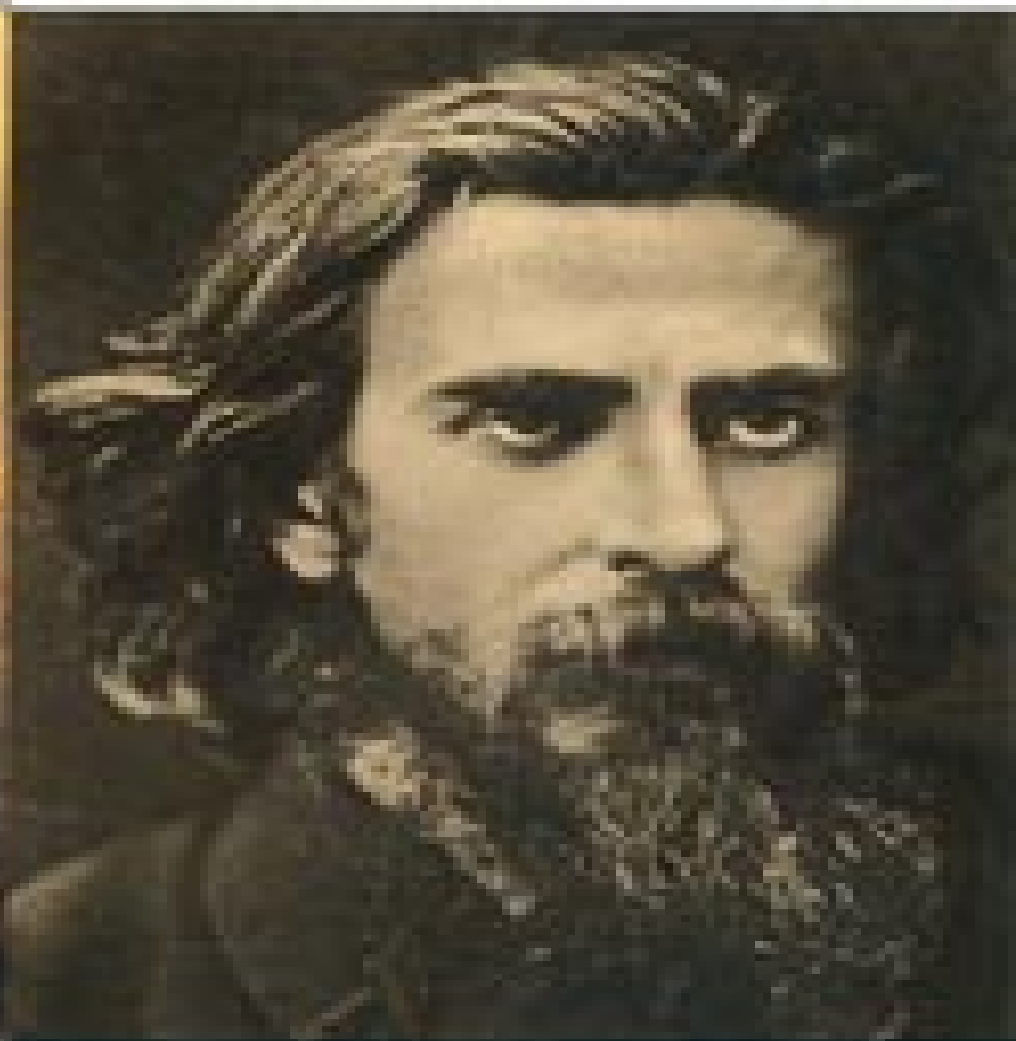


ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ



А.Ф. Лосев



ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Annotation

Книга крупнейшего русского философа XX века А. Ф. Лосева (1893—1988) представляет собой творческую биографию одного из выдающихся русских философов XIX века Владимира Сергеевича Соловьева (1853—1900). В ней нашли отражение основные факты и этапы его жизни и философского развития, главные идеи и концепции его учения. Подробно рассматриваются религиозные, социально-политические, мировоззренческие, жизненные взгляды философа. Дается широкая панорама интеллектуального окружения Вл. Соловьева, его место в общественной жизни России XIX века и его влияние на духовное развитие общества.

- [Владимир Соловьев и его время](#)
 - [ИЗ ИСТОРИИ КНИГИ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ](#)
 - [ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ВЛ. СОЛОВЬЕВА](#)
 - [1. Детские годы \(1853—1864\).](#)
 - [2. Школьные годы \(1864—1869\).](#)
 - [3. Студенческие годы \(1869—1873\).](#)
 - [4. Магистерская диссертация \(1874\).](#)
 - [5. Первое заграничное путешествие \(1875—1876\).](#)
 - [6. _____ Между _____ первым _____ заграничным путешествием и докторской диссертацией \(1876—1880\).](#)
 - [7. Публичная лекция 28 марта 1881 года.](#)
 - [8. 80-е годы.](#)
 - [9. 90-е годы.](#)
 - [10. Последние дни жизни.](#)
 - [ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ](#)
 - [1. Критический обзор произведений](#)

- 2. Источники произведений
- 3. Учение о Софии
 - А. Ненапечатанная рукопись «Sophie»
 - Б. Дальнейшие пять аспектов космо-антропологической Софии
 - В. Исторические источники учения о Софии[165]
 - Г. Общий итог учения о Софии
- 4. Этика
- СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ
 - 1. Национальные вопросы
 - 2. Религиозные искания Вл. Соловьева в области теории и истории философии
 - 3. Конфессиональные искания
 - 4. Религиозно-философская проблематика данного периода
 - 5. В. Л. Соловьев и официальная Россия
- ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ОКРУЖЕНИЕ
 - 1. Вступительные замечания.
 - 2. Философско-историческая проблематика.
 - 3. Общее отношение Вл. Соловьева к критикуемым им авторам.
 - 4. Вл. Соловьев и Л. Н. Толстой[386].
 - 5. Вл. Соловьев и Ф. М. Достоевский.
 - 6. Вл. Соловьев и В. В. Розанов.
 - 7. Вл. Соловьев и Фр. Ницше.
 - 8. Вл. Соловьев и К. Леонтьев.
 - 9. Вл. Соловьев, Фр. Ницше, В. В. Розанов и К. Леонтьев (в связи с изучением источников апокалиптики «Трех разговоров»).
 - 10. Вл. Соловьев и Б. Н. Чичерин.
 - 11. Вл. Соловьев и А. И. Введенский.
 - 12. Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин.
 - 14. Вл. Соловьев и Е. Н. Трубецкой.
 - 15. Вл. Соловьев и С. Н. Булгаков.
- МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЛИЧНОСТЬ

- [1. Общее мировоззрение](#)
- [2. Личность](#)
- [ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА](#)
- [КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ](#)
- [Приложение I ЭТИКА. ОТ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО УТОПИЗМА К АПОКАЛИПТИКЕ](#)
 - [ВВЕДЕНИЕ](#)
 - [ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА](#)
- [Приложение II О ЗАПИСКАХ С. П. ХИТРОВО, РОЖДЕННОЙ БАХМЕТЕВОЙ](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)
 - [20](#)
 - [21](#)
 - [22](#)
 - [23](#)
 - [24](#)

- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)

- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)

- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)

- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)

- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)

- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)

- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)

- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)

- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)

- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)

- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)

- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)

- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)

- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)

- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)

- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)

- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)

- [637](#)
 - [638](#)
 - [639](#)
 - [640](#)
 - [641](#)
 - [642](#)
 - [643](#)
 - [644](#)
 - [645](#)
 - [646](#)
 - [647](#)
 - [648](#)
 - [649](#)
 - [650](#)
 - [651](#)
 - [652](#)
 - [653](#)
 - [654](#)
 - [655](#)
 - [656](#)
 - [657](#)
 - [658](#)
 - [659](#)
 - [660](#)
 - [661](#)
 - [662](#)
 - [663](#)
 - [664](#)
 - [665](#)
 - [666](#)
 - [667](#)
 - [668](#)
 - [669](#)
-

Владимир Соловьев и его время

ИЗ ИСТОРИИ КНИГИ О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ

Свою и даже очень незаурядную историю имеет книга А. Ф. Лосева о Владимире Соловьеве.

Начиналась эта история в давние, благодатные, еще мирные времена, когда юному гимназисту Алексею Лосеву оставался год до окончания классической гимназии в городе Новочеркасске, столице Области Войска Донского. Именно тогда, в 1910 году, директор гимназии наградил своего воспитанника, увлеченного философией, собранием сочинений Вл. Соловьева, который наряду с Платоном (его книги Лосев уже имел в своей библиотеке) стал вечным спутником долгой жизни Алексея Федоровича Лосева^[1].

Гимназист Лосев много работал (недаром окончил курс с золотой медалью), выписывал ряд научно-популярных журналов, таких, как «Вокруг света», «Природа и люди», «Вестник знания», брал в гимназической библиотеке журнал «Вера и разум», читал философов, богословов, физиков, астрономов, естествоиспытателей. Он уже написал исследование «Значение наук и искусств и диссертация Руссо "О влиянии наук на нравы"»^[2], выступил с большим докладом на эту тему перед своими сотоварищами, сочинил статью «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь»^[3].

Алексей Федорович вспоминал^[4], что в свои 17 лет он подробно изучал сочинения Вл. Соловьева, «этого не очень легкого философа», и понимал в нем многое «не так уж элементарно»^[5]. В то время он знакомился с теоретическими трудами философа, с его диалектикой, ярко выраженной в «Кризисе западной философии

(против позитивистов)», в «Философских началах цельного знания», в «Критике отвлеченных начал». И это характерно — юный Лосев учился у Платона и Соловьева диалектике, ставшей основным методом его собственной философии, а позитивизм как результат кризиса западной философии всегда был чужд Лосеву и подвергался им заслуженной критике. Интересовался молодой человек литературными статьями Вл. Соловьева о русских поэтах, не всегда, правда, с ним соглашаясь.

Против соловьевского понимания поэзии любимого Лермонтова он «глубоко восставал». Однако работы общественно-политического, исторического, богословского содержания пока оставались непрочитанными. Не так-то легко было гимназисту охватить все восемь томов сочинений Вл. Соловьева, составлявших первое их издание. Второе — уже десятитомное вместе с отдельно вышедшими четырьмя выпусками писем философа Алексей Федорович приобрел позже, и оно сохранилось в библиотеке философа после уничтожения его дома в Москве на Воздвиженке фашистской фугасной бомбой военным летом 1941 года. Алексей Федорович считал Вл. Соловьева своим «первым учителем», особенно «в диалектике конечного и бесконечного». Однако конечное и бесконечное были для Лосева (в отличие от Вл. Соловьева) не абстракцией, а той «подлинной реальностью», в которой они «неразлично совпадают». Именно эта конкретная, вполне реальная диалектика противоположностей осталась для Лосева «на всю жизнь первоначальной азбукой философствования»^[6].

. Особенно привлекло юного Лосева учение о «всеединстве», столь характерное для русского философа.

Свою приверженность этой идее юный Лосев выразил в обширном сочинении, настоящей научной работе «Высший синтез как счастье и ведение». Примечательно, что автор писал свою работу накануне отъезда в Москву, буквально в течение двух дней.

Он поступает в Московский Императорский Университет и уезжает из родного города к 1 сентября 1911 года. Надо успеть, он торопится, пишет спешно, неразборчиво, зачеркивает, вставляет слова, делает сноски. Сочинение это сохранилось в архиве Алексея Федоровича и, как теперь известно, оказалось так и не завершенным. Его вытеснили университетские заботы. Но главные идеи уже были высказаны. Наука, философия, религия, искусство, нравственность, то есть все то, что образует духовную жизнь человека и является в конечном итоге высшим синтезом, нашло свою опору в соловьевской теории «всеединства» и осталось для Лосева основным принципом его философии и мировоззрения.

Мир представляет, по Лосеву, единораздельный целостный универсум, чьи взаимозависимые части несут на себе печать его целостности, сущность которых можно изучать во всех их внешних проявлениях и формах. Изучению этой целостности Лосев посвятит свои книги, причем изучению диалектическому, ибо диалектика — это «глаза, которыми философ может видеть жизнь» (Философия имени. 1927. С. 19).

При первой возможности молодой человек собирался вновь вернуться к Вл. Соловьеву. Однако эта первая возможность представилась через десятки лет.

Сначала пришла Первая мировая война 1914-го, потом 1917 год — революция, затем Гражданская война. Алексей Лосев, окончивший в 1915 году университет по двум отделениям — философскому и классической филологии, оставленный при

университете для подготовки к профессорскому званию, так и не увидел больше ни матери, ни родных мест.

В 1919 году он уже профессор Нижегородского университета, все 20-е годы член Государственной академии художественных наук, последнего прибежища интеллектуалов (закрита к 1930 г.). Философия не только не поощряется, но уничтожается. Русские философы Серебряного века, такие, как Н. Бердяев, С. Франк, С. Булгаков, о. П. Флоренский — все участники Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которое с 1911 года посещал молодой Лосев, вместе с лучшими представителями интеллигенции России высланы в 1922 году за границу по указанию Ленина. Лосев молод. Он еще не выпустил ни одной книги, но активно работает в Академии художественных наук, занимаясь эстетикой, психологией творчества, теорией музыки (он ученик известного итальянского педагога, лауреата Флорентийской музыкальной академии Ф. Стаджи). Главное же — пишет книги, философские, опасные для властей — это же откровенный идеализм, чуждый стране, строящей социализм. Издает он с 1927 по 1930 год восемь томов.

Наказание уже подстерегает философа. Сначала травля в марксистской печати как врага советской власти и советской науки, в 1930 году — арест, осуждение на XVI съезде ВКП(б) в речи Л. М. Кагановича, затем лагерь на стройке Беломорско-Балтийского канала. После освобождения (полуслепым) и возврата в Москву — жизнь опального профессора без постоянного места работы, запрет властей на печатание книг в течение двадцати трех лет. А тут еще и война, и гибель дома, и разорение. Только с 1944 года постоянное скромное место профессора латинского и греческого языков в Московском пединституте имени

Ленина и, наконец, открывшаяся возможность печатать новые книги (над которыми не переставал все годы трудиться) после смерти Сталина.

К учителю юных лет, к Вл. Соловьеву, Алексей Федорович возвращается на склоне жизни. Ему скоро исполнится девяносто. Судьба даровала Алексею Федоровичу долгий жизненный путь, как бы вознаграждая за все лишения, ниспосланные раньше, и представила ему новую, но, увы, последнюю возможность встретиться с Вл. Соловьевым.

А. Ф. Лосев, завершая огромный восьмитомный труд в десяти книгах «История античной эстетики» (1963—1994, 7-й и **8-й** тома напечатаны посмертно), пишет книгу о Вл. Соловьеве. Пишет он ее вдохновенно, не обращая внимания на цензуру и возможные препоны. Он их достаточно натерпелся за свою большую жизнь. Издательство «Мысль» в лице зав. редакцией «Философского наследия» Л. В. Литвиновой предлагает Алексею Федоровичу издать небольшую книжечку «Вл. Соловьев» в серии «Мыслители прошлого». Эта дешевая по цене (книжечка о Соловьеве стоила 25 копеек), но серьезная по содержанию серия чрезвычайно популярна благодаря солидным авторам и тиражам — по 100 тысяч.

Лосев вынимает из большой книги, над которой работает, несколько частей, сокращает стостраничную биографию Соловьева до 16 страниц, делает композиционные изменения, учитывая тип книжечки, и передает в издательство.

«Книжное обозрение» от 29 апреля 1983 года возвещает в рубрике «Книги недели» о выходе этой маленькой книжечки.

Но радоваться рано. Книжка в глазах Комитета по печати (туда уже поступил донос) настолько вредна,

прославляя махрового идеалиста, мистика, богослова, что ее следует немедленно уничтожить^[7].

И только благодаря хлопотам в верхах и сочувствию ряда лиц (огромную помощь оказал А. В. Гулыга) — сказывается веяние наступающей новой эпохи — книгу не уничтожают. Если раньше ссылали авторов, то теперь ссылают маленькую вредную книжечку о Вл. Соловьеве. В Магадан ее, на Дальний Восток, в Среднюю Азию, в горные аулы Кавказа, в места недоступные! Но любознательный читатель уже знает о выходе книжки. Ее покупают из-под полы в Москве и Ленинграде за безумную тогда цену в сто рублей, ее скупают в глухих углах. Поклонники Лосева везут ему в подарок эту ссыльную книжечку, и он одаривает ею своих друзей.

Замечательный экземпляр ее с исправлениями черными чернилами, с перечеркнутыми страницами, с вклейками, где все наоборот (результат приказа Комитета по печати), сохраняется в архиве Алексея Федоровича и поныне. Более того, он переснят на пленку кинорежиссером Виктором Косаковским, автором фильма «Лосев», снятого в последний год жизни философа и вышедшего в свет после его кончины.

Лосев же, несмотря ни на что, продолжал работать над своей книгой, делал многочисленные вставки, дополнения, завел листы, на которых значилось: «Вставки», «Последние вставки», «Самые последние вставки», «Главное», «Самое тайное» и т. д. Все это надо было приводить в порядок, в систему и, в конце концов, в стройную книгу. Алексей Федорович успел ее завершить. Написал последние слова, обращенные к Вл. Соловьеву, — «Спасибо ему». Машинистка, наш друг Лиля, печатая эту книгу и читая заключительные ее главы, плакала.

Закончил Алексей Федорович книгу о любимом с юных лет философе, но тут уже завершалась книга его собственной жизни. Судьба перелистывала ее последние страницы. В день почитаемых Алексеем Федоровичем славянских просветителей, святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, покровителей философии и филологии (им была посвящена в гимназии домовая церковь, столь любимая мальчиком), 24 мая 1988 года русский философ Алексей Федорович Лосев скончался.

До последних дней он не оставлял своих книг, беспокоился об их будущем. Поэтому за две недели до его кончины я передала рукопись «Вл. Соловьев и его время» главному редактору издательства «Прогресс» А. К. Авеличеву, который, еще будучи директором издательства МГУ, напечатал там две книги Лосева «Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э.» и «Знак. Символ. Миф».

В 1990 году книга «Вл. Соловьев и его время» вышла в свет. Примечательно, что в заметке, опубликованной в «Независимой газете» по поводу выхода книги, маленькая книжечка «Вл. Соловьев» отнесена на «двадцать лет назад». Видимо, время было столь насыщено событиями и так уплотнилось, что 1983 год стал в 1991 году ощущаться как очень далекий двадцатилетний период. Явная абберрация, но характерная. Время ускорило свой бег. Редкие фотографии к книге, особенно касающиеся С. П. Хитрово и семьи Трубецких, подбирались из семейного альбома прошлого века, ставшего доступным по просьбе наших с Алексеем Федоровичем друзей, сестер гр. С. В. Бобринской и гр. А. В. Комаровской, внучек Антонины Николаевны Трубецкой, сестры философов братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких и супруги Ф. Д. Самарина.

Во владении С. В. Бобринской и А. В. Комаровской находилась также рукопись, переданная им в свое время нашим общим другом Ю. Д. Кашкаровым, который принимал деятельное участие в издании лосевской «Истории античной эстетики», а затем, уехав в Соединенные Штаты, возглавил известный эмигрантский «Новый журнал»^[8].

Рукопись, о которой я пишу, принадлежит С. М. Лукьянову, известному издателю трехтомного труда «О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии» (кн. 1. СПб., 1916; кн. 2. СПб., 1918; кн. 3, вып. 1. П., 1921)^[9]. При издании книги «Вл. Соловьев и его время» в серии «ЖЗЛ» мы помещаем эту рукопись, важную для всех, кто интересуется образом С. П. Хитрово, игравшей столь незаурядную роль в биографии Вл. Соловьева. Кроме того, в нашем издании печатаются главы, не вошедшие в книгу из-за отсутствия возможности у ее автора расширить свой труд. Сама жизнь поставила преграды и ограничила время работы для А. Ф. Лосева, который, по его словам, уже «уходил в бездну истории».

А. А. ТАХО-ГОДИ

**ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ВЛ.
СОЛОВЬЕВА**

1. Детские годы (1853—1864).

Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве 16 января 1853 года в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева (1820—1879). Обстановка ранних лет Вл. Соловьева сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития. Эта обстановка не только была причиной раннего овладения иностранными языками, но она навсегда также стала еще причиной глубокого интереса к большим и самым широким вопросам жизни и мировоззрения.

К этому нужно прибавить, что отец Сергея Михайловича Соловьева был духовного звания. Это был протоиерей Михаил Васильевич Соловьев (ум. в 1861 г.), законоучитель коммерческого училища. О нем сохранилось предание как о человеке и возвышенно настроенном, и в то же время весьма склонном к юмору, любившем остроумно шутить и вести себя весьма непринужденно. Его внуки собирались у него по воскресеньям, причем все были убеждены, что добрый дедушка беседует с самим Богом и Бог тоже беседует с ним. Что же касается юмористики, то о совмещении духовных настроений и юмористики у деда Вл. Соловьева необходимо сказать еще и потому, что как раз этим совмещением отличался и сам Вл. Соловьев. Юмористика и даже ирония пронизывают у него иной раз даже самые серьезные философские или литературные рассуждения, не говоря уже о том, что и в быту Вл. Соловьев, как это мы будем встречать еще не раз, удивительным образом тоже одновременно и производил на своих собеседников весьма глубокое впечатление, и был остряком, любителем шуток, баловства и всякой юмористики.

Тут, между прочим, залегает весьма важная проблема всей личности и всего творчества Вл. Соловьева. Многие вообще считали возвышенный идеализм и юмористику результатом внутреннего раздвоения философа и вообще чем-то весьма отрицательным. Но это едва ли так. Ведь Вл. Соловьев вообще изучен пока еще очень мало; и то, что у него весьма оригинально, многим представляется чем-то непонятным и противоречивым, чем-то даже унижительным. Что касается автора настоящей работы, то он убежден и в полной естественности такого видимого раздвоения у философа, и в ярко выраженной оригинальности его таланта. Юмористика была у него не отрицанием возвышенного идеализма, а, наоборот, свидетельствовала о непоколебимых основах последнего. Вл. Соловьев невинно шутил и смеялся, подтверждая тем самым свое радостное состояние и свое духовное веселье в связи с незыблемостью для него исповедуемых им великих истин.

Если вернуться к семейной обстановке Вл. Соловьева в его раннем детстве, то необходимо заметить, что Михаил Васильевич Соловьев пользовался в своей семье большим авторитетом и был всеми любим. Свое самое большое произведение «Оправдание добра» Вл. Соловьев посвятил отцу и деду «с чувством живой признательности и вечной связи». Вл. Соловьев вообще гордился своим духовным происхождением, хотя предки Михаила Васильевича Соловьева были простые крестьяне.

Отец Вл. Соловьева, упомянутый нами раньше историк, отличался строгостью нрава, необычайной систематичностью в своих исторических занятиях, в силу чего он почти каждый год издавал по одному тому своей «Истории России с древнейших времен» (1851—1879), а таких томов он издал 29. В его семье все было подчинено строгим правилам, которые и обеспечивали

для С. М. Соловьева его необычайную научную продуктивность в течение всей его жизни. Сергей Михайлович вставал каждый день рано — зимой в 7, летом — в 6 часов утра и всю жизнь оставался символом самоотверженного труда. О семье он даже мало заботился, потому что его верная жена и без того следила за порядком, тишиной и благоприличием в доме. Даже и за детьми следил он очень мало, так что и Вл. Соловьев, глубочайше уважавший отца, собственно говоря, никогда не испытывал к нему настоящих сердечных чувств. Его «История России с древнейших времен» современными историками расценивается весьма высоко. В молодости он слушал Ф. Гизо и Ж. Мишле, исторический процесс понимал весьма органически, сделал большой вклад в историю развития русской государственности, был настроен прогрессивно и либерально, имея среди своих учеников таких, как В. О. Ключевский.

Исторический метод С. М. Соловьева был достаточно объективен, в меру консервативен и в меру либерален. Как и сам С. М. Соловьев, этот метод был очень деловым и не содержал никаких излишних увлечений. Изображаемых им царей он не очень любил, а с симпатией относился только к правителям западного направления. Любил Владимира Мономаха и особенно Петра I. Анну Иоанновну он расценивал настолько низко, что его супруга Поликсена Владимировна относилась к ней как к своему личному врагу. Вежливый, услужливый, терпеливый, всегда благожелательный и деловой, он недаром стал ректором Московского университета; а указанные его положительные черты во многом перешли и к Вл. Соловьеву. Наука и служебная деятельность были для С. М. Соловьева главным интересом в жизни. Единственное развлечение, которое он себе позволял, — это бывать по субботам в итальянской

опере. Но каждое воскресенье утром он непременно присутствовал на обедне.

Все исторические материалы, которые можно собрать относительно личности С. М. Соловьева, неизменно характеризуют этого человека как весьма редкого по своей устойчивости, выдержке и гармоничности. Для дворянства он, собственно говоря, был чужаком, имея духовное происхождение. Тем не менее его знания, устойчивость характера, скромность поведения и гармоничная солидная умеренность взглядов дошли до двора, куда он даже был приглашен преподавать историю сыну Александра II, тогдашнему наследнику, рано умершему Николаю Александровичу, а после смерти этого последнего — новому наследнику, будущему Александру III. Кое-кто из знати даже смущался этим обстоятельством, и, например, князь П. А. Вяземский был даже определенно врагом С. М. Соловьева. Но у него были и защитники вроде гр. Строганова, который боялся, не будет ли С. М. Соловьев в своем преподавании при дворе противником Карамзина. Дело в том, что Карамзин был не только убежденный монархист, но и считался при дворе большим авторитетом. А С. М. Соловьев как раз Карамзина-то не очень любил и по своим историческим методам был гораздо либеральнее его. Подлинным создателем русской историографии он считал не Карамзина, а Пушкина с его «Историей Пугачевского бунта». Однако он был не из тех людей, которые лезли на рожон, и потому его антикарамзинство нисколько не мешало ему преподавать при дворе.

С. М. Соловьев был самый настоящий западник. Но он никогда не стремился ни к какой агитации, не афишировал своего западничества и никогда не делал из него никакой сенсации и никакой шумихи. Западничество никогда не доходило у него не только ни до какой партийности, но даже и просто до идеологии.

Он всегда вел себя спокойно, сдержанно, естественно и солидно. Этим и объясняется то, что его допускали ко двору. Все это было для него только обыкновенной и естественной научной или научно-административной работой.

Об умеренном либерализме С. М. Соловьева свидетельствует, например, такой факт. Когда он увидел, что его сын Владимир читает Ренана, то он не стал поднимать скандала и не запретил сыну читать Ренана, считая, что всему свое время и что скоро Владимир сам поймет пустоту исторических методов этого автора. Он только сказал: «Вот нашел, с кем возиться... У Ренана не только мысли, но и цитаты все фальшивые». И действительно, в ближайшие же годы, еще 23-летним молодым человеком Вл. Соловьев во время своего первого заграничного путешествия был в Париже и посетил Ренана. 9 мая 1876 года он писал И. И. Янжулу: «Познакомился я с известным Ренаном — пустейший болтун с дурными манерами»^[10]. В письме к Д. Н. Цертелеву от 19 июня того же 1876 года по поводу одной просьбы последнего Вл. Соловьев писал, что Ренан произвел на него «впечатление пустейшего враля»^[11]. Эпикурейско-скептическое мировоззрение Ренана, который, будучи крупным габраистом, написал весьма поверхностную и легковесно-беллетристическую «Жизнь Иисуса», конечно, могло вызвать у Вл. Соловьева только отвращение, так что на Ренане либерализм С. М. Соловьева проявился полностью.

В 1864—1870 годах С. М. Соловьев был деканом вновь организованного историко-филологического факультета Московского университета, а в 1871—1877 годах —также ректором Московского университета. Кроме того, в 1872 году он был избран членом Академии наук. К разного рода событиям и реформам в России он

относился весьма критически и особенно больших иллюзий относительно чего бы то ни было не питал. Как мы увидим ниже, даже и в историческом прогрессе, который многими превозносился, он в конце концов был разочарован. И несомненно, его критический историзм в значительной мере перешел и к его сыну Вл. Соловьеву.

Небезразлично также и то обстоятельство, что мать Вл. Соловьева, Поликсена Владимировна, происходя из украинско-польского рода, имела своим предком замечательного мыслителя XVIII века Григория Саввича Сковороду (1722—1794). Между прочим, творчество и личность Г. С. Сковороды тоже иной раз отличались весьма интересным и значительным соединением необычайно возвышенного образа мышления, почти прямого платонизма и опять-таки все той же юмористики. Правда, родство с Г. С. Сковородой у Полиksены Владимировны было довольно отдаленное. По одной генеалогии, он приходился ей двоюродным дедом, а по другой — даже двоюродным прадедом. Но и из генетики, и из жизненных наблюдений мы знаем, что физические и психические особенности человека часто бывают весьма устойчивыми и нередко передаются через несколько поколений.

Насколько высокая культура царила в доме историка С. М. Соловьева, можно судить по тем литературным деятелям, которые отсюда вышли.

В свое время большой известностью пользовался старший брат Вл. Соловьева — Всеволод Соловьев (1849—1903). Это был довольно крупный писатель, особенно известный своими романами на исторические темы. Не будучи первоклассным романистом, он все-таки писал романы так художественно и так сюжетно занимательно, что они еще и сейчас читаются не без интереса.

Несомненно, большим литературным талантом отличалась сестра Вл. Соловьева — Поликсена,

писавшая под псевдонимом А11еџго (1867—1924). Ей принадлежат несколько сборников стихов и рассказов. Стихи ее часто полны тонкой грусти и являются предсимволистскими или прямо символистскими.

Из большой семьи историка Соловьева (всего было 12 детей) стоит упомянуть еще младшего брата Вл. Соловьева — Михаила (1862—1903), филолога, историка, преподавателя гимназии и переводчика Платона. Как мы увидим ниже, Вл. Соловьев в конце жизни задумал перевести всего Платона и даже договорился об этом издании с прогрессивным в те времена московским издателем К. Т. Солдатенковым. Но безвременная кончина Вл. Соловьева помешала довести этот труд до конца; он успел перевести только I том и часть II тома. Целиком же этот II том был издан уже после смерти Вл. Соловьева с переводами С. Н. Трубецкого и М. С. Соловьева. Сын же М. С. Соловьева, которого в дальнейшем мы будем называть С. М. Соловьевым-младшим (1885—1942), был чистейшим и известнейшим символистом, весьма талантливым переводчиком с древних языков и по своим религиозным взглядам весьма близким и к Вл. Соловьеву, и к своему отцу Михаилу Сергеевичу.

Таким образом, ближайшее семейное окружение Вл. Соловьева отличалось весьма большой культурой, весьма благородным и тонким отношением к жизни и глубочайшей преданностью высоким идеалам искусства и религии. Все это, конечно, дает нам возможность точно определять основные истоки духовной деятельности и самого Вл. Соловьева.

2. Школьные годы (1864—1869).

Среднее образование Вл. Соловьев получил в московской 5-й гимназии, в которую поступил в 1864 году. По разного рода соображениям его определили не в 1-й, а сразу в 3-й класс. Гимназию он кончил в 1869 году с золотой медалью и занесением на гимназическую золотую доску, которая помещалась в актовом зале гимназии. О гимназических годах Вл. Соловьева имеются некоторые сведения, касающиеся как его образа жизни, так и его умонастроения.

Что касается мальчишеского поведения Вл. Соловьева в эти годы, то здесь своевременно будет сказать, что он был очень близок со своими сверстниками Львом Михайловичем и Николаем Михайловичем Лопатиными, потому что их отец, юрист Михаил Николаевич Лопатин, был близким другом историка С. М. Соловьева. Л. М. Лопатину было всего 7 лет, когда его семья познакомилась с Соловьевыми, и он был всего на 2 года моложе Вл. Соловьева. Л. М. Лопатин (1855—1920) был впоследствии известным профессором философии в Московском университете, в течение всей своей жизни высоко ценил Вл. Соловьева и много о нем писал. В подробном письме М. М. Стасюлевичу в январе 1893 года^[12] Вл. Соловьев весьма красочно описывает свои мальчишеские проделки и каверзы совместно с Лопатиными в гимназические годы, когда они, например, пугали летом на даче в Покровском-Стрешневе купавшихся в реке дачниц, являлись людям в одеянии привидений и пр.

М. М. Стасюлевич (1826—1911) — историк, сначала студент, а в дальнейшем преподаватель Петербургского университета — ушел в отставку в 1861 году из-за сочувствия студенческим волнениям. Он был

также основателем и редактором «Вестника Европы» с 1866 по 1908 год.

Вл. Соловьев едва ли был с ним слишком близок ввиду равнодушия Стасюлевича к религиозно-философским вопросам. Однако благодушный Вл. Соловьев писал ему много писем, главным образом в связи со своей работой в «Вестнике Европы». Но одно письмо, указанное у нас выше, содержит интересные воспоминания Вл. Соловьева о своих школьных годах.

Так, например, он описывает такого рода мальчишества вместе с Лопатиными в селе Покровском (Глебове-Стрешневе, в настоящее время это уже один из районов самой Москвы).

«Цель нашей деятельности за это время, — пишет Вл. Соловьев, — состояла в том, чтобы наводить ужас на Покровских обывателей, в особенности женского пола. Так, например, когда дачницы купались в протекающей за версту от села речке Химке, мы подбегали к купальням и не своим голосом кричали: "Пожар! Пожар! Покровское горит!" Те выскакивали в чем попало, а мы, спрятавшись в кустах, наслаждались своим торжеством»^[13]. О мальчишествах другого типа с теми же Лопатиными Вл. Соловьев в том же письме к М. М. Стасюлевичу пишет:

«А то мы изобретали и искусно распространяли слухи о привидениях и затем принимали на себя их роль. Старший Лопатин (не философ), отличавшийся между нами физической силою и ловкостью, а также большой мастер в произведении диких и потрясающих звуков, сажал меня к себе на плечи верхом, другой брат надевал на нас обоих белую простыню, и затем эта необычайного вида и роста фигура, в лунную ночь, когда публика, особенно дамская, гуляла в парке, вдруг появлялась из смежного с парком кладбища и то медленно проходила в отдалении, то устремлялась

галопом в самую середину гуляющих, испуская нечеловеческие крики. Для других классов населения было устроено нами пришествие антихриста. В результате мужики не раз таскали нас за шиворот к родителям, покровский священник, не чуждый литературе, дал нам прозвание "братьев-разбойников", которое за нами и осталось, а жившие в Покровском три актрисы, г-жи Собежанская, Воронова и Шуберт, бывшие особым предметом моих преследований, сговорились меня высечь, но, к величайшему моему сожалению, это намерение почему-то не было исполнено»^[14].

А вот еще пример мальчишества в школьные годы Вл. Соловьева и Лопатиных. «Так, мы усиленно интересовались наблюдениями над историей развития земноводных, для чего в особо устроенный нами бассейн напускали множество головастика, которые, однако, от неудобства помещения скоро умирали, не достигнув высших стадий развития. К тому же свою зоологическую станцию мы догадались устроить как раз под окнами кабинета моего отца, который объявил, что мы сами составляем предмет для зоологических наблюдений, но что ему этим заниматься некогда. Тогда мы перешли к практическому изучению географии, и моей специальностью было исследовать течение ручьев и рек и глубину прудов и болот, причем активная роль моих товарищей состояла, главным образом, в обращении к чуждой помощи для извлечения меня из опасных положений»^[15].

Но в эти же годы в настроениях Вл. Соловьева необходимо находить также и серьезную сторону. Именно уже с 13 лет и до 18 он переживает сомнения в религиозных истинах и проявляет глубокий критицизм, о котором сам же пишет в письме к Е. В. Романовой (Селевиной) от 31 декабря 1872 года. В этом письме 19-

летнего Вл. Соловьева уже выражен весь основной образ мыслей зрелого философа. В этом смысле оно заслуживает пристального внимания, поскольку здесь полностью выражено заветное убеждение Вл. Соловьева о тождестве веры и знания. В нем мы читаем о «детской, слепой, бессознательной» вере: «Конечно, не много нужно ума, чтобы отвергнуть эту веру — я ее отрицал в 13 лет, — конечно, человек, сколько-нибудь рассуждающий, уже не может верить так, как он верил, будучи ребенком; и если это человек с умом поверхностным или ограниченным, то он так и останавливается на этом легком отрицании своей детской веры в полной уверенности, что сказки его няnek или школьные фразы катехизиса составляют настоящую религию, настоящее христианство. С другой стороны, мы знаем, что все великие мыслители — слава человечества — были истинно и глубоко верующими (атеистами же были только пустые болтуны вроде французских энциклопедистов или современных Бюхнеров и Фохтов, которые не произвели ни одной самобытной мысли). Известны слова Бэкона, основателя положительной науки: немножко ума, немножко философии удаляют от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к нему»^[16].

Между прочим, Вл. Соловьев еще мальчишкой питал нежные чувства к этой Кате Романовой (и безответно). Но в данном письме он рассуждает не как 19-летний молодой человек, но как пожилой и умудренный жизнью философ. Ему ясно, что у деревенской старухи и у сознательно мыслящего человека разное отношение к Богу. Но как предмет веры Бог у них совершенно один и тот же. С сознанием взрослого и зрелого человека он пишет этой девочке, Кате Романовой:

«В детстве всякий принимает уже готовые верования и верит, конечно, на слово; но и для такой

веры необходимо если не понимание, то некоторое представление о предметах веры, и действительно ребенок составляет себе такие представления, более или менее нелепые, свыкается с ними и считает их неприкосновенною святынею. Многие (в былые времена почти все) с этими представлениями остаются навсегда и живут хорошими людьми. У других ум с годами растет и перерастает их детские верования. Сначала со страхом, потом с самодовольством одно верование за другим подвергается сомнению, критикуется полудетским рассудком, оказывается нелепым и отвергается»^[17].

Дальше в этом же письме Вл. Соловьев рисует и свое состояние в период отхода от наивной веры. Он пишет: «Что касается до меня лично, то я в этом возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их ото всего сердца, — совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал. К концу истории все верования отвергнуты, и юный ум свободен вполне. Многие останавливаются на такой свободе ото всякого убеждения и даже очень ею гордятся; впоследствии они обыкновенно становятся практическими людьми или мошенниками. Те же, кто не способен к такой участи, стараются создавать новую систему убеждений на месте разрушенной, заменить верования разумным знанием»^[18].

Итак, по Вл. Соловьеву, наивная и детская вера сменяется периодом рассудка. Но что такое рассудок или разум? Это — либо наука, либо философия. Но в том виде, в каком существует теперешняя наука и теперешняя философия, они, по Вл. Соловьеву, никуда не годятся, так как неспособны охватить живую действительность в целом: «И вот они обращаются к положительной науке, но эта наука не может основать

разумных убеждений, потому что она знает только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего; истинный смысл факта, разумное объяснение природы и человека — этого наука дать отказывается. Некоторые обращаются к отвлеченной философии, но философия остается в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует; а настоящее убеждение человека должно ведь быть не отвлеченным, а живым, не в одном рассудке, но во всем его духовном существе, должно господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир действительный. Такого живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут. Где же искать его? И вот приходит страшное, отчаянное состояние — мне и теперь вспомнить тяжело — совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни. Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто — он этим самым говорит: Бог есть все»^[19].

Этот 19-летний молодой человек, еще студент, и сам только что прошедший мрачный период всеотрицания, рассуждает именно так, как он будет рассуждать в свой зрелый период. Весь Вл. Соловьев выступает в этом письме к Е. В. Романовой в законченном виде, так что, строго говоря, в принципиальном отношении позднейший Вл. Соловьев никуда далеко не пошел. Вот еще одна цитата из этого письма, где даже систематически, даже схематически дан весь Вл. Соловьев во всем своем религиозно-философском росте: «Итак, ты видишь, что человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем вторая пора — развитие рассудка и

отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума»^[20].

Все эти отрывки из письма к Е. В. Романовой мы привели только потому, чтобы на основании надежного документа показать, как гимназические и университетские годы Вл. Соловьева отличались не только шалостями и баловством, не только мальчишескими выходками, но и вполне серьезными религиозно-философскими переживаниями, которые мало чем отличались от переживаний зрелого философа Вл. Соловьева.

Свое высшее образование Вл. Соловьев получил в Московском университете, в который поступил в 1869 году и который окончил в 1873 году. Необычайно одаренная натура Вл. Соловьева и его постоянные и, можно сказать, страстные поиски высших истин сказались уже в это раннее время его жизни. Всем известно, что Вл. Соловьев очень рано читал славянофилов и крупнейших немецких идеалистов. Однако мало кто знает, что в последние годы гимназии и первые годы университета Вл. Соловьев зачитывался тогдашними вульгарными материалистами и даже пережил весьма острую материалистическую направленность, заставившую его перестать ходить в церковь, а однажды, после споров со своими сотоварищами, даже выкинуть иконы из окна своей комнаты, что вызвало необычайный гнев у его постоянно добродушного отца»^[21].

Здесь мы должны засвидетельствовать наличие у Вл. Соловьева еще одной внутренней стихии духовного порядка, которая плохо совмещалась с принципами его мировоззрения и поведения, нашедшими для себя наибольшее выражение в строгой и уравновешенной атмосфере егс> семейной жизни. Если вся семья С. М. Соловьева ходила на цыпочках перед

С. М. Соловьевым и перед его самоотверженной научной работой, то эта внутренняя уравновешенность и гармоничность в течение всей жизни Вл. Соловьева совмещалась у него с необычайной экспансивностью, эмоциональностью и воодушевленной преданностью исповедуемым идеалам. Это проявилось не только в таком поразительном для Вл. Соловьева факте, как озлобленное выкидывание икон из окна во двор, но и вообще в его юношеском материализме, что мы сейчас увидим, в его детских романах, которые переживались им часто и глубоко.

Наилучшим знатоком, а главное, прямым свидетелем духовного развития Вл. Соловьева в его школьные годы является Л. М. Лопатин. Если читателю будет угодно знать что-нибудь конкретное о духовной жизни Вл. Соловьева в эти школьные годы, то лучшего источника, чем Л. М. Лопатин, нельзя себе и представить. Прочитаем то, что он писал о Вл. Соловьеве:

«Когда я познакомился с Соловьевым, у него уже совсем не было той восторженной религиозности, о которой рассказывает В. Л. Величко, изображая раннее детство Соловьева... Он был благочестивым мальчиком, регулярно посещал, вместе со своим отцом, церковную службу, серьезно смотрел на предметы веры, но, как это часто бывает с детьми в религиозных семьях, относился к религиозным обязанностям довольно пассивно. Он принимал их как нечто данное и бесспорное, о чем не следует много рассуждать. Его умственное настроение в годы отрочества я скорее назвал бы светским. Он колоссально много читал самые разнообразные книги, очень любил историю, особенно военную, и был большим патриотом; запоем читал тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Белинским, но я совершенно не помню, чтобы он тогда читал какие-нибудь сочинения религиозного

содержания. Правда, у него долго лежала на столе довольно объемистая книга о страданиях Христовых, но он ничего о ней не говорил, и, кажется, это было просто учебное пособие в гимназии. Вообще я не припомню за это время сколько-нибудь значительных бесед с ним на религиозные темы.... Переход Соловьева к неверию, в противоположность его мучительному состоянию при сознательном возвращении к христианству, совершился чрезвычайно легко и быстро. Он прочитал у Лорана его характеристику христианства, пришел от нее в большой восторг и весь полный впечатлением с удовольствием сказал отцу: "Хорошо Лоран христианство отделяет!" — на что и получил ту отповедь, о которой рассказывает В. Л. Величко.... С того дня в Соловьеве произошла резкая перемена: он сразу порвал с прежними верованиями. Некоторое время он еще оставался деистом и не отрицал Бога, но скоро сделался совсем "нигилист", как охотно и называл себя. К этой эпохе относятся те неудержимые выходки ребяческого кощунства, о которых он говорит в приведенных выше словах письма к Е. В. Селевиной. Помню, как мы однажды, гуляя в Покровском-Глеbove, забрели на кладбище. Соловьев, в припадке бурного свободомыслия, к великому смущению и даже перепугу моему и моего брата, повалил на одной могиле крест и стал на нем прыгать. Это увидел местный мужик, прибежал к нам и начал нас бранить из последних слов. Хорошо, что дело окончилось только этим»^[22].

Таким образом, согласно воспоминаниям Л. М. Лопатина, религиозное настроение Вл. Соловьева в детские и школьные годы было светским и близким к равнодушию. Затем, в 13—14 лет, Вл. Соловьев был охвачен материалистическим порывом, который, правда, хотя и был достаточно краток, однако все же характеризовался прямым кощунством. По

Н. И. Карееву, Вл. Соловьев уже в это время не верил в мощи. Этот свой материализм, согласно характеристике Лопатина, он переживал не очень долго и скоро тут же перешел к положительной философии.

Приведем еще другие воспоминания Л. М. Лопатина о тех же годах Вл. Соловьева. Л. М. Лопатин пишет: «Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом, — правда, в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати, — и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, ^ создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь. С неудержимой последовательностью, всегда отличавшею его ум, он распространяет свои общие взгляды на решение всех занимавших его вопросов. Было время, когда он зачитывался Писаревым и, проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил. Еще в эпоху своего студенчества, отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз навсегда положен конец не только всякой телеологии, но и всякой теологии, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучил сочинения теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю.

Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражавшая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальной жизнью. Я никогда не видал другого человека, с такою беззаветностью, — можно сказать, с такой благородною наивностью убежденного в непреходящем и очень близком торжестве абсолютной правды на земле»^[23].

Ввиду своей постоянной и очень глубокой близости к Вл. Соловьеву, ввиду своей сердечной близости с ним в течение всей жизни начиная с 7-летнего возраста, а также ввиду общей философской специализации Л. М. Лопатин должен считаться безусловным авторитетом для наших теперешних суждений о философском развитии раннего Вл. Соловьева. Те его мнения о Вл. Соловьеве, которые мы сейчас привели, трудно почерпнуть в каком-либо другом месте; и если об этом и можно догадываться по разным источникам, то никакой из них не может быть авторитетнее Л. М. Лопатина. А вывод, который нам приходится делать из наблюдений Лопатина, очень важен.

Именно наряду со своей уравновешенной и гармоничной классикой Вл. Соловьев никогда не переставал быть также и вдохновенным романтиком, а иной раз даже и просто эмоционально-умозрительным утопистом. Свое настроение в период материализма сам Вл. Соловьев так и называет особым рода верой. О 60-х годах он впоследствии прямо писал: «Это была эпоха смены двух катехизисов, когда обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвига Бюхнера». Небезынтересно будет заметить также и то, что свои длинные и вьющиеся волосы, доходившие до плеч, Вл. Соловьев стал носить вовсе не из подражания

духовенству, но в знак своего социального протеста, так как длинные волосы в те годы были выражением именно социального протеста и в этом смысле своеобразной модой.

Относительно образцовой по своей «классике» семьи Вл. Соловьева необходимо сказать, что сам С. М. Соловьев был настроен достаточно либерально, чтобы насильственно внедрять религию в души своих детей. К чтению Вл. Соловьевым тогдашней вольнодумной литературы он относился вполне добродушно, считая это болезнью роста своего сына. Что же касается значительного либерализма по существу, то в семье С. М. Соловьева об этом достаточно говорит, например, такой факт, как возмущение отца и 11-летнего сына по поводу известия в 1864 году о ссылке Чернышевского на каторгу. 11-летний Вл. Соловьев уже тогда был возмущен этой, как у Соловьевых считали, большой несправедливостью в отношении уважаемого писателя и философа. Но этот факт ярко свидетельствует о том, насколько глубоко и насколько давно, почти в детстве, залегали корни соловьевского либерализма, принесшие в дальнейшем весьма значительные плоды.

Таким образом, классика и романтика, реализм и утопизм, воодушевленность и умозрительная глубина объединялись у Вл. Соловьева еще с самого раннего детства.

Здесь мы хотели бы обратить внимание читателя еще на одно обстоятельство, которое, возможно, многим покажется малохарактерным для Вл. Соловьева, но которое нам представляется весьма важным. Это все то же совмещение экспансивности и умозрения, но только совсем в другой области. Биографические данные Вл. Соловьева свидетельствуют о его большой влюбчивости, и не раз именно в детские и школьные годы.

В. Л. Величко свидетельствует о первой такой «любви» Вл. Соловьева, когда будущему философу было всего 9 лет и столько же лет было его «возлюбленной». При этом оказалось, что у него есть такого же возраста соперник, с которым «возлюбленная» Вл. Соловьева, некая Юлинька С., играла и бегала больше, чем с ним. Но на этот раз дело кончилось только дракой Вл. Соловьева с его удачливым соперником, на другой день после которой он внес в свой детский дневник следующие слова: «Не спал всю ночь, поздно встал и с трудом натягивал носки...»^[24]

В биографических материалах Вл. Соловьева, которые приводить здесь не стоит, содержится ряд указаний на его юношеские романы студенческих лет. Судя по письмам, более глубокие чувства Вл. Соловьев питал к своей кузине Е. В. Романовой, особенно в 1871—1873 годах чувства были полны нежности; и, кажется, любил он здесь не без успеха. Но после 1873 года эти чувства у Вл. Соловьева стали заметно холоднее. Это, конечно, объясняется чрезвычайно большой сложностью натуры Вл. Соловьева, которая никак не могла вписаться в какие-нибудь общественные и особенно юридические рамки. В письме к Е. В. Романовой от 11 июля 1873 года Вл. Соловьев писал: «Для большинства людей этим кончается все дело; любовь и то, что за нею должно следовать: — семейное счастье — составляет главный интерес их жизни. Но я имею совершенно другую задачу, которая с каждым днем становится для меня все яснее, определеннее и строже. Ее посильному исполнению посвящу я свою жизнь. Поэтому личные и семейные отношения всегда будут занимать *второстепенное* место в моем существовании»^[25].

3. Студенческие годы (1869—1873).

Вероятно, не без влияния материализма Вл. Соловьев поступил сначала на физико-математический факультет. Среди биографов Вл. Соловьева, правда, существуют колебания, не поступил ли он сначала на историко-филологический факультет. На физико-математическом факультете преподавались не только математика и физика (их Вл. Соловьев никогда не любил), но и все естественные науки. Вл. Соловьев увлекался в те годы биологией, а из биологии больше всего зоологией и эволюционной морфологией.

Впрочем, никакого материалиста в обычном смысле этого слова из Вл. Соловьева не вышло. Он был человек глубокого ума и необычайно проницательных методов мысли. Да и что могли дать ему такие недоучки и самоучки, как Людвиг Бюхнер, и пустая бессодержательность такой книги, как бюхнеровская «Сила и материя»? Можно утверждать только то, что вульгарным материализмом Вл. Соловьев увлекался лишь в возрасте 14—18 лет. Достаточно было ему только провалиться на каком-то экзамене на II курсе физико-математического факультета, чтобы он тут же перешел на историко-филологический факультет того же университета и с еще большим рвением приступил к изучению чисто философских наук.

Однако и на физико-математическом факультете, несмотря на свою нелюбовь к математике, он чувствовал близость к математикам В. Я. Цингеру и Н. В. Бугаеву, которые выделялись своим интересом к философии и даже боролись с позитивизмом. А Н. В. Бугаев был отцом прославленного в позднейшем символиста Андрея Белого. Хотя В. Я. Цингер и Н. В. Бугаев по своей специальности были весьма

далеки от философии, они всерьез интересовались этой дисциплиной и постоянно выступали против дилетантской обывательщины, которая почти всегда проявлялась тогдашними позитивистами, далекими и от научного образования, и от философского развития. Философские воззрения В. Я. Цингера и Н. В. Бугаева нашли одобрение у такого строгого ценителя, каким был Л. М. Лопатин, который и по существу дела, и академически всегда проявлял необычайную серьезность в изучении философии, а по своему мировоззрению был даже просто спиритуалистом, и притом весьма глубокого и тонкого стиля. Ему принадлежат статьи: «Философское мировоззрение Н. В. Бугаева»^[26] и «Философские взгляды В. Я. Цингера»^[27]. Одобрительное мнение Л. М. Лопатина об этих двух учителях Вл. Соловьева на физико-математическом факультете для нас очень важно. Оно интереснейшим образом рисует один из глубоких источников позднейшего философствования Вл. Соловьева.

О том, с какой страстностью Вл. Соловьев стал овладевать философией на историко-филологическом факультете и знакомиться с такими властителями умов, как Хомяков в России и Шеллинг и Гегель в Германии (впрочем, не без интереса к Канту и Фихте), свидетельствует тот, например, факт, что уже в течение первого года по окончании университета он написал магистерскую диссертацию, которую и защитил в 1874 году. Ясно, что Вл. Соловьев впоследствии слишком преувеличивал свой юношеский материалистический период. Если он сам говорит, что с материализмом он расстался в 18 лет, то как он мог 20-ти лет от роду не только кончить университет, но и написать магистерскую диссертацию как раз против

позитивистов, то есть диссертацию ультраидеалистического содержания?

Вл. Соловьев всегда отличался нелюбовью ко всякого рода формализму и казенщине, часто чувствуя себя излишним образом привольно, свободомысляще и даже вольнодумно. Если Такого рода примеры мы уже встречали у Вл. Соловьева в его гимназические годы, то и теперь, в бытность свою студентом университета, он не в очень скромной форме ссорился со своими экзаменаторами на физико-математическом факультете и ни с того ни с сего перешел на историкофилологический факультет, но как? Почему-то он подал прошение о зачислении его на этот факультет только вольнослушателем, которым он и пробыл все два года своего обучения на новом факультете. А когда пришло время сдавать кандидатские экзамены (или, как мы теперь говорим, госэкзамены), то он подал прошение о допущении его к экзаменам в качестве экстерна. Почему это произошло именно так, сказать трудно, как будет непонятно и то, почему он после защиты двух диссертаций вообще бросил университет и стал свободным литератором, не связанным никакими формальными обязанностями, без которых невозможна учебная жизнь в высшей школе. Простодушный, благожелательный и всегда услужливый, Вл. Соловьев очень часто допускал разного рода выходки, правда, довольно невинного содержания, но сделавшие его навсегда бездомным холостяком, постоянно переезжающим с места на место. В этом смысле его решение кончать университет экстерном есть отнюдь не какая-нибудь случайность, но проявление его вольного самочувствия, часто переступавшего дозволенные в те времена формы.

Между прочим, имеются некоторые сведения о пребывании Вл. Соловьева в Московской духовной академии тоже в качестве вольнослушателя в

промежутке между окончанием университета и защитой магистерской диссертации. Хотя Вл. Соловьев в течение этого года и проживал в Сергиевом Посаде, где находилась Московская духовная академия, но, по-видимому, никакого серьезного влияния Духовная академия на него не оказала. И нетрудно догадаться почему. Вл. Соловьев был слишком углублен в философию и научно построенное богословие, чтобы научиться чему-нибудь существенному у тогдашних профессоров Академии, проводивших, конечно, строго традиционную богословскую линию, далекую от его уже тогда создававшейся сложной системы. Тем не менее 15 октября 1873 года он писал Кате Романовой: «Сейчас полученное мною письмо твое возбудило во мне такую необычайную радость, что я стал громко разговаривать с немецкими философами и греческими богословами, которые в трогательном союзе наполняют мое жилище»^[28].

Если дать общую характеристику студенческих лет Вл. Соловьева, то нужно считаться с его позднейшим мнением, что университет был для него пустым местом. Конечно, университет вовсе не был для него пустым местом; а пустым местом он ему казался только вследствие его слишком большого философского дарования, его глубокой индивидуальности и его необычайного таланта при постановке и разрешении разного рода великих человеческих проблем. Пустым местом университет не был для Вл. Соловьева уже и потому, что среди тогдашних преподавателей оказались такие люди, как П. Д. Юркевич и А. М. Иванцов-Платонов. Оба они привлекали его борьбой против всякого формализма в науке и философии, большой сердечностью в вопросах знания и глубокой внимательностью к духовным потребностям человека, а значит, и студентов. Между прочим, А. М.

Иванцов-Платонов много занимался эпохой разделения церквей, которая, как известно, сыграет весьма большую роль в мировоззрении Вл. Соловьева. Не тут ли зародилась глубочайшая для него впоследствии идея соединения церквей? Но если А. М. Иванцов-Платонов (1835—1894) больше влиял на историко-религиозное сознание Вл. Соловьева^[29], то у П. Д. Юркевича Вл. Соловьев несомненно почерпнул глубокий историко-философский интерес и, в частности, склонность к изучению и сопоставлению Платона и Канта.

П. Д. Юркевич (1826—1874), между прочим, написал работу, которая небезынтересна еще и теперь: «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», — и развил тоже стоящее внимания учение о гносеологически-онтологической природе человеческого сердца. Умер он через год после окончания Вл. Соловьевым университета, и 21-летний Вл. Соловьев напечатал тогда же о нем сочувственную статью под названием «О философских трудах П. Д. Юркевича» (I, 171—196)^[30], а также писал о нем в дальнейшем в очерке «Три характеристики» (IX, 391—396)^[31]. Влияние П. Д. Юркевича на Вл. Соловьева можно считать несомненным, и его надо бы исследовать подробнее, тем более что П. Д. Юркевич тоже боролся с позитивистами и материалистами и тут была полемика.

Чтобы закончить характеристику студенческих лет Вл. Соловьева, необходимо указать еще на несколько весьма характерных обстоятельств.

Источники свидетельствуют, что Вл. Соловьев вел себя в университете довольно свободно и вольнодумно. На лекции ходил он редко и был малообщителен. Его гимназический и университетский товарищ, впоследствии крупный историк Н. И. Кареев, прямо

говорит, что Вл. Соловьева как студента не существовало.

Имеются сведения о сближении Вл. Соловьева в эти годы (1872—1873) с московскими спиритами, именно с востоковедом И. О. Лапшиным и А. Н. Аксаковым. К спиритизму Вл. Соловьев очень быстро охладел, но зато ощутил в себе медиумические возможности, и автографическими знаками у него впоследствии были испещрены все рукописи.

Особо' нужно сказать о теоретических исканиях Вл. Соловьева в его университетские годы. Конечно, со своим материализмом в свои 13—16 лет как с особого рода религиозной верой Вл. Соловьев покончил, вероятно, еще в конце гимназических и начале университетских лет. Л. М. Лопатин говорит, что в своем недолгом атеизме Вл. Соловьев разочаровался благодаря изучению Спинозы, у которого хотя и проводится отождествление Бога и материи, но высказываются и весьма тонкие, правда, пока еще достаточно натуралистические, взгляды религиозного характера. По сообщению Л. М. Лопатина, в этот смутный переходный период своей философии Вл. Соловьев увлекался и Фейербахом, и Кантом, и особенно Шопенгауэром, а в конце концов и Шеллингом, в котором он находил примирение Шопенгауэра с Гегелем. И все это было в какие-то 2—3 года, потому что в 1873—1874 годах у Вл. Соловьева уже была готова магистерская диссертация, по которой видно, что он не только овладел всеми этими системами философского идеализма, но уже был в состоянии их сравнивать и находить в них односторонние тенденции.

Особенно мы обратили бы внимание на увлечение Вл. Соловьева Шопенгауэром, которое обычно у нас совсем никак не отмечалось. Л. М. Лопатин пишет: «Наконец, наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра:

Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше. Был период в жизни Вл. Соловьева — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его больше всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение, строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром Вл. Соловьев со страстью отдается изучению восточных религий»^[32].

Можно только удивляться той феноменальной остроте, способности к молниеносной ориентировке в труднейших философских материалах и глубине философских способностей Вл. Соловьева, которые позволили ему при столь многочисленных и разнородных исканиях в 21 год выступить с магистерской диссертацией, с обзором и критикой главнейших представителей западной философии. И если бросить общий взгляд на духовное развитие Вл. Соловьева в эти его ранние годы, то и вообще обнаружится весьма талантливая смесь спокойного раздумия, традиционности и почти равнодушия с небывалой умственной экзальтацией и с каким-то даже восторгом при овладении обширными философскими материалами. Основная линия его ранних лет — это традиционное спокойствие, унаследованное, вероятно,

еще от отца и проистекавшее из особенностей семейной жизни Вл. Соловьева. Но вот уже в 9-летнем возрасте — первое эмоционально-умозрительное явление его софийной экзальтации. Затем — несколько лет опять спокойно-традиционных. В возрасте 13—16 лет — опять новый духовный взрыв, на этот раз материалистический. Затем мучительные и туманные искания из тупика вульгарного материализма. Наконец, еще 2—3 года неистовых исканий с изучением Спинозы, Фейербаха, Канта, Гегеля, Шопенгауэра и Шеллинга и в конце 1874 года защита магистерской диссертации. Вся эта эволюция школьника и студента, а вернее сказать, вся эта сплошная духовная революция может только поразить даже самого спокойного и ни в чем не заинтересованного историка философии.

Вот с какими философскими настроениями Вл. Соловьев писал обе диссертации и труды, относящиеся ко времени между этими диссертациями, между 1874 и 1880 годами.

4. Магистерская диссертация (1874).

Написание и защита магистерской диссертации Вл. Соловьевым говорят о многом. Во-первых, уже самое ее название «Кризис западной философии (против позитивистов)» указывает на то, что Вл. Соловьев очень быстро расстался не только со своим материализмом, но даже и с позитивизмом вообще. А во-вторых, написание и защиту диссертации 21-летним молодым человеком надо считать чем-то удивительным и поразительным даже для тех времен, когда диссертации содержали всего несколько десятков страниц и почти не имели научного аппарата.

В-третьих, наконец, уже и эта ранняя работа Вл. Соловьева ярко свидетельствует о необычайном напоре, а также о простоте и ясности его философского мышления, о его убедительности и логичности, соперничавших с его глубиной и с широтой исторического горизонта. Правда, придирчивый историк философии без труда укажет на хомяковские и шеллингианские элементы в этом первом большом произведении Вл. Соловьева. И в некоторой степени, но отнюдь не во всем, он будет прав. Но этими влияниями никак нельзя объяснить необычайно темпераментную хватку мысли и завораживающий размах основной концепции работы Вл. Соловьева.

Уже здесь стала сказываться та характерная особенность его личности, с которой мы сталкиваемся на протяжении всей его жизни. Именно, это был человек весьма впечатлительный, весьма экспансивный, весьма жадный до всякого рода возбуждающих жизненных ощущений. Это делало его непоседой, часто менявшим места своего жительства,

никогда не имевшим собственной семьи и собственного угла. Он жил и в Москве, и в Петербурге, и у своих родных и знакомых, постоянно и подолгу живал в провинциальных имениях своих друзей и шесть раз бывал за границей, где живал тоже в разных местах, тоже у разных своих знакомых и вовсе без знакомых, живал весьма часто и иной раз подолгу. В особенности любил он бывать в Пустыньке, имении С. А. Толстой, вдовы известного поэта А. К. Толстого, где бывала также и племянница А. К. Толстого, С. П. Хитрово, к которой он безнадежно много лет питал нежные чувства.

Поэтому не приходится удивляться, что свою магистерскую диссертацию он защищал не в Москве, а в Петербурге. Впрочем, не лишена основания и следующая догадка. Дело в том, что в те годы ректором Московского университета был его отец, историк С. М. Соловьев; и поскольку тогдашние университетские диссертации утверждались ректором, то Вл. Соловьев, возможно, не хотел попадать в неловкое положение и защищать свою диссертацию в Москве.

Вопрос о защите магистерской диссертации Вл. Соловьевым в Петербурге представляет собой большой историконаучный и историко-культурный интерес и поэтому заслуживает особого исследования. Что же касается нашей настоящей работы, то из обширных исторических материалов мы приведем только несколько фактов.

В Петербург Вл. Соловьев приехал в сентябре 1874 года. Последовали разного рода формальности. Но в течение ближайших двух месяцев он уже сдал 4 экзамена, которые требовались для допущения к магистерской защите. Сдавались эти экзамены по следующим разделам: 12 октября по истории и философии, 26 октября по логике, метафизике и психологии, 9 ноября по этике и древним языкам.

Защита диссертации состоялась 24 ноября и носила весьма приподнятый характер ввиду необычных особенностей диссертанта. Исторический интерес представляет уже вступительная речь Вл. Соловьева, напечатанная тогда же отдельно и впоследствии включенная в III том писем, поскольку она не вошла в Полное собрание сочинений философа. Она интересна тем, что опровергает бытующий у нас миф об исконном славянофильстве Вл. Соловьева. Относительно основного славянофильского воззрения Вл. Соловьев здесь говорит: «Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие Запада явлением безусловно ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад к старому, давно пережитому»^[33].

Официальными оппонентами были назначены И. И. Срезневский и М. И. Владиславлев. По своей основной специальности Срезневский вовсе не был философом. Это был видный филолог-славист, этнограф и археолог. То что он не был специалистом по философии — в этом не было ничего необычного. И тогда, как и теперь, привлекались в качестве официальных оппонентов, правда, не первых, но вторых или третьих, также представители специальности, не связанной прямо с темой диссертации. Но Срезневский был деканом историко-филологического факультета и председателем научного совета, где защищалась диссертация. Ввиду этого своего официального положения он не только открыл диспут, но и оказался первым оппонентом. Говорил он немного и остановился только на вопросе о значении личности в истории философии. Зал был полон и университетской и

неуниверситетской публики, и Срезневскому аплодировали.

Вторым оппонентом выступил М. И. Владиславлев (1840— 1890), для которого философия была уже прямой специальностью. Незадолго до того он защитил докторскую диссертацию под названием «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы» (СПб., 1868). Этому М. И. Владиславлеву у нас тоже плохо помнят и мало ценят. На самом же деле это была для своего времени довольно крупная фигура. Он, несомненно, хорошо разобрался в философии такого крупного автора, как Плотин, который в те времена почти никем не изучался, произвел анализ целого ряда важных проблем по Плотину и дал ценные переводы непосредственных предшественников последнего, весьма важных для теории происхождения всего неоплатонизма. Ему принадлежит немало и других трудов^[34]. На диспуте Вл. Соловьева М. И. Владиславлев говорил не меньше двух часов. Правда, он часто уклонялся в сторону, но его общее заключение было чрезвычайно положительным, за что зал наградил его громом аплодисментов.

К счастью, о возражениях Владиславлева Вл. Соловьеву на диспуте можно судить абсолютно точно, потому что Владиславлев напечатал вскоре свои возражения в виде отдельной статьи^[35]. Изучение ее обнаруживает не только большую начитанность Владиславлева, но и его самостоятельный и совсем не банальный подход к тем крупнейшим философам, которых Вл. Соловьев анализирует в своей диссертации. Владиславлев весьма не грубо, а скорее тонко расценивает и так называемую схоластику, и Декарта, и Спинозу, и Мальбранша, и других философов, которые подверглись острой критике Вл. Соловьева. Весьма важно, например, мнение Владиславлева о Гегеле,

которого он не считал возможным сводить только к логицизму. Довольно мягко отзывается он об оценке Вл. Соловьевым Шопенгауэра и Э. Гартмана. В рецензии Владиславлева производят хорошее впечатление его забота по поводу весьма слабого развития русской философии, стремление поощрять развитие философской мысли и приветствия в этом смысле в адрес молодого и талантливому диссертанта. Возражения Владиславлева носят деловой характер, но в общем достаточно мягкий. Таковы, например, упреки в недостаточной дифференцированности у Вл. Соловьева позитивизма, в котором Спенсер, Конт и Милль все же сильно отличались один от другого, или в недостаточно критическом отношении к Гартману. Везде в таких случаях видно, что рецензент не хочет ниспровергать своего диссертанта, но скорее желает помочь ему.

После Владиславлева выступали неофициальные оппоненты, доктор математики С. В. Де Роберти (которого не нужно путать с его братом, известным позитивистом Е. В. Де Роберти) и виднейший представитель тогдашнего позитивизма В. В. Лесевич. Этот Лесевич (1837—1905) ко времени магистерской диссертации Вл. Соловьева уже успел написать свой труд позитивистского направления «Очерк развития идеи прогресса» (1868), но его основополагающие позитивистские труды относятся уже к 70—90-м годам. Лесевич плоховато разбирался в истории философии и совершенно отрицал философию как самостоятельную науку. Но на такой легковесной позиции даже и позитивизму не удалось удержаться надолго. К концу века Лесевич определенно заигрывает с эмпириокритицизмом, так что влияние Маха и Авенариуса без всяких особенных усилий можно усматривать у позднейшего Лесевича. После этого что же мог возразить Лесевич Вл. Соловьеву? Все, что

утверждал Вл. Соловьев, конечно, для Лесевича было равно нулю. Трудно даже ответить на вопрос, зачем было ему вообще выступать против Вл. Соловьева.

С. В. Де Роберти выступал резко и даже грубо, так что публика шумом и криком порой не давала ему говорить. В конце концов он был вынужден сойти с кафедры и не без срама оставить свое выступление незаконченным. Иначе вел себя В. В. Лесевич. Он говорил вполне вежливо и академически, но в вежливом тоне разгромил диссертацию решительно по всем пунктам. Ему даже аплодировали, однако эти аплодисменты явно относились только к его манере говорить, а не к существу дела, поскольку они никак не повлияли на исход диспута. Лесевич находил, что вся диссертация, включая ее название, построена на противоречии, поскольку, с его точки зрения, кризис позитивизма еще вовсе не означал кризиса всей западной философии. Даже что такое позитивизм — этого Вл. Соловьев, согласно Лесевичу, совсем не представлял себе. Превознесение Шопенгауэра и Гартмана, но" мнению Лесевича, тоже проистекало из незнания Вл. Соловьевым истории философии. Находить у Гартмана элементы христианства, указывал Лесевич, нелепо, ибо не было более далекого от христианства философа, чем Гартман; в итоге все исследование Вл. Соловьева равно нулю.

После речей оппонентов и ответов на них Вл. Соловьева было объявлено о присуждении ему искомой степени магистра философии. Тут же последовали столь горячие аплодисменты, настоящая овация по адресу диссертанта, что этот 21-летний магистр даже не знал, как себя вести, кланяться или не кланяться, и если кланяться, то кому и как. Словом, защита диссертации прошла с большим блеском. И уже в декабре диссертация была утверждена ректором университета.

Можно сказать, что по поводу магистерской диссертации Вл. Соловьева поднялся большой шум, не только во время ее защиты, но и после нее, в различных журналах и газетах, как в положительном смысле, так и в отрицательном. Этот шум тоже не худо было бы изучить поподробнее, особенно тем, кто занимается данным десятилетием в истории русской философии.

Все изложенные выше факты детства, отрочества и юности Вл. Соловьева свидетельствуют о том, что в этот ранний период его жизни ему чрезвычайно везло.

Семья, где он родился, создала наилучшие условия для его образования, его научной и философской деятельности. Он постепенно расстался со своим полудетским материализмом (сам он относил этот момент к своему 18-летнему возрасту). В 1873 году он окончил университет, а уже 18 марта 1874 года по предложению П. Д. Юркевича был оставлен при университете с последующей командировкой за границу и тут же, в 1874 году, написал и защитил диссертацию. И сразу же после окончания университета он был назначен там доцентом.

Если свою магистерскую диссертацию Вл. Соловьев защитил в Петербурге 24 ноября 1874 года, то после провала его конкурента М. М. Троицкого, стремившегося из Варшавы в Москву, он 12 декабря прошел на совете историко-филологического факультета, а 19 декабря того же года уже на ученом совете Московского университета был избран доцентом. 5 января 1875 года он был утвержден в этой должности попечителем Московского учебного округа.

27 января 1875 года он уже начал чтение лекций в университете и читал весь этот семестр. Как именно назывался этот первый его курс лекций, в точности неизвестно. Сам Вл. Соловьев в своих позднейших воспоминаниях называет его курсом по истории новейшей философии. Но в свое время он назывался

современной немецкой философией, да фактически состоял из анализа немецкого идеализма, в котором сам Вл. Соловьев был глубоко и разносторонне ориентирован еще раньше того. В автобиографии^[36] 1887 года Вл. Соловьев говорит, что в Московском университете он читал лекции по истории философии и по логике. Почти одновременно он начал читать лекции по греческой философии и на Высших женских курсах в Москве, основанных профессором В. И. Герье в 1872 году. Первая лекция 14 января была посвящена определению основного свойства человеческой природы. Биограф Вл. Соловьева С. М. Лукьянов приводит суждение Вл. Соловьева из его лекции, записанной у Е. М. Поливановой, слушательницы и почитательницы Вл. Соловьева: «Все животные исключительно поглощают данные им чувствами состояния своей физической природы, эти состояния имеют для них значения безусловной действительности, — поэтому животные не смеются. Мир человеческого познания и воли простирается бесконечно далее всяких физических явлений и представлений. Человек имеет способность стать выше всякого явления физического или предмета, он относится к нему критически. Человек рассматривает факт, и, если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики. Так как поэзия и метафизика свойственны только одному человеку, то человек может быть также определен, как животное поэтизирующее и метафизикующее. Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности — она есть насмешка над действительностью»^[37]. Выходит, что вместо аристотелевского определения человека как

существа общественного Вл. Соловьев определял человека как существо смеющееся.

Правда, М. М. Троицкий (1835—1899) никак не мог уgomониться и принимал всякие меры, чтобы стать профессором Московского университета. Он был сторонником английского эмпиризма и ассоцианизма, был неплохим лектором, но раз и навсегда закаменел в своем элементарном эмпиризме. Конечно, с идеалистом Вл. Соловьевым работать ему было трудно, и в университете поднимался вопрос, возможна ли работа двух таких разных преподавателей на одной и той же философской кафедре. А. М. Иванцов-Платонов был решительным противником такого совмещения. Но математик Н. В. Бугаев считал это совмещение даже необходимым и в своих докладах указывал на совмещение представителей разных философских школ на одной кафедре в тогдашних германских университетах.

Так как Вл. Соловьев в июне уехал за границу, то М. М. Троицкий добился исполнения своих мечтаний и 25 августа 1875 года был назначен профессором философии и психологии в Московском университете. Философия его была довольно элементарная и скучная, как это можно судить хотя бы по его докторской диссертации «Немецкая психология в текущем столетии» (М., 1867). Между прочим, эту диссертацию в 1872 году провалил (и хорошо сделал) умерший в октябре 1874 года П. Д. Юркевич. Ходили слухи, что в Москву Троицкого перевела его собственная жена, которая была московской профессорской дочкой. Ее отец был видный и авторитетный московский медик и притом декан медицинского факультета университета. Кроме того, у Вл. Соловьева уже были кое-какие враги. Например, такие видные научные работники, как Н. С. Тихонравов или Н. И. Стороженко, определенно не хотели пускать в университет «ректорского сына». А

это и привело к тому, что во время заграничной командировки Вл. Соловьева М. М. Троицкий пробрался-таки в профессора Московского университета. Философия его была не только нудная и скучная, но он, будучи сторонником английского метафизического эмпиризма, еще в течение нескольких десятилетий долбил одно и то же о Бэконе, Локке и Джоне Стюарте Милле, никуда не выходя за пределы индуктивной логики и считая всякую философию глупостью, в особенности же немецкий идеализм. И этой мертвенной метафизической догматикой он коптил небо в университете вплоть до последних своих дней, а умер он очень и очень не скоро, только в 1899 году.

Автор настоящей работы в свое время был учеником известного философа Л. М. Лопатина, а этот Лопатин сам рассказывал ему, какие невероятные усилия пришлось затратить для того, чтобы начать работу на кафедре философии и преодолеть необычайное упорство М. М. Троицкого, никого и ничего не признававшего, кроме давно устаревшего в те времена эмпиризма. Личность М. М. Троицкого производила неприятное впечатление еще и потому, что образование он получил в Духовной академии и даже был магистром богословия, занимал разные административные посты, а потом увлекся эмпиризмом и стал преподавать какую-то странную смесь богословия и эмпиризма. Поэтому слухи о том, что он, как мы уже сказали, попал в Московский университет благодаря дочери профессора А. И. Полунина, вероятно, не были лишены некоторого основания. Но разбираться нам в академических интригах столетней давности довольно трудно, да едва ли и нужно. Нас ведь сейчас интересует здесь не М. М. Троицкий, а Вл. Соловьев. Но приехавший через год из-за границы Вл. Соловьев сразу столкнулся с неодолимым фактом, а именно с тем, что философской кафедрой уже давно заведовал

М. М. Троицкий. Для молодого и ярко выраженного идеалиста Вл. Соловьева подчиняться эмпирическому ретрограду Троицкому было, конечно, невозможно. Во всяком случае, это было одной из причин, почему Вл. Соловьеву после первого же года совместной работы было вполне естественно вообще покинуть Московский университет и переехать в Петербург в 1877 году. Ведь и сам М. М. Троицкий, после недопущения к защите его докторской диссертации Юркевичем в Москве, тоже в свое время принужден был защищать ее в Петербурге.

Между прочим, во всей этой тогдашней академической склоке в Москве ректор университета С. М. Соловьев, как это можно заключить из многочисленных источников, вел себя весьма благородно и старался просто не участвовать в академической карьере своего сына. Когда были соответствующие голосования, он воздерживался. Когда требовалось несколько подписей под соответствующими документами, он своей подписи не ставил. А иной раз он и вообще отсутствовал в комиссиях, через которые проходил Вл. Соловьев. Но это он делал, собственно говоря, напрасно. Его общественный и академический авторитет был в те времена настолько велик, что даже в отсутствие самого С. М. Соловьева этот авторитет имел большое значение; и такие почтенные люди, как Тихонравов и Стороженко, просто не представляли себе того огромного научного таланта, которым обладал Вл. Соловьев независимо и от своего отца, и от всяких других своих родичей.

Так или иначе, но, не успев стать доцентом и магистром, Вл. Соловьев уже подал заявление о предоставлении ему самостоятельного преподавания философии в Московском университете вместо П. Д. Юркевича, который умер в октябре 1874 года. Его тут же назначили на эту должность, которая в переводе на современный язык означала ни больше ни меньше,

как заведование кафедрой в университете. И не успел он приступить к заведованию кафедрой, как уже подал прошение о заграничной командировке, которая опять-таки тут же была ему разрешена. 21 июня 1875 года он выехал в Лондон, куда прибыл 29 июня, так что в июле он уже сидел в Британском музее и изучал древние историко-философские тексты, которых не мог найти в Москве и Петербурге. О том, что он не очень гнался за преподаванием, видно по его возвращению в Россию только через год, в начале июня 1876 года.

Эти факты свидетельствуют о том, что весь успех и весь блеск юношеского периода его деятельности ни в каком случае не может получить своего объяснения из каких-нибудь корыстных или карьеристских стремлений его на академическом поприще. По возвращении в Россию он, правда, приступил к преподаванию в университете, но вел себя настолько принципиально, что из-за профессорской склоки в Московском университете в марте 1877 года покинул Москву и перевелся в Петербург. Там он стал членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения и одновременно преподавал в университете. Но игравший там основную роль М. И. Владиславлев, который раньше столь положительно оценил его магистерскую диссертацию, стал теперь относиться к нему довольно холодно, так что Вл. Соловьев был здесь доцентом, но не профессором. Да и доцентом Петербургского университета он пробыл только четыре года и в 1881 году совсем оставил академическое поприще и начал жить как свободный литератор и публицист.

Из всего этого видно, что к своей академической карьере Вл. Соловьев относился достаточно равнодушно. Да и в годы этой карьеры он, как мы сейчас увидим, менее всего занимался своими академическими делами.

Если коснуться того большого литературного шума вокруг магистерской диссертации Вл. Соловьева, то мы можем привести, например, рецензию К. Д. Кавелина (1818—1885)^[38]. Многолетняя философская деятельность этого автора отличалась довольно сумбурным характером. Он был и позитивист, и либерал, и проповедник христианской любви, и противник Чернышевского, и не очень грамотный идеалист в философии русской истории. В период магистерской диссертации Вл. Соловьева Кавелин считал себя позитивистом, но этот свой позитивизм он удивительным образом базировал на психологии. Однако интересно то, что этот сумбур психологического позитивизма не помешал ему довольно точно воспроизвести основное содержание соловьевской диссертации, защиту которой он к тому же характеризовал в «блистательных» тонах («блистательность» — это его собственный термин). Но основного пафоса диссертации Кавелин все-таки не понял. На страницах 17—18 своей рецензии соловьевскую критику недостаточности феноменализма он понимает как отрицание вообще всякого реального существования мира вне человеческого субъекта. Эту нелепость никак нельзя ему простить, несмотря на «блистательную» характеристику у него диссертации Вл. Соловьева.

Можно отметить также статью А. А. Козлова (1831—1901)^[39]. В период магистерской диссертации Вл. Соловьева этот Козлов еще не выработал своей системы тейхмюллерианского персонализма, но как раз в эти самые годы изучал Э. Гартмана, который у Вл. Соловьева занимает важное место, и даже написал о нем специальную работу^[40]. Козлов был противником материализма и позитивизма и не раз печатно критиковал эти направления, так что отнюдь не с этих

позиций он выступает против Вл. Соловьева. Ему не нравится противоположение знания и веры, для которых он находит один и тот же источник. С его точки зрения, нельзя противопоставлять субъект и объект, как это делает Вл. Соловьев. Философия и искусство также имеют для него тождественную основу, различаясь только формой выражения. Нам представляется ценным его замечание о соловьевской оценке Шопенгауэра и Гартмана. Так, у Шопенгауэра на первом плане не мировая воля, но отрицание воли и отречение от нее, и у Гартмана из его философии бессознательного нельзя делать каких-нибудь нужных для Вл. Соловьева выводов о конечном торжестве духа. Самого себя Козлов считает только еще ищущим истину, иронически намекая на то, что обладание окончательной истиной имеется вот у этого молодого диссертанта.

Если Козлову Вл. Соловьев не отвечал, то он ответил В. В. Лесевичу по поводу статьи последнего «Как иногда пишутся диссертации» («Отечественные записки», 1875, январь) (I, 206—215). Ответил он и К. Д. Кавелину (I, 216—226). Входить в подробности этой полемики нет смысла ввиду полного непонимания тогдашними позитивистами ни кризиса западной философии, ни способов выхода из этого кризиса.

Гораздо больше дает критика диссертации Вл. Соловьева у Н. Н. Страхова, статья которого хотя и написана после второй диссертации Вл. Соловьева, но содержит весьма стоящие замечания по поводу первой диссертации^[41]. По Н. Н. Страхову, отвлеченные начала западной философии нельзя гипостазировать в изолированной форме. Позитивизм, эмпиризм и материализм — это совершенно разные направления философской мысли, а их-то Вл. Соловьев и не различает. Шопенгауэр правильно выдвигает на первый план, кроме абстрактного представления, еще волю, и

потому как необходимость мир вызывает в нас любовь или отвращение, восторг или ужас. Н. Н. Страхов осуждает Вл. Соловьева за слишком высокую оценку Гартмана. Наконец, весьма важно мнение Н. Н. Страхова еще и о том, что кризис западной философии не был процессом единым, но проходил различно в немецкой, английской и французской философии. Общее же мнение Н. Н. Страхова об этой работе Вл. Соловьева весьма высокое.

Из позднейшей критики соловьевской философии отметим работу А. Никольского «Русский Ориген XIX-го века Вл. С. Соловьев» в журнале «Вера и разум», 1902, филос. отд., № 10—19, 23—24. В № 15 здесь содержится критический обзор литературы о Вл. Соловьеве, ценный для исторического понимания его магистерской диссертации.

У нас нет возможности одинаково подробно характеризовать все периоды и все значительные явления жизни и деятельности Вл. Соловьева, главным образом из-за состояния источников, в одних случаях очень скудных, а в других — весьма обильных. Поэтому исключительно ради примера мы несколько более подробно принуждены останавливаться только на отдельных сюда относящихся фактах. Таким фактом, который выясняется на этот раз из множества разных источников, безусловно, является магистерская защита Вл. Соловьева. Некоторые, да и то малочисленные историко-философские и историко-литературные обстоятельства из этой области указаны нами выше. Однако нам кажется, что для характеристики Вл. Соловьева в этот момент его жизни важны также и многочисленные чисто личные качества диссертанта, поразившего всех не только своей молодостью и ученостью, но и какой-то изысканной красотой своей целомудренной личности, восторженно и в то же время ясно и просто, небывало убедительно преданной

бескорыстному исканию истины. В нашем распоряжении имеются два документа, весьма интересные в этом отношении. Их приводит В. Л. Величко, человек близкий к Вл. Соловьеву, знавший из его биографии факты никому не известные и в первый же год после кончины философа написавший и издавший его биографию, которую выше мы уже цитировали.

Первый документ — это письмо М. А. Малиновского, директора той самой московской 5-й гимназии, где учился и которую кончил Вл. Соловьев. Вот что он пишет С. М. Соловьеву, отцу философа, оказавшись в Петербурге в момент защиты соловьевской диссертации: «М. Г. Сергей Михайлович! Вчера на мою долю досталось провести V/i часа под влиянием такого сильного и приятного обаяния, какого я давным-давно не испытывал и каким я обязан виденному и слышанному мною в тот день беспримерно-блистательному торжеству мысли и слова беспримерно-юного магистранта, покоровшего своим талантом всецело внимание многосотенной разнокалиберной массы слушателей и овладевшего вполне самым глубоким сочувствием всех, без изъятия, многочисленных солидных представителей истинной интеллигенции здешней столицы, посетивших диспут. Диспут этот, из множества слышанных мною за целые десятки лет в Харькове, Москве и Петербурге, был поистине самый замечательный, и по серьезности, и по одушевлению, и по мощи отпора на множество высказанных возражений; впечатление, вынесенное мною из этих часов ученой беседы, так глубоко-сильно, что и через сутки оно нисколько не утратило своей живости и свежести. Это же самое испытали на себе говорившие мне нынче о том многие из виденных мною сегодня, в университете и в домах, вчерашних сочувственных свидетелей научного торжества. Юный ученый чародей, так чудно овладевший не только

искренним, но и почтительным сочувствием всех нас вчера, был, конечно, как Вы поняли из первых строчек, Владимир Сергеевич, бывший некогда Володя Соловьев, в 5-й Московской гимназии мною когда-то устрояемой, золотой медальер...»^[42] В тех же восторженных тонах письмо М. А. Малиновского продолжается и далее, но мы здесь ограничимся приведенным сейчас отрывком.

Другой документ, приводимый у В. Л. Величко, — письмо К. Н. Бестужева-Рюмина вдове профессора С. В. Ешевского. К. Н. Бестужев-Рюмин — видный историк, создавший множество трудов по русской истории, один из позднейших славянофилов и поборник женского образования в России, учредивший в 1878 году знаменитые впоследствии Высшие женские курсы в Петербурге. В качестве профессора Петербургского университета он лично присутствовал на защите диссертации Вл. Соловьевым и даже был членом ученого совета, присуждавшего диссертанту ученую степень. В указанном письме этого ученого-историка, профессора и академика содержатся следующие слова: «Дорогая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересуется вас, и потому спешу написать вам несколько слов. Такого диспута я не помню, и никогда мне не приходилось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем круге осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: "он стоит точно пророк". И действительно было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии:

одни хлопали Соловьеву, другие — его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...»*^[43]

Приведенные у Л. В. Величко два документа уже далеко выходят за пределы философии и литературы и относятся скорее вообще к русской культурно-исторической области.

На этом мы и закончим характеристику магистерской диссертации Вл. Соловьева вместе с ее историческим окружением. Но в заключение мы должны сказать, что ознакомление с этими двумя последними документами, несомненно, вселяет в нас некоторого рода высокие настроения, которые даже и самому закоснелому скептику помогают легче жить и свободнее дышать и среди всех несовершенств жизни ободряют нас в надеждах на лучшее и более красивое будущее.

Историческая справедливость, впрочем, заставляет нас учесть и то обстоятельство, что К. Н. Бестужев-Рюмин в дальнейшем изменил свой взгляд на Вл. Соловьева. Дело в том, что Вл. Соловьев чем дальше, тем больше становился западником, критиковал славянофилов и сближался с либеральными кругами. Таким людям, как К. Н. Бестужев-Рюмин или Н. Н. Страхов, это обстоятельство было весьма не по сердцу. Кроме того, и сам Вл. Соловьев впоследствии тоже отрицательно отзывался о Бестужеве-Рюмине. Но все это, конечно, не меняет возвышенной красоты духовного портрета юного диссертанта Вл. Соловьева. Этот духовный портрет для своего времени вполне объективен и реален в изображении Бестужева-Рюмина, несмотря на позднейшее разочарование последнего во Вл. Соловьеве.

Справедливость заставляет сказать, что дело не обошлось без отрицательных и даже издевательских отзывов о магистерской диссертации Вл. Соловьева.

27 ноября, через три дня после защиты диссертации, в «Биржевых ведомостях» появился фельетон Н. К. Михайловского (1842—1904) с прямым издевательством по поводу защиты Вл. Соловьевым диссертации. Н. К. Михайловский сравнивает этот диспут с боем быков. Самого диссертанта он именует иронически кротким молодым человеком, «страстно отдавшимся мукам философской мысли», «отлетевшим от бренной земли к небу философии». Вл. Соловьев, по мнению Н. К. Михайловского, сумел перетянуть на свою сторону симпатии общества, даже не пытаясь опровергнуть «тружеников науки», «великих и малых, известных и неизвестных». Фельетонист, вспоминая Гоголя, иронически восклицает: «Русь, Русь! Куда ты мчишься?», обращая в свою очередь с вопросом к обществу: «Как вы думаете, милостивые государи, куда она в самом деле мчится?», что, очевидно, указывает на его предельное возмущение диссертантом.

Инвективы Михайловского не остались без ответа. Н. Н. Страхов энергично защищал Вл. Соловьева против Михайловского в своих двух статьях «Философский диспут 24 ноября» («Гражданин», 2 декабря 1874 г.) и «Еще о диспуте Соловьева» («Московские ведомости», 9 декабря того же года)^[44].

5. Первое заграничное путешествие (1875—1876).

Как мы уже знаем, в 1875 году Вл. Соловьев получил научную командировку за границу; и это было вполне понятно, поскольку заграничные научные командировки всегда были в порядке вещей. Однако достойно удивления то, что для Вл. Соловьева имела здесь значение не просто сама командировка, но более доступное изучение одного предмета, о котором биографы Вл. Соловьева говорят мало, но который, как мы покажем ниже, имел центральное значение для всей жизни и мысли философа. Сейчас же пока достаточно будет указать на то, как сам Вл. Соловьев формулировал цель своей поездки и как это было зафиксировано в донесении историко-филологического факультета и на ученом совете Московского университета. Именно, Вл. Соловьев был командирован «для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»^[45]. От времени работы Вл. Соловьева в Британском музее сохранились его любопытные записи с разными чертежами, с упоминанием Каббалы, Бёме, Сведенборга, Шеллинга и того, что сам Соловьев называет «Я»^[46]. Все эти черновики связаны с его занятиями проблемой Софии^[47].

Итак, согласно сказанному выше, Вл. Соловьев 21 июня 1875 года выехал из России и через Варшаву, где он остановился на несколько дней, направился в Лондон, куда он и прибыл 29 июня. Однако по причинам, которые он скрывал от близких и знакомых, и по причинам духовно-секретного характера он в ноябре того же года оказался в Каире.

По просьбе отца Вл. Соловьева И. И. Янжул (1846—1914), уехавший одновременно с Вл. Соловьевым в Англию, очень заботился о молодом Соловьеве, не знавшем никакого быта, забывавшем обедать и всецело погруженном в свои мысли. И. И. Янжул это делал с некоторой неохотой, чувствуя себя в известной степени одним из сторонников позитивизма, который подвергался критике Вл. Соловьевым. Особенно опекала Вл. Соловьева Е. Н. Янжул, которая, между прочим, заботилась о питании Вл. Соловьева, всегда не устроенного по своему быту, и притом не только в Лондоне.

Что же касается самого И. И. Янжула, который был старше Вл. Соловьева всего на семь лет, то он оказался близким Вл. Соловьеву не столько по своим воззрениям, сколько по своему академическому положению. Он был специалистом по политической экономии и статистике, имел много трудов в этой области. Серьезность его научных намерений была несомненна; в свое время он стал и профессором и академиком. И понятно, почему С. М. Соловьев, знавший о поездке И. И. Янжула в Англию, просил его позаботиться о сыне.

Но гораздо больший интерес представляют собою сообщения М. М. Ковалевского, которые оставались неопубликованными до тех пор, пока не были отправлены С. М. Лукьянову, из книги которого мы и приводим эти интересные материалы. М. М. Ковалевский (1851—1916), известный русский юрист и историк права, тоже впоследствии и профессор и академик, в 70-х годах в Лондоне изучал историю английских учреждений, будучи при этом в дружеских отношениях с И. И. Янжулом и Вл. Соловьевым. Вот что он сообщил С. М. Лукьянову по поводу своей встречи с Вл. Соловьевым в Лондоне в 1875 году:

«Он с первого же разу привлек мою симпатию, — смешно сказать, — своей красотой и своим пророческим

видом. Я не видел более красивых и вдумчивых глаз. На лице была написана победа идейности над животностью. Скоро у меня появилось новое основание любить Соловьева: простота и ровность его обращения, связанная с редкой непрактичностью, большая живость ума, постоянная кипучесть мысли. Соловьев работал в Британском музее, занимаясь Каббалою и литературою о Каббале. По вечерам он нередко показывался в обществе немногих русских, сходявшихся у Янжула или у меня. Английская пища, с характеризующим ее избытком мяса, была ему неприятна. Поэтому он обыкновенно обедал у одного итальянского кондитера... кормившего его яйцами, рыбой, овощами и сладкими блюдами, до которых Соловьев был большой охотник»^[48].

М. М. Ковалевский сообщил С. М. Лукьянову также и относительно общения Вл. Соловьева с тогдашними лондонскими спиритами^[49]. По всему видно, что отношение Вл. Соловьева к спиритизму оставалось и здесь достаточно скептическим, если не прямо отрицательным. В письме к Д. Н. Цертелеву от 2 ноября Вл. Соловьев писал: «Спиритизм тамошний (а, следовательно, и спиритизм вообще, так как в Лондоне есть его центр) есть нечто весьма жалкое. Видел я знаменитых медиумов, видел знаменитых спиритов, и не знаю, кто из них хуже»^[50]. Имеется еще несколько суждений о спиритизме у Вл. Соловьева также из более позднего времени. В 1883 году в письме к В. П. Федорову Вл. Соловьев тоже писал: «Я некоторое время серьезно интересовался спиритизмом и имел случай убедиться в реальности многих из его ^явлений, но практические занятия этим предметом считаю весьма вредными и нравственно и физически»^[51]. В 1887 году в письме к Н. Н. Страхову он писал: «Я безусловно согласен и одобряю главный тезис Вашего

выступления, а именно, что путем спиритизма религиозной истины добыть нельзя»^[52]. После такого рода суждений Вл. Соловьева о спиритизме вопрос об отношении философа к этому предмету может считаться окончательно решенным.

Как мы уже сказали, в ноябре 1875 года Вл. Соловьев оказался в Египте. Точнее, 28 октября 1875 года он отбыл в Египет и прибыл в Александрию 11 ноября того же года на пароходе, отправлявшемся из Бриндизи. В тот же вечер Вл. Соловьев был уже в Каире.

* По-видимому, одной из целей путешествия Вл. Соловьева в Египет было посещение Фиваиды, находящейся на расстоянии около 200 километров от Каира. Фиваида (бывшие египетские Фивы) — древнейшее место как египетских, так впоследствии и христианских культов, прославленное благодаря первоначальному монашеству и получившее в истории христианства мировое значение. Эти древние египетскохристианские мистические тайны и влекли к себе Вл. Соловьева, надеявшегося получить здесь новое и еще небывалое для себя духовное откровение. Но на пути в Фиваиду его напугали разбойники, и до Фиваиды он так и не дошел. Именно здесь, под Каиром, 25—27 ноября явилось ему то, что он сам называл видением и что в позднейшей литературе называлось вечной женственностью, но что представилось ему в личной форме. На языке самого Вл. Соловьева это выступало в виде Софии Премудрости Божией, которой он посвятил не одно глубокое философское рассуждение. О том, что явилось ему в Египте, можно судить по стихотворению, написанному им в конце ноября 1875 года, где мы читаем:

**Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Сердце сладким восторгом**

**забилось, И в лучах восходящего дня Тихим светом
душа засветилась, А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.**

Более подробно ту же тему Вл. Соловьев развивает в стихотворении «У царицы моей есть высокий дворец...», написанном между концом ноября 1875-го и 6 марта 1876 года.

На основании всех подобных материалов мы уже сейчас можем раскрыть тот духовный секрет, который сам Вл. Соловьев сделал из своего путешествия в Лондон и из своего внезапного решения ехать в Египет. Дело в том, что понятие Софии Вл. Соловьев позаимствовал из каббалистической литературы, изучать которую он и направился в Британский музей. А под влиянием изученной им теософской литературы он как раз и решил направиться в Египет. И в Лондоне, и в Египте его охватывали своеобразные эмоционально-умозрительные состояния, которые и рисовали ему Софию в виде какой-то безбрежной космической лазури с женским лицом. Это и есть тот секрет, ради которого он предпринял свою первую заграничную командировку и который заслуживает специального рассмотрения, что мы и сделаем ниже.

В Каире Вл. Соловьев пробыл до марта 1876 года. Наконец 12 марта он выехал из Египта, 16-го — прибыл в Неаполь. В конце апреля он отправился в Париж, где пробыл весь май, так что в Россию он вернулся только в июне.

Между прочим, по возвращении Вл. Соловьева в Россию его друзья подсмеивались над внезапным его путешествием в Египет. Один из ближайших приятелей Вл. Соловьева гр. Ф. Л. Соллогуб даже сочинил юмористическую пьесу «Соловьев в Фиваиде». Не мешаает сказать, что Ф. Л. Соллогуб был родным племянником знаменитого славянофила Ю. Ф. Самарина, с которым по приглашению своего

приятеля в дом его матери М. Ф. Соллогуб, урожденной Самариной, и познакомился Вл. Соловьев. Тут же состоялось знакомство с А. Ф. Аксаковой, а через несколько дней и с И. С. Аксаковым. Жена Ф. Л. Соллогуба, Наталия Михайловна, тоже была дружна с Вл. Соловьевым и в дальнейшем помогала ему отшлифовывать стиль его французской книги «Россия и вселенская церковь», когда Вл. Соловьев в 1887 году гостил в имении Соллогубов, Рождествине, под Серпуховом.

6. Между первым заграничным путешествием и докторской диссертацией (1876—1880).

Итак, в начале июня, видимо, 5 июня 1876 года, Вл. Соловьев возвращается в Россию, но, как было сказано, в 1877 году он уже в Петербурге. Философская деятельность Вл. Соловьева в эти годы продолжает процветать. В 1877 году им были напечатаны «Философские начала цельного знания», в 1877—1888 годах — «Критика отвлеченных начал», а в 1878—1881 годах — «Чтения о Богочеловечестве». «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьев защитил в Петербургском университете 6 апреля 1880 года в качестве докторской диссертации, но профессором он все-таки не стал, а работал в университете в качестве приват-доцента из-за плохого отношения к нему **М. И. Владиславлева**, хотя этот последний весьма благосклонно отнесся к его обеим диссертациям и считал их талантливymi работами.

О самой докторской диссертации Вл. Соловьева мы скажем ниже, а сейчас отметим некоторые факты из жизни философа за этот рассматриваемый нами период между возвращением из Египта и второй диссертацией.

Прежде всего небезынтересно бросить взгляд на ту духовную обстановку, в которой оказался Вл. Соловьев по возвращении из своего заграничного путешествия. Основная роль принадлежит здесь его сближению с семьей крупнейшего русского поэта середины века графа Алексея Константиновича Толстого. В доме А. К. Толстого Вл. Соловьев появился благодаря своему гимназическому и университетскому товарищу, князю Д. Н. Цертелеву, который был двоюродным

племянником С. А. Толстой (то есть сыном двоюродной сестры С. А. Толстой, В. С. Цертелевой, урожденной Чулковой). Правда, сам А. К. Толстой к этому времени уже скончался (еще в 1875 году). Но имеется много обстоятельств, которые заставляют признать огромное значение для Вл. Соловьева духовной атмосферы, создавшейся при жизни А. К. Толстого в его доме. Поэтическая и мистическая настроенность А. К. Толстого отличалась мягко-романтическим характером. Но это не мешало А. К. Толстому постоянно интересоваться разного рода оккультными явлениями, что подробно исследовал биограф А. К. Толстого А. Лиронделль^[53]. Жена А. К. Толстого Софья Андреевна не сочувствовала крайностям натуралистической мистики своего мужа, но была настроена высоко духовно, что особенно сказалось, когда она, после смерти А. К. Толстого, стала единственной распорядительницей его дома. Сначала скажем несколько слов о мистически-натуралистических увлечениях А. К. Толстого.

Биограф Вл. Соловьева К. Мочульский пишет так: «В начале шестидесятых годов А. Толстой изучал Сведенборга, Ван Гельмонта, "Магнетическую магию" Каанье (Саһаһпеі), в которой рассказывается о магических зеркалах, талисманах, элевациях, фильтрах, заклинаниях, заговорах, колдовстве; "Естественную магию" Дю Поте (Би Роіеі), посвященную явлениям сомнамбулизма, магнетизма, ясновидения, галлюцинаций, видений, материализации и т. д.; "Историю магии" и "Догмат и ритуал высшей магии" Элифаса Леви с чертежами, текстами заклинаний и вызовов, треугольниками, пентаграммами и тетраграммами, "Пневматологию" Эд де Мирвиль (J. Еіäes äе Мігvіііе), содержащую учение о магнетических токах, одержимости, сверхъестественных голосах,

экзорцизмах, таинственных мономаниях, летающих столах и самовозжигающихся огнях. Оккультные увлечения А. Толстого отразились на его "Дон Жуане". В письме к Маркевичу он объясняет, что статуя командора есть не что иное, как материализация астральной силы, которая осуществляется невидимо в каждом акте нашей воли и видимо во всех магнетических и магических опытах.

Таков был круг "мистических интересов" автора "Дон Жуана". Поэта-романтика привлекало все таинственное, но он не выходил за пределы натуральной магии Парацельса. Его чувство природы окрашено довольно неопределенным пантеизмом, и в личное бессмертие он не верил. Софья Андреевна разделяла увлечение мужа спиритизмом и магнетизмом, но не сочувствовала его "натуралистической религии". Она была натурой глубоко религиозной и мистически одаренной.

В момент сближения Соловьева с семьей Толстого общий тон определялся духом невидимо присутствовавшего в нем покойного поэта, но в этот тон вдова его вносила свой, очень личный оттенок мистической духовности.

В атмосфере романтической таинственности и космической поэзии выросло учение Соловьева о Софии»^[54].

Все эти сведения приводятся нами не потому, что мистический натурализм А. К. Толстого оказал на Вл. Соловьева прямое и непосредственное влияние. Выше мы уже видели, что Вл. Соловьев хотя и обладал тонкой чувствительностью и даже сам был склонен к медиумической автографии, теоретически относился к спиритизму весьма скептически, а с его полным отрицанием значимости подобного рода явлений мы еще встретимся ниже. Дело не в этом, а в том, что в

доме А. К. Толстого царила та мягкоромантическая настроенность, которая как раз и была по душе Вл. Соловьеву и сильно влекла его к этому дому. Кроме того, относясь отрицательно ко всей этой натуралистической мистике, Вл. Соловьев всегда был склонен реалистически понимать всякую мифологию и сказочность, что также было свойственно А. К. Толстому. Этот мифологический реализм в самом страшном виде представлен у А. К. Толстого в его повести «Упырь». Поэтому Вл. Соловьев был связан не столько с А. К. Толстым, скончавшимся в 1875 году, сколько с Софьей Андреевной Толстой.

Это была женщина строгая, но справедливая и ласковая. Она держала в руках весь дом, и все ей подчинялись вполне беспрекословно, но в то же время с уважением и любовью. Случайно нам оказался доступным один частный архив, в котором до настоящего времени хранится весьма интересный документ. Именно, когда-то С. М. Лукьянов, желая продолжать свой биографический труд о Вл. Соловьеве, просил С. П. Хитрово передать ему составленные ею воспоминания об ее детском возрасте. Эта Софья Петровна Хитрово (1848—1910) была племянницей С. А. Толстой (дочерью ее брата П. А. Бахметева). С. А. Толстая вообще воспитывала многих своих племянников, но С. П. Хитрово была ее любимейшей племянницей, которая жила при ней неотлучно и даже унаследовала после ее смерти ее имение Пустыньку.

С. М. Лукьянов сделал выписки из воспоминаний С. П. Хитрово, намереваясь использовать их в своей дальнейшей работе. Но продолжения этого труда после первого выпуска III тома не последовало, а сделанные С. М. Лукьяновым выписки из воспоминаний С. П. Хитрово остались в частном владении

А. В. Комаровской, с любезного разрешения которой мы сейчас ими и воспользуемся^[55].

О Вл. Соловьеве в этих записках нет и не может быть никакой речи, поскольку с С. П. Хитрово он познакомился лишь в 1877 году, после своего возвращения из-за границы. Но нас здесь интересует духовная атмосфера, царившая в доме С. А. Толстой и С. П. Хитрово. А Вл. Соловьев с первого же появления в этом доме стал питать нежные чувства к С. П. Хитрово. Ему было тогда только 24 года, а С. П. Хитрово — 29 лет. Вл. Соловьев предполагал даже вступить с ней в брак. Но она была уже замужем и вопреки настойчивому желанию Вл. Соловьева не желала расторгать брака. Кроме того, С. П. Хитрово к этому времени уже имела троих детей — Вету (Елизавету), Андрея и Рюрика (Георгия). Впоследствии, во второй половине 90-х годов, когда ей было уже около 50 лет, она мотивировала свой отказ выйти замуж за Вл. Соловьева указанием на то, что у нее уже есть внуки. Между прочим, известно, что к детям С. П. Хитрово Вл. Соловьев всегда питал самые нежные чувства; а дети эти тоже весьма любили Вл. Соловьева, особенно Рюрик, всегда вспоминавший о нем с большой симпатией. Внук С. П. Хитрово — сын ее дочери Елизаветы — Миша Муханов прямо называл Вл. Соловьева «куку». Правда, брак этот был достаточно несчастлив. С. П. Хитрово находилась в плохих отношениях со своим мужем и даже жила отдельно от него в имении Толстых Пустынька у станции Саблино под Петербургом.

В архивных материалах С. М. Соловьева-младшего находилось ненапечатанное письмо Вл. Соловьева от 1887 года к А. Ф. Аксаковой, в котором Вл. Соловьев так отзывался о браке С. П. Хитрово: «Тут никакой нравственной связи ни с той, ни с другой стороны не

существовало, никакой даже чисто человеческой любви, никакой даже эгоистической привязанности, ничего кроме расчета и внешних случайностей». «Тут уже не только не может быть речи о каких-нибудь идеалах, но тут просто нет ни одного, ни малейшего элемента для настоящего брака»^[56].

Сам Михаил Александрович Хитрово, старинного рода, восходящего к XV веку, был поэт и дипломат, а в дальнейшем получил назначение в Японию. Отношения Вл. Соловьева к С. П. Хитрово остаются для нас загадочными. По одним сведениям, их брак не состоялся ввиду аскетических наклонностей Вл. Соловьева, по другим — ввиду нежелания С. П. Хитрово разводиться с мужем. Можно сказать только одно: свои чувства к С. П. Хитрово, с некоторыми временными ослаблениями, Вл. Соловьев сохранил на всю жизнь, посвящая ей свои лучшие стихи и постоянно приезжая в Пустыньку для более или менее длительного в ней пребывания. Но в окончательном виде Вл. Соловьев отказался от намерения жениться на С. П. Хитрово только в 1887 году. То немногое, что можно сказать об этих глубоких и тайных отношениях между ними, можно говорить только с помощью более или менее вероятных догадок. Во всяком случае, Софья Петровна Хитрово была для Вл. Соловьева одним из отдаленных подобий той Софии, которую он использовал как основное природно-философское понятие. Вероятно, оба они, Вл. Соловьев и С. П. Хитрово, приняли все меры для того, чтобы скрыть свои чувства от современников и от истории, потому что никаких документов, которые характеризовали бы интимную сторону этих отношений, в распоряжении биографов Вл. Соловьева не осталось. Вот эта С. П. Хитрово и написала воспоминания о своем раннем детстве, отрывки из которых мы сейчас приведем и которые, как было сказано выше, весьма

характерны если не для самого Вл. Соловьева, то для той атмосферы, в которой он оказался после своего заграничного путешествия, начиная с 1877 года.

Итак, мы сейчас приведем несколько текстов из ненапечатанных воспоминаний С. П. Хитрово.

«Толстой и Софа [именем «Софа» называли супругу А. К. Толстого Софью Андреевну] были для меня недостижимым идеалом доброты, от них исходило все для меня, они мне давали ответы на все мои сомнения и стремления; я сознавала, что не только люблю, но и боюсь их, и вместе с тем я вложила в них все мое доверие, все мое сердце, все мои идеалы, помимо них ничего не могло существовать для меня. Иногда характер Толстого, нервный и вспыльчивый, пугал меня,¹ но уверенность в его дружбе и любви ко мне была непоколебима. Софу я всегда жалела, она всегда несла ношу слишком тяжелую...»

Иногда А. К. Толстой проявлял черты несдержанности и раздраженности. По поводу этих случаев С. П. Хитрово пишет: «Но стоило Софе словом отмахнуть от него наплыв ежедневных дрызг и осветить своим всепонимающим умом его растревоженную душу, и он возвращался с молодыми, чистыми силами. Страдание, зло, боли, печали не имели власти над бодростью и чистотой его духа».

«Взяв нас на свою ответственность, Толстой со всей щедростью своего горячего сердца принял на себя многочисленные материальные обязанности и нравственный нелегкий долг, неминуемые спутники детских жизней, вырванных из нормальных условий. — Софа и Толстой, взявши нас из Смольного, вполне приняли на себя всю ответственность; они это сделали сознательно и решительно. Софа — вероятно, из любви к моему отцу — хотела избавить его от того страшного чувства неисполненного долга по отношению детей; она знала его добрый, бесконечно добрый характер, но

она тоже знала, как он слаб и легко поддавался чужому влиянию, она знала, как трудно ему было бы бороться в жизни и как, вероятно, и он, и мы пострадали бы в этой борьбе».

«Вероятно, под влиянием всегда окружавшей меня эстетической атмосферы добрых и высокомыслящих людей во мне развилась большая чуткость и восприимчивость к глубоко всем нравственным волнениям человеческой жизни. Толстой так живо и чутко относился к малейшим явлениям жизненных сил, не только у людей, но и у животных, что приучил меня, почти невольно, ко всему относиться с искренним сердечным чувством... Как часто теперь хочется мне передать молодым одиноким людям тот свет, ту веру в истинные порывы чистой души, которые так согревали и помогали мне всю мою жизнь».

По поводу того, что в семье А. К. Толстого было несколько свободное отношение к религиозным обрядам, С. П. Хитрово писала: «Она [С. А. Толстая] и Толстой верят в Бога и в будущий великий мир», и «только в формах, в выражениях они отделяются от общей религии». Когда Толстые были в Париже около 1860 года, то дочь их «кухарки» проходила конфирмацию, на которой присутствовала С. П. Хитрово. По этому поводу С. П. Хитрово пишет: «Служба и вся церемония произвели на меня очень сильное впечатление, и я целый день только об этом и думала, а вечером, за обедом, сказала Софе и Толстому, что я хочу перейти в католичество, на что они мне очень серьезно сказали, что для такого важного дела надо много думать и учиться и что они ничего не имеют против, если я этого так же буду желать и через несколько времени».

В своих воспоминаниях С. П. Хитрово довольно подробно описывает и те воспитательные приемы, которыми пользовались А. К. Толстой со своей супругой.

«Толстой очень желал развить в нас самостоятельность и трудолюбие, и хотя с нами об этом не говорил, но я часто чувствовала, что Толстой желал ввести какую-то систему в нашем воспитании, а Софа была против этого и хотела, чтобы в нас главным образом развивались силы душевные и воображение; она верила в несравненное могущество фантазии и воображения и душевные, сердечные силы человека, то есть щедрость, сочувствие к другим, забвение себя и всегда присущее желание помочь и утешить были для нее главными причинами бытия и единственным долгом всякого человека». В результате такого воспитания у С. П. Хитрово развился твердый, неустрашимый характер, с одной стороны, а с другой стороны, развилось мягкое и отзывчивое чувство к людям. Кроме того, с самых малых лет она уже читала крупнейших писателей, русских и зарубежных, а иной раз даже была с ними знакома лично.

Толстые, а за ними и сама С. П. Хитрово совершенно отрицательно относились к крепостному праву. «Софа и отец глубоко негодовали на крепостное право и давали волю тем, кто хотел из дворовых, но немногие пользовались этим, слишком хорошо жилось на нашем дворе. — Хотя у тетки отца, Александры Николаевны Чулковой, порядка и добра было больше, но зато людям слишком плохо жилось, и отец и Софа очень возмущались ее отношением к мужикам. — Вообще свобода и личность имели большие права в нашем доме, все жили по-своему, друг друга не теснили и не упрекали, дружба и беззаботность сглаживали многое, и я не помню ни упреков, ни ссор».

Толстые не только заботились о крепостных, но проявляли большую склонность вообще помогать бедным, даже и за границей. Об этих толстовских благодеяниях С. П. Хитрово говорит много, но рассказывать здесь о них мы не будем. А что для нас

важнее всего, это духовная атмосфера, в которую попал Вл. Соловьев в 1877 году и которая определялась (после смерти А. К. Толстого) исключительно личностью Софьи Андреевны Толстой. Вот что об этом пишет С. П. Хитрово: «По всем рассказам видно, что с ранних лет Софа была не по годам умна и развита и всегда выделялась от других умом и обаятельностью. — Когда ей было пять лет, бабушка возила всех своих детей в Саровскую пустынь на благословение к отцу Серафиму, и когда он их всех перекрестил и благословил, то перед младенцем Софией он опустился на колени и поцеловал ей ножки, предсказывая ей удивительную будущность. — Мы, дети, видели и понимали, что все в доме обожают Софу и что она всегда, везде и для всех первый человек, и мы слепо верили, что лучше ее на свете нет, и так, всю жизнь, она стояла для нас лучезарнее и выше всех. Наша любовь к ней была совсем особенная, и что бы она ни сказала, все было хорошо и непоколебимо. — Мой отец, как и другие, относился к ней с некоторым благоговением, почти что восторженно, а во имя своих чувств к ней назвал и меня, и сестру Софиями и говорил, что если у него будет двенадцать дочерей, все будут Софиями».

Вся эта характеристика духовной атмосферы в доме А. К. и С. А. Толстых, обрисованная в воспоминаниях С. П. Хитрово, является весьма ценным материалом для характеристики Вл. Соловьева вообще и в частности для объяснения его нежных чувств, возникших у него в 1877 году к С. П. Хитрово. Взаимности в отношении брака Вл. Соловьев у С. П. Хитрово не нашел, но он в течение почти 20 лет надеялся на этот брак и расстался с этой мечтой почти только в конце своей жизни.

Поскольку у нас нет возможности одинаково подробно осветить все главнейшие периоды философского и личножизненного развития Вл. Соловьева и вместо этого мы предпочли выдвинуть на

первый план только некоторые моменты его развития, то мы предпочитаем сказать немного подробнее о второй диссертации Вл. Соловьева, тем более что на этот раз нет нужды бросаться в разные стороны с целью получить картину защиты диссертации, а можно ограничиться только письмами самого же Вл. Соловьева, освещающего свою вторую защиту довольно подробно.

В письме к А. А. Кирееву в 1881 году (точная дата письма отсутствует) Вл. Соловьев подробно излагает как содержание своего вступительного слова на защите диссертации, так и возражения его оппонентов.

Вступительное слово было посвящено основному предмету философии вообще. Существует, говорил Вл. Соловьев, бытие идеальное, или божественное, и бытие материальное, или природное. Одно из этих начал предполагает другое, и одно без другого немислимо. Вл. Соловьев говорил: «Если задача философии заключается в том, чтобы установить общую связь всего существующего, а все существующее сводится к божественному и к материальному (природному) началу, то задача философии определяется ближайшим образом так: установить внутреннюю связь между началом божественным и началом материальным»^[57]. Если сравнить содержание этого вступительного слова с конкретным содержанием диссертации, то можно сказать, что здесь дается идея всей диссертации, но только в более общем виде; в диссертации доказывается необходимость слияния рационализма и эмпиризма, а это можно считать частным случаем общей проблемы соотношения идеального и материального. Здесь мы имеем дело с чисто соловьевской идеей, которая пронесена философом через всю его жизнь.

В дальнейшем Вл. Соловьев довольно подробно говорит о выступлениях его оппонентов, откуда мы приведем несколько мыслей.

Первый оппонент, профессор Владиславлев, соглашаясь в основном с докторантом, возражал против распространения нравственного процесса на все живые существа, кроме человека, что заставило Вл. Соловьева дать более сдержанную формулировку этого вопроса. Владиславлев возражал и против распространения любви на всю человеческую жизнь, которая, кроме любви, полна также вражды и клеветы. Соглашаясь с Владиславлевым по этому вопросу, Вл. Соловьев также и здесь дал более сдержанную формулировку^[58].

Профессор богословия Рождественский, похваливши докторанта в целом, возражал против чисто религиозных рассуждений в диссертации, которые казались ему слишком близкими к Шеллингу и Шлейермахеру и содержащими в себе черты пантеизма. Вл. Соловьев в ответ на это отрицал влияние на него Шлейермахера, а свою связь с Шеллингом он признавал только в тех трудах этого последнего, где уже не было никакого пантеизма^[59].

После выступления третьего оппонента, профессора всеобщей истории Бауэра, относительно методов характеристики периодов истории, четвертый оппонент, преподаватель полицейского права Ведров, сделал интересное замечание о невозможности видеть в социализме только одну материалистическую основу. Кроме материально-экономического процесса, говорил Ведров, в социализме имеются элементы нравственные, религиозные и т. д. В ответ на это Вл. Соловьев не отрицал широты взглядов у разнообразных социалистов, но продолжал настаивать на материально-экономическом принципе как на основном^[60].

Было еще три оппонента с возражениями не столь существенного порядка^[61].

Если бы мы имели тексты выступлений всех оппонентов, то, может быть, мы и не сделали того замечания, которое мы сейчас считаем необходимым сделать. Нам представляется, что никто из оппонентов в ясной форме не указал на ту теоретическую мощь, которую Вл. Соловьев проявил в своем учении о слиянии рационализма и эмпиризма в неразрывное целое, в то новое качество, в котором уже нет никаких и намеков на рационализм и эмпиризм в их изолированном виде. Кроме того, это новое синтетическое качество рассматривается у Вл. Соловьева еще и как необходимым образом историческое. Эта историческая диалектика Вл. Соловьева приведена в диссертации с небывалой силой, с неопровержимой ясностью и простотой. Несомненно, здесь сказалась огромная диалектическая мощь философа, аналогии которой, кажется, невозможно найти во всем XIX веке в России. К этому нужно прибавить, что и в литературе, возникшей по поводу диссертации Вл. Соловьева, эта сторона дела тоже почти не освещалась.

Вторая диссертация Вл. Соловьева не вызвала такого шума, как первая. Но мы хотели бы указать на два значительных труда, посвященных критике второй диссертации, правда, весьма различной значимости.

Первый труд, на который мы хотели бы обратить внимание читателя, — это книга Б. Н. Чичерина (1828—1904) «Мистицизм в науке»^[62], в которой все 196 страниц посвящены диссертации Вл. Соловьева. Этот крупнейший русский гегельянец, крупнейший теоретик государства и права, конституционный монархист и во многом далеко идущий вперед либерал, а также и реалистически мыслящий общественный деятель, конечно, мог понять в диссертации Вл. Соловьева

больше, чем кто-либо другой. Б. Н. Чичерин, несомненно, обладал острым умом и создавал свою собственную и часто весьма оригинальную логику. Достаточно указать хотя бы на то, что он даже осмелился расчленить гегелевскую триаду, и не без основания. Его основная философская позиция создала для него ряд крупных преимуществ в сравнении с другими критиками Вл. Соловьева, поскольку Чичерин, будучи принципиальным противником всякого позитивизма, критиковал в то же время и безусловное основание философии на любых вероучительных теориях. Знаток и ценитель истории философии, Б. Н. Чичерин не мог без нарушения правил писательской честности не ставить высоко такого напряженно-мыслительного произведения, как «Критика отвлеченных начал». Поэтому в своей критике соловьевской диссертации он чувствует себя в одной плоскости с Вл. Соловьевым и оценивает его как равный равному. Вот почему эта книга Б. Н. Чичерина, несмотря на весь свой весьма острый критицизм в отношении Вл. Соловьева, еще и сейчас читается с огромным интересом, да, может быть, этот наш теперешний интерес к Чичерину даже больше того и гораздо глубже мотивирован, чем в период выхода этой книги в свет.

Приведем два-три примера. Б. Н. Чичерин упрекает Вл. Соловьева за то, что тот делает слишком большие уступки эмпиризму^[63], делая это ничтожное направление таким же «отвлеченным началом», как и рационализм. Не нравится Б. Н. Чичерину и то, что Вл. Соловьев свое всеединство понимает исключительно нравственно^[64], и это делает соловьевское всеединство тоже только «отвлеченным началом». Тут критик совершенно не прав, так как соловьевское всеединство, безусловно, выше даже и всякой нравственности. Диссертация Вл. Соловьева, как это мы увидим ниже,

кончается конструкциями «теософии», «теургии» и «искусства». Где же тут абсолютизация нравственности? Заставляют задумываться и такие рассуждения Б. Н. Чичерина, как мысль о том, как понимает Вл. Соловьев истину. Б. Н. Чичерин, правда, понимает мистицизм слишком расплывчато, совсем не по-соловьевски. Поэтому является глубоким заблуждением то, что Вл. Соловьев понимает свой абсолют как сущее всеединство и тем самым пользуется терминологией традиционного рационализма^[65]. Однако Б. Н. Чичерин не вполне разбирается в том, что мистицизм Вл. Соловьева отличается установлением вполне интеллектуалистических структур, так что обвинять здесь Вл. Соловьева за неправомерное использование им рационализма совершенно неправильно. Вл. Соловьев здесь весьма рационалистичен. Но только его рационализм совершенно оригинальный и весьма специфический. И вот тут-то Б. Н. Чичерин находится слишком уж во власти традиционных представлений о мистицизме и не разбирается в интеллектуалистической его структуре у Вл. Соловьева.

Не будем приводить других примеров. Скажем только, что Б. Н. Чичерин глубоко ценит Вл. Соловьева за его попытку оставаться на почве философии, создавать философскую систему и мыслить чисто философскими понятиями вопреки отсутствию всех такого рода методов в тогдашнем позитивизме и в тогдашних пошлых и банальных попытках философствовать. Изучение книги Б. Н. Чичерина о Вл. Соловьеве настойчиво рекомендуем.

Другая работа, о которой стоит упомянуть в связи со второй диссертацией Вл. Соловьева, принадлежит Н. Г. Дебольскому и называется «О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности»^[66].

Логический аппарат Н. Г. Дебольского хуже, чем у Б. Н. Чичерина. Все же, однако, эта книга одна из главнейших работ, критикующих докторскую диссертацию Вл. Соловьева. Сам Н. Г. Дебольский (1842 — 1918) в общем имел довольно путаное мировоззрение, включающее элементы позитивизма, гегельянства и платонизма. Из многочисленных мнений Дебольского о Вл. Соловьеве мы укажем только на якобы пантеистическую разработку учения о всеединстве^[67]. Кажется, в некотором отношении Дебольский здесь прав, поскольку соловьевская концепция всеединства в отчетливой форме не содержит в себе идеи надмирного Творца и мировой материальной тварности. В целом, однако, эта критика пантеизма у Вл. Соловьева является слишком большим преувеличением. Невозможно согласиться с Дебольским также и в том, что религиозное мировоззрение Вл. Соловьева есть только продукт разложения церковных начал^[68]. В общем здесь кое-что правильно. Но и здесь слишком явное преувеличение. Так или иначе, но изучение работы Н. Г. Дебольского весьма полезно для выяснения как исторического, так и теоретического значения докторской диссертации Вл. Соловьева.

7. Публичная лекция 28 марта 1881 года.

В 1881 году преподавательская деятельность Вл. Соловьева в Петербургском университете окончилась раз и навсегда после прочтения им публичной лекции 28 марта 1881 года, в которой он призывал помиловать убийц Александра II.

Прочтение этой лекции, текст которой не сохранился, обычно считают причиной ухода Вл. Соловьева из университета. Однако ради соблюдения исторической точности необходимо сказать, что в несколько более ранней публичной лекции 13 марта того же года Вл. Соловьев энергично протестовал против всякого революционного насилия (III, 417—421). После прочтения лекции 28 марта петербургский градоначальник хотел наказать Вл. Соловьева, но по желанию Александра III ему только было временно запрещено чтение публичных лекций и он был оставлен в Петербурге.

И вообще относительно прочтения этой не записанной автором лекции возник целый ряд недостойных сплетен, которые объективный историк должен, безусловно, отвергнуть.

Вероятно, в связи с революционной атмосферой 1905 года жена известного петербургского лингвиста и писательница Р. Бодуэн де Куртенэ обрисовала эту лекцию в виде какого-то митинга, на котором одни будто бы носили Вл. Соловьева на руках и кричали ему: «Ты наш вождь!», а другие будто бы кричали: «Тебя самого нужно казнить!» В этом виде со слов «Биржевых ведомостей» описание лекции, сделанное П. Щеголевым, появилось в «Былом» в 1906 году (№ 3, с. 48— 55). В 1907 году Я. З. Слонимский в том же

журнале (март, с. 306—307) опровергал митинговый характер выступления Вл. Соловьева, а в 1918 году в «Былом» (№ 4—5 (32—33), с. 330—336) тот же П. Щеголев приводит еще и другие материалы, целиком опровергающие революционную направленность лекции Вл. Соловьева.

Оказывается, министр внутренних дел М. Т. Лорис-Меликов написал Александру III докладную записку, в которой указывал на нецелесообразность наказания Вл. Соловьева ввиду его глубокой аскетической религиозности и ввиду того, что он сын крупнейшего русского историка, бывшего ректора Московского университета С. М. Соловьева. Какойто доносчик III отделения описывал лекцию Вл. Соловьева тоже в весьма мягких тонах. Наконец, в указанном номере «Былого» 1918 года приводится письмо и самого Вл. Соловьева к Александру III. Оно написано в самых верноподданнических и искренне христианских тонах о том, что «только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения...» и что «настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения...»^[69].

Таким образом, требование Вл. Соловьева о помиловании убийц Александра II не имело никакого отношения к революционным симпатиям, а было продиктовано наивным, искренним и вполне честным убеждением в необходимости христианского всепрощения. Требование это с известной точки зрения можно считать наивным и глупым, но приписывать Вл. Соловьеву революционный образ мыслей — это не только наивно и глупо, но и вполне смехотворно.

Все же из университета Вл. Соловьеву пришлось уйти, хотя его никто не увольнял. Прощение его об отставке было принято, но министр народного

просвещения, барон Николаи, сказал ему: «Я этого не требовал». Да и ушел он, как можно думать, не столько из-за шумихи по поводу его лекции, сколько потому, что весьма не любил преподавание с его принудительными моментами вроде лекционных программ, обязательного расписания лекций, студенческих экзаменов, ученых советов, отчетов и т. д. Несмотря на огромные философские знания и редкую научную выучку, Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах бьется кровь проповедника, публициста, агитатора и оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно. Как мы видели, и в свою бытность преподавателем университета он не столько преподавал, сколько разъезжал по разным интересным для него местам и больше занимался делами личного характера. Поэтому переход Вл. Соловьева к работе вне университета более чем понятен.

8. 80-е годы.

Прежде всего на этих свободных от казенных форм путях деятельности Вл. Соловьев целиком отдается написанию сочинений чисто церковного характера. В произведении 1882—1884 годов «Духовные основы жизни» он дает в основном не что иное, как толкование на молитву «Отче наш». К 1881—1883 годам относятся его «Три речи в память Достоевского». Но решающим признаком его церковных занятий является почти никогда не покидавшее его увлечение католицизмом, о чем можно судить по его малопопулярной работе 1883 года под названием «Великий спор и христианская политика». Вл. Соловьев задумывает трехтомный труд в защиту католицизма, но по разным причинам цензурного и технического характера вместо этих запланированных трех томов вышла в 1886 году только работа «История и будущность теократии», а в 1889-м, но уже на французском языке, в Париже, «Россия и вселенская церковь».

Сближение с католицизмом сопровождалось близостью философа с видными католическими деятелями, как, например, епископом Штроссмайером в Загребе, куда Вл. Соловьев ездил в 1886 году. С Штроссмайером Вл. Соловьева сближала также очень глубокая и в то же время идейная дружба. Оба они стояли за соединение церквей, католической и православной, ввиду чего в области богословия у Вл. Соловьева появилось много врагов и неприятностей, вплоть до запрещения ему писать на церковные темы. Но опять-таки здесь Вл. Соловьев нашел для себя выход. Глубокий ум и широкая натура философа обеспечили для него работу не менее интересную, чем

богословие, а именно работу литературно-критическую и эстетическую.

Что касается биографических сведений о Вл. Соловьеве чисто личного характера, то 80-е годы складывались для него весьма неблагоприятно, что, между прочим, могло повлиять и на его здоровье, поскольку в эти годы он жалуется на ряд болезней.

Прежде всего, выше мы уже касались отношений Вл. Соловьева с С. П. Хитрово, которые складывались для философа довольно неудачно. И в 1887 году у него назрел даже какой-то мучительный разрыв с С. П. Хитрово, никогда, впрочем, не носивший окончательного характера. Поездка в Загреб в 1886 году, как это мы увидим ниже, тоже не дала никаких заметных результатов. Увлечение католицизмом осталось, но католиком Вл. Соловьев не стал и, как мы опятьтаки увидим ниже, чувствовал себя после этой поездки более православным, чем до нее. К этому нужно прибавить строгости тогдашней церковной цензуры, из-за которых ему приходилось думать теперь о печатании своих церковно-политических работ на французском языке. А это было не так просто. Хотя Вл. Соловьев, среди прочих языков, владел французским лучше всего и удивлял парижан безукоризненным языком своих французских докладов, тем не менее его французский все же доставлял ему некоторого рода озабоченность; да и прибегать к этому языку приходилось, так сказать, с горя.

Ради печатания своих работ Вл. Соловьев выехал в Париж в 20-х числах апреля 1888 года. В Париже его встретила довольно пестрая обстановка. Нашлись у него друзья, но нашлись и враги. Особенно нужно отметить его расхождение с отцами-иезуитами, несмотря на прежнюю близость. Кое-кто из католиков считал его прямо еретиком. Из России тоже приходили не очень приятные известия. Ему писали о разного рода

угрозах, так что, не угодивши иезуитам, он боялся по возвращении попасть в Соловки. Правда, к концу этого, 1888 года он все же нашел в Париже издателя для своей книги «Россия и вселенская церковь», которая и вышла в 1889 году. Католическим богословам особенно не нравилась 3-я часть книги, имевшая слишком теософский характер. Когда Вл. Соловьев вновь посетил Штроссмайера на обратном пути, то и в нем он почувствовал уже иное настроение, не то что два года назад.

К числу значительных причин невеселого настроения Вл. Соловьева во второй половине 80-х годов, несомненно, нужно отнести и его резкое расхождение со славянофилами. Расхождение это создавало для него какую-то беспокойную внутреннюю атмосферу, поскольку философу приходилось расставаться с близкими для него людьми, часто вызывавшими у него глубокое уважение. Ради иллюстрации того, с какой тревогой и беспокойством относился Вл. Соловьев к И. С. Аксакову (скончавшемуся в 1886 году), приведем письмо Вл. Соловьева к Анне Федоровне Аксаковой, вдове И. С. Аксакова. С ней философ всегда поддерживал самые дружеские отношения.

Вот что он пишет ей 14 июня 1888 года из Парижа: «По приезде в Париж в первый раз видел во сне Ивана Сергеевича. Очень яркий и, кажется, знаменательный сон. Будто мы с Вами разбирали бумаги и читали печатные корректуры писем И. С. Встретилось какое-то недоразумение, и Вы меня послали на могилу И. С. спросить его самого. Около могилы был недостроенный дом. Я вошел туда и увидел И. С., очень больного. Он позвал меня за собой, и мы перешли в другое здание, огромное и великолепное. Тут И. С. сделался вдруг совсем молодым и цветущим. Он обнял меня и сказал: я и мы, все помогаем тебе. Тут я спросил его: разве Вы не

сердитесь на меня, И. С., за то, что я не согласен со славянофильством? Он сказал: да, немного, немного, но это не важно. Потом мы вошли опять в недостроенный дом, и И. С. опять изменился, лицо его сделалось бледно-серым, и он падал от слабости. Я посадил его на красное кресло с колесами, и он сказал: здесь мне нечем дышать, неоткуда жизнь брать, скорее туда. Тогда я повез его на кресле к великолепному зданию, — но тут меня разбудили. Утром я помнил больше подробностей этого сна, теперь они сгладились. Это было, должно быть, 27 или 28 апреля...»^[70]

Можно по-разному интерпретировать это сновидение Вл. Соловьева. Но как бы его ни интерпретировать, оно, безусловно, отражает беспокойные и неуверенные настроения Вл. Соловьева в связи с выступлениями против славянофилов.

Приведем еще один факт, свидетельствующий о беспокойном состоянии духа Вл. Соловьева в конце 80-х годов. Дело в том, что он уже давно был в дружеских отношениях с Н. Н. Страховым, одним из крупнейших представителей так называемого почвенничества (весьма близкого к славянофильству) и поклонником Н. Я. Данилевского, известная книга которого «Россия и Европа» впервые появилась в журнале «Заря» в 1869 году, а отдельным изданием — в 1871-м. Когда Вл. Соловьев острейшим образом критиковал книгу Н. Я. Данилевского (в статье «Россия и Европа», «Вестник Европы», 1888, № 2, 4) (V, 82-147), то Н. Н. Страхов, в свою очередь, критиковал («Русский вестник», июнь 1888 г.) эту оценку книги Н. Я. Данилевского у Вл. Соловьева. И вот теперь Вл. Соловьев вновь опровергает рецензию Н. Н. Страхова и печатает в «Вестнике Европы» (1889, № 1) статью под названием «О грехах и болезнях» (V, 267—286).

Летом 1890 года Вл. Соловьев пишет вторую статью против Страхова — «Мнимая борьба с Западом» («Русская мысль», 1890, № 8) (V, 287—311), на которую Страхов ответил статьей в «Новом времени» (1890, № 5231). Наконец, в конце осени того же года последовал новый ответ Вл. Соловьева — «Счастливые мысли Н. Н. Страхова» («Вестник Европы», 1890, № 11) (V, 312—319), написанный в столь обидном тоне, что личные отношения между двумя друзьями испортились окончательно. Что же это за настроение, под влиянием которого Вл. Соловьев критикует теперь своего старого приятеля?

В письме брату Михаилу (на обратном пути из Парижа, 16 декабря 1888 года) говорится: «Страхов, которого я люблю, но которого всегда считал свиньей порядочной, нисколько меня не озадачил своей последней мазуркой, и хотя я в печати изругал его как последнего мерзавца, но это нисколько не изменит наших интимно-дружеских и даже нежных отношений»^[71]. Как видно, настроение Вл. Соловьева в этом письме, во всяком случае, слишком сложное, чтобы быть спокойным. Это подтверждается и другим письмом, к М. М. Стасюлевичу, от 7 декабря 1888 года: «Вчера очень торопился отправить конец статьи, даже не перечел как следует. Если найдете какое-нибудь личное обращение слишком грубым или какую-нибудь шутку тяжелой — зачеркните, пожалуйста... Я знаю, что в последнее время и в известных кругах Страхов стал пользоваться чуть ли не авторитетом, и изобличить его восточные грехи дело по-моему не бесполезное, хотя и очень скучное. Это первая и, я надеюсь, последняя статья в этом роде, мною написанная, и я почувствовал вчера большое облегчение, сдавши на почту последние листы»^[72].

Наконец, большой интерес представляет последнее письмо Вл. Соловьева к Н. Н. Страхову (на этом их переписка прекратилась) от 23 августа 1890 года, написанное вскоре после окончания статьи «Мнимая борьба с Западом» и свидетельствующее о большом теоретическом разногласии при глубокой личной симпатии, хотя, как мы знаем, эта симпатия не помешала охлаждению и последовавшему вскоре окончательному разрыву их отношений. В указанном письме мы читаем:

«Красный Рог, 23 авг. 90 Дорогой и многоуважаемый Николай Николаевич!

Я хотел и не успел перед Вашим отъездом сказать Вам о своей полемической статье, которая на этих днях должна появиться (или уже появилась) в "Русской Мысли", если только не вмешалась цензура. Хотя мне пришлось многое у Вас одобрить, а за кое-что и горячо похвалить, но в общем, конечно, Вы будете недовольны. Что же делать? В этом споре из-за России и Европы последнее слово, во всяком случае, должно остаться за мной — так написано на звездах. Не сердитесь, голубчик Николай Николаевич, и прочтите внимательно следующее объяснение.

Книга Данилевского всегда была для меня ипёпиессбаг, и, во всяком случае, ее прославление Вами и Бестужевым кажется мне непомерным и намеренным преувеличением. Но это, конечно, не причина для меня нападать на нее, и Вы, может быть, помните, что в прежнее время я из дружбы к Вам даже похваливал мимоходом эту книгу — разумеется, лишь в общих и неопределенных выражениях. Но вот эта невинная книга, составлявшая прежде лишь предмет непонятной страсти Николая Николаевича Страхова, а через то бывшая и мне до некоторой степени любезною, вдруг становится специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию и уготовить путь

грядущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, то вопрос не в том, хорош или дурен этот лес, а в том, как бы его получше поджечь. Вы можете удивляться ошибочности моего взгляда, но убедить меня в ней не можете уже потому, что самая точка зрения, с которой я в этом случае сужу, для Вас совершенно чужда. Вы смотрите на историю, как китяец-буддист, и для Вас не имеет никакого смысла мой еврейско-христианский вопрос: полезно или вредно данное умственное явление для богочеловеческого дела на земле в данную историческую минуту? А кстати: как объяснить по теории Данилевского, что наша с Вами общая чисто-русская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне евреем?

Если это объяснение и не удовлетворит Вас, то, надеюсь, Вы мне поверите на слово, что поддерживать свою позицию в этом споре есть для меня обязанность.

На днях я еду к Фету, а что дальше — не знаю. Думаю быть в Петербурге в начале зимы, а может быть, и раньше. Будьте здоровы и не сердитесь на душевно преданного Вам Влад. Соловьева»^[73].

Н. Н. Страхов умер 26 января 1896 года, но дружеские отношения с Вл. Соловьевым за эти шесть лет у них так и не восстановились. Вообще говоря, конец 80-х и начало 90-х годов были для Вл. Соловьева временем довольно тяжелым. Правда, в 1891 году он был назначен редактором отдела философии Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Но, кажется, это единственное благоприятное явление за весь этот период. Прежде всего его весьма удручала полемика с эпигонами славянофильства. Если в первых двух очерках своего «Национального вопроса» он касался только соединения церквей, то в дальнейшем последовала довольно бурная полемика с эпигонами

славянофильства. Так как Н. Н. Страхов защищал славянофилов против критики Вл. Соловьева, то последний не только в очень резкой форме возражал ему, но эти статьи против славянофильских эпигонов — Н. Н. Страхова, О. Миллера., Д. Ф. Самарина, П. Е. Астафьева, Л. Тихомирова, Щеглова и др. — доставляли ему большую озабоченность, отнимали много времени и часто приводили к личным разрывам. В тогдашнем славянофильстве Вл. Соловьев выделял византизм, либерализм и брюшной патриотизм. В письме к Стасюлевичу от 25 декабря 1888 года он пишет: «В нынешнем яiasi-славянофильстве каждый из этих элементов выделился и гуляет сам по себе, как нос майора Ковалева. Византийский элемент нашел себе проповедников в Т. Филиппове, К. Леонтьеве, либеральный в О. Мюллере и особенно в проф. Ламанском, у которого от славянофильства осталось только одно название, наконец, брюшной патриотизм, освобожденный от всякой идейной примеси, ипироко разлился по всем нашим низам, а из писателей индивидуальных представителем его выступил мой друг Страхов, который головою всецело принадлежит "гнилому Западу" и лишь живот свой возлагает на алтарь отечества»^[74].

Большой неприятностью для Вл. Соловьева было также и то, что его трехтомный труд о теократии не состоялся вследствие цензурных затруднений. Вышла в свет, как мы сказали, только его работа «История и будущность теократии», составлявшая лишь третью часть от замысленного. Второй и третий тома пришлось ликвидировать. Читать лекции по церковным вопросам ему в 1891 году также было запрещено. Третье издание его труда «Религиозные основы жизни» тоже было запрещено. Вместе с Н. Я. Гротом он основал в Москве журнал «Вопросы философии и психологии» (1889 г.), в

создании которого участвовали еще А. Н. Гиляров и Л. М. Лопатин. Правда, все эти лица были связаны глубокой и сердечной дружбой. Но, кроме Вл. Соловьева, никто из них не интересовался близко вопросами религии, а к вопросам конфессиональным (в частности, к католическим симпатиям Вл. Соловьева) они относились равнодушно или даже враждебно.

19 октября 1891 года Вл. Соловьев прочитал в Московском психологическом обществе лекцию «Об упадке средневекового миросозерцания», в которой доказывалось падение христианства и необходимость выхода на другие культурные пути. Лекция эта тоже вызвала взрыв полемики в Московском обществе: одни считали его пророком, а другие — лжелибералом, которому пора заткнуть рот. Реферат лекции был напечатан в № 56 журнала «Вопросы философии и психологии», а также в Собрании сочинений (VI, 381—393). Уже на первом заседании общества Вл. Соловьеву были сделаны весьма существенные возражения П. Е. Астафьевым, Ю. Говорухой-Отроком и П. Зверевым о недопустимости отождествлять христианство как внутреннее общение человека с Богом и внешнее его выражение в государстве и быту, где оно может быть самым разнообразным по своему достоинству и развитию. Особенно восстали против лекции К. Леонтьев и Ю. Николаев (Говоруха-Отрок) в «Московских ведомостях». В конце концов в ноябре того же года Вл. Соловьев заболел дифтеритом, хотя и не в слишком тяжелой форме.

Представляет большой интерес отношение Вл. Соловьева к А. М. Иванцову-Платонову. Как мы знаем, этот протоиерей был профессором церковной истории в Московском университете в студенческие годы Вл. Соловьева. Между профессором и студентом уже тогда завязались личные и самые сердечные отношения. Но вот что пишет Вл. Соловьев 2 марта 1888 года той же

А. Ф. Аксаковой: «Бывший мой друг Иванцов издал маленькую книжечку, в которой опровергает католичество, а к стати уж и все протестантские секты. При теперешних условиях нашей печати полемизировать в России против католичества и протестантства означает нападать на связанного противника, это просто *нечестный поступок*, после которого я больше не желаю видаться с Иванцовым. Я очень снисходителен к личным слабостям и порокам, и если б этот почтенный протоиерей украл или нарушил седьмую заповедь, то это нисколько не помешало бы нашей дружбе. Но в вопросах социальной нравственности я считаю нетерпимость обязательной»^[75].

Однако необходимо сказать, что Вл. Соловьев здесь слишком преувеличивает строгость и суровость своих моральных оценок. Когда мы будем говорить специально о конфессиональных убеждениях философа, мы столкнемся с удивительными фактами: в 1896 году Вл. Соловьев пошел на исповедь не к кому другому, а именно к Иванцову-Платонову, а последний не дал ему отпущения грехов из-за его догматических ошибок; но в своей предсмертной исповеди Вл. Соловьев в этом покаялся. После всех этих фактов читатель пусть уже сам судит о постоянных беспокойных исканиях философа и о нетвердости его психологии во многих случаях жизни.

С Н. Ф. Федоровым Вл. Соловьев в конце 80-х годов тоже резко разошелся. Причина расхождения автору настоящей книги неизвестна. Судя по письму Вл. Соловьева к брату Михаилу от 16 декабря 1888 года, произошло это в результате какой-то странной выходки со стороны Н. Ф. Федорова. Что же касается идейных расхождений между ними, то это потребовало бы специального изложения теории Федорова, чего мы

здесь делать не будем. После сильнейшего увлечения Н. Ф. Федоровым Вл. Соловьев хорошо распознал грозный и ужасающе недуховный характер его учения о физическом воскрешении покойников. Отсюда видно, какие глубокие изъяны могли возникнуть в отношениях между Вл. Соловьевым и Н. Ф. Федоровым.

Н. Ф. Федоров (1828—1903), скромный сотрудник Румянцевского музея, ничего не печатавший при жизни и получивший известность только после смерти в связи с изданием его учениками написанного им труда «Философия общего дела» (I т., Верный, 1906; II т., Москва, 1913), проповедовал чудовищную теорию физического воскрешения покойников, без всякого участия церкви и даже вообще религии, исключительно только при помощи естественно-научных методов. Этот утопизм Федорова был невероятной вульгаризацией общечеловеческих мечтаний о лучшем будущем и основан на полном непонимании разницы между законами природы и законами общественного развития. Вл. Соловьев, читавший «Философию общего дела» в рукописи, сначала был буквально ошеломлен грандиозностью замыслов Федорова, поскольку и сам мечтал о вселенском возрождении человечества. И прежде чем досконально разобраться в теории Федорова, Вл. Соловьев безгранично влюбился в него и в его теорию, считая ее первым практическим шагом после появления христианства, а самого Федорова — своим учителем. Для биографа Вл. Соловьева такое безмерное и некритическое увлечение философа, конечно, представляет большой интерес.

Вот что писал Вл. Соловьев Федорову в своем недатированном письме, которое относится, по-видимому, к середине 90-х годов:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович!

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и

часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном.

"Проект" Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению. В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много Вам имею сказать. А пока скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш "проект" есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем, главным образом, я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель.

Сердечно Вам преданный Владимир Соловьев»^[76].

Само собой разумеется, оставаться в позиции коленопреклонения перед Федоровым Вл. Соловьев долго не мог. Будучи сам охвачен пафосом вселенского универсализма, он на первых порах не разобрался в теории Федорова, тоже универсалистской, но вместе с тем и опасной. Вл. Соловьев относился положительно к теории Федорова даже после уяснения ее антиобщественной направленности, не говоря уже о ее направленности антихристианской. Ему все еще казалось, что активная борьба Федорова со всякого рода сверхъестественными упованиями как-то совместима с христианством. Нам кажется, что Вл. Соловьев не вполне разобрался в этом жутком утопизме

Федорова. Мы приведем отрывки еще из другого письма Вл. Соловьева к Федорову.

«Дело воскресения не только как процесс, но и *по самой цели своей* есть нечто обусловленное. Простое физическое воскрешение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его в *должном виде*, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга. С этим Вы, конечно, совершенно согласны: если *должный* вид человечества (каким оно будет в воскресении мертвых и жизни будущего века) есть еще только желанный, а не действительный, то о действительном человечестве никак нельзя рассуждать по образцу должного, потому что если должное человечество (в котором Бог есть все во всех) вполне творит волю Отца, так что здесь в человеческих действиях прямо и нераздельно действует сам Бог, так что нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих, то совсем не то в действительном человечестве, которое вовсе не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение формы Божества; поскольку наши действия не соответствуют воле Божией, постольку эта воля получает для нас свое собственное, особенное действие, которое для нас является как нечто внешнее. Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога, и потому божественное действие (благодать) выглядывает из-за нашей действительности и притом в более чуждых (чудесных) формах, чем менее

мы сами соответствуем своему Богу. Если взрослый сын настолько внутренне солидарен с любимым отцом, что во всех своих действиях творит волю его, не нуждаясь ни в каких внешних указаниях, то для ребенка по необходимости воля отца является до известной степени внешней силою и непонятной мудростью, от которой он требует указаний и руководства. Все мы пока дети и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии. Следовательно, в положительной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения и будущего царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели. Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов. Вот Вам короткое оправдание тех чувств, которые я в последнее время в Москве Вам высказывал.

До свидания, дорогой учитель. Храни Вас Бог. Заботьтесь больше о своем физическом здоровье, остального у Вас в преизбытке. Собираете ли рукописи? Хорошо было бы приготовить к осени в литографию.

Истинно любящий Вас и глубокоуважающий Влад. Соловьев»^[77].

В конце концов с федоровской теорией у Вл. Соловьева сделалась вполне определенная и для него самого мучительная путаница: физически воскрешать мертвых как будто и можно и нужно, но в подлинном смысле воскресить их может только Бог. И причиной этой путаницы, как уже сказано, является, конечно, постоянный для Вл. Соловьева пафос универсализма. Этот пафос уже завел Вл. Соловьева в тупик в его преувеличенной оценке католицизма. Он же заставил Вл. Соловьева создавать и утопическую теорию вселенской церкви. Он же помешал и правильной

оценке федоровской теории как, в сущности, антиобщественной для него, Вл. Соловьева, и антихристианской.

В порядке обзора главнейших данных биографии Вл. Соловьева по 80-м и отчасти в начале 90-х годов необходимо упомянуть еще две надломленные и, можно сказать, погибшие дружбы Вл. Соловьева с его крупными современниками. Это — дружба с А. А. Фетом и К. Леонтьевым.

Творчество Фета всегда было для Вл. Соловьева чем-то пленительным и поучительным. Так называемая «чистая поэзия» Фета вызывала у него неизменную симпатию. Вл. Соловьев и Фет настолько сблизились, что Вл. Соловьев бывал даже в имении Фета в Воробьевке, проводя время в весьма утешительной и даже поэтически-творческой обстановке. Фет в то время переводил «Энеиду» Вергилия, и Вл. Соловьев ревностно и с любовью ему в этом помогал. Если VI песня «Энеиды» переводилась ими совместно, то песни VII, IX и X были переведены самим Вл. Соловьевым. При этом надо заметить, что перевод Вл. Соловьева звучнее и легче переводов Фета. О своем утешительном пребывании у Фета Вл. Соловьев так писал сестре Надежде 5 мая 1887 года: «Я вспоминаю о вас, ходя по здешнему парку, и во внимание к вашей заботливости о моем здоровье стал с нынешнего дня пить железную воду из здешнего источника, в котором, по исследованиям знающих людей, столько же железа, сколько в Кавказском железноводском... Я более или менее здоров, продолжаю вести правильный образ жизни. Здесь началась жара с дождями вперемешку, березы и тополи распустились, черемуха цветет, соловьи поют, фонтан плещет...»^[78]

В июле 1887 года в Воробьевке Вл. Соловьев помогал Фету в композиции его «Вечерних огней»,

защищая при этом Фета от неумеренной критики Н. Н. Стрхова, тоже гостившего в то время в Воробьевке. Характерно, что «Вечерние огни» Фет подарил Вл. Соловьеву с надписью: «Зодчему этой книги».

Казалось бы, более счастливой дружбы, чем та, которая была между Вл. Соловьевым и Фетом, нельзя себе и представить. Но вот в чем дело. Фет во многом подражал пантеистической эстетике Гёте и, кроме того, любил и даже переводил Шопенгауэра. До тех пор, пока речь шла о «чистой поэзии» и о погружении в мир поэтического освобождения от тревог и страданий жизни, Вл. Соловьев был единомышленником и Гёте, и Шопенгауэра, и Фета. Но дело в том, что Вл. Соловьев никогда не был принципиальным пантеистом; и если некоторые моменты его философского и поэтического творчества соприкасаются с пантеизмом, то это либо простая случайность, либо результат неточных формулировок. В основном он всегда был и оставался христианином, и притом православным. Красота природы никогда не имела для него самодовлеющего значения, будучи лишь отдаленным подобием бесконечного божественно-личного совершенства. Фет не любил христианства и откровенно над ним посмеивался. Для Вл. Соловьева это было тем более неприятно, что Фет оказался отъявленным карьеристом, использовавшим для себя всякие православные и неправославные связи и в конце концов добившимся для себя звания камергера 26 февраля 1889 года при содействии великого князя и поэта Константина Константиновича^[79], который считал Фета своим учителем. Правда, карьеризм Фета был вынужденным и проводился под насилием тягчайших обстоятельств его личной судьбы. Как к тому должен был относиться Вл. Соловьев, человек всегда либеральный и

добросовестный, которому противны были всякие намеки на подобные карьеристские методы? Вероятно, уже и в 1887 году дело не обходилось без споров на эту тему между Вл. Соловьевым, Фетом и его женой, Марьей Петровной. Во всяком случае, по религиозной и православной части Вл. Соловьев и Марья Петровна имели общий язык и выступали сообща, а вот с самим Фетом этого общего языка у Вл. Соловьева здесь не было. На Пасху 1887 года, то есть непосредственно перед своим приездом в Воробьевку в 20-х числах апреля, Вл. Соловьев начал свое письмо Фетам от 9 апреля так: «Христос воскрес, дорогая Марья Петровна, здравствуйте, дорогой Афанасий Афанасьевич!»^[80] Что же касается камергерства Фета, то отношение Вл. Соловьева к этому обстоятельству достаточно ясно по следующим стихам:

Жил-был поэт, Нам всем знаком, Под старость лет
Стал дураком.

Однако дело здесь было, конечно, не в дурости. В 90-х годах, после того как Фет покончил самоубийством^[81], Вл. Соловьев уже в самых серьезных тонах с ужасом и жалостью вспоминает свою погибшую дружбу с Фетом, когда сам Фет является ему во сне и обращается с горькой и беспомощной просьбой не забывать о нем. Таковы стихи, посвященные памяти Фета, 1895, 1897 и 1898 годов.

Другая дружба, тоже кончившаяся крахом, была у Вл. Соловьева с К. Леонтьевым (1831—1891). Вернее сказать, горячие и восторженные чувства высказывал к Вл. Соловьеву именно К. Леонтьев, который признавался в своем «личном пристрастии» к Вл. Соловьеву и в своем «почтительном изумлении» перед ним^[82]. Для К. Леонтьева Вл. Соловьев «несомненно самый блестящий, глубокий и ясный философ-писатель в современной Европе»^[83], «сердечной совестливости»

которого невозможно не верить^[84]. Как известно, постоянно благожелательный Вл. Соловьев никогда не высказывался в печати о крайне реакционной деятельности К. Леонтьева и отвечал на его влюбленность не столь горячими, но все же самыми откровенными чувствами. Правда, Вл. Соловьев никогда не мог произнести тех слов, которые в отношении него сказал К. Леонтьев даже после их жестокого взаимного отчуждения: «Я его крепко люблю»^[85]. И это после того, как Вл. Соловьев в глазах К. Леонтьева оказался «сатаной» и «негодяем».

При всем полном идейном расхождении К. Леонтьева и Вл. Соловьева, начавшемся в конце 80-х годов, первый, даже обличая бывшего друга, восхищенно признавался, вспоминая его главные книги по церковным вопросам, что «ничего подобного не читал», и утверждал, что в сравнении с Вл. Соловьевым «хомяковский туман против этого слаб»^[86], что «соловьевская мысль несравненно яснее и осязательнее хомяковской»^[87], что это «верх совершенства по силе, ясности и правде»^[88]. Вл. Соловьев же откликнулся на связывающую этих двух людей в прошлом близость только после смерти К. Леонтьева. В статье, посвященной его памяти, он назвал его писателем «редкого таланта», «замечательно самостоятельного и своеобразным мыслителем», «сердечно религиозным, а главное, добрым человеком» (IX, 406). Подробнее о соловьевском некрологе К. Леонтьеву мы будем говорить отдельно. Однако при жизни К. Леонтьев так и не дождался от Вл. Соловьева подобных утешительных слов, что, возможно, было свидетельством внутренней неудовлетворенности и недоверия Вл. Соловьева в своем отношении к К. Леонтьеву даже в период их безоблачной дружбы^[89]. • Очень интересно отношение К. Леонтьева к Вл. Соловьеву, которое является полной

противоположностью добродушному отношению Вл. Соловьева к К. Леонтьеву. Некий Анатолий Александров (приват-доцент Московского университета по кафедре литературы и сотрудник «Московских ведомостей»), с которым К. Леонтьев познакомился в 1884 году, когда тот был студентом Московского лицея, напечатал в 1915 году письма К. Леонтьева к нему (с 1884 до 1891 года, то есть вплоть до последних дней К. Леонтьева). В конце октября 1891 года К. Леонтьев писал ему (29 октября): «Правда, что неверующие люди сделали гораздо больше... для уравнительного прогресса, чем верующие. Но тот, кто верует, поймет из этого не то, что хочет понять негодяй Соловьев, а то, что сам прогресс — нехорош... и что до него в сущности христианству и дела нет»^[90]. Еще более резко высказался К. Леонтьев в следующем письме (31 октября): «Надо бы чтобы духовенство наше, наконец, возвысило голос.... Скажут: много чести! Я не согласен. Преосв. Никанор удостоил же внимания своего Л. Н. Толстого; а что такое проповедь этого самодура и юрода сравнительно с *логической* и связною проповедью сатаны — Соловьева?»^[91] В тех же письмах Леонтьев предлагает изгнать Соловьева из России: «Изгнать, изгнать Соловьева из пределов Империи нужно...»^[92] Надо «употребить все усилия, чтобы Вл. Соловьева выслали (навсегда или до публичного покаяния) за границу»^[93]. Повторяем, здесь произошла весьма интересная и по существу своему весьма редкая история: никто так глубоко не понял Вл. Соловьева, как К. Леонтьев, признавший его философское превосходство над публицистическими приемами Хомякова; но никто так резко не изругал Вл. Соловьева, как тот же К. Леонтьев, считавший недопустимым соловьевское смешение православия и светского прогресса. Добродушный и объективно настроенный Вл.

Соловьев написал в «Русском обозрении» (1892, № 1) весьма дружелюбную статью «Памяти К. Н. Леонтьева».

Чтобы заключить наш обзор биографических сведений о Вл. Соловьеве в 80-е годы, необходимо сказать, что вторая половина этих годов не только привела Вл. Соловьева к разрыву с его близкими друзьями или подготовила этот разрыв, но, помимо этого, Вл. Соловьев столкнулся еще с общим непониманием его дела, что конкретно выразилось в обстоятельствах, связанных с двумя его лекциями в Москве (март 1887 г.) в пользу студентов. Лекции были прочитаны на тему «Славянофильство и русская идея». Нужно сказать, что для тогдашней славянофильствующей московской аристократии идея, проводимая в этих лекциях, была действительно неприемлема. То, что он выставлял в качестве идеала деятельность Владимира Святого — это принималось еще более или менее сочувственно. Но когда Вл. Соловьев доказывал в этих лекциях, что подлинным прогрессом православия была западническая деятельность Петра I или что русскую идею целиком воплотил Пушкин, то это воспринималось тогдашней московской публикой либо без всякого сочувствия, либо даже враждебно. С. М. Соловьев-младший имел возможность воспользоваться из архива Л. И. Поливанова письмом последнего к Н. А. Демидову.

В этом письме мы читаем: «На лекцию Соловьева съехалась вся та часть московской публики, которая представляет современную аристократию, и та часть неаристократической Москвы, которая интересуется философией, литературой, а также политикой, разделяя так или иначе мнение славянофилов». В письме так излагается основной взгляд Вл. Соловьева: «Нужно осуществить на земле организацию вселенской Церкви, с видимою одною главою: видимою, ибо невидимая глава есть Христос; но я говорю о земной

организации человечества христианского. Вывод неизбежен один: нужен общехристианский вселенский отец. Нам неизбежно обратиться к такому хранителю церковной дисциплины, сохраненному историей».

Впечатление, произведенное лекциями на московскую публику, письмо резюмирует так: «Встреченный шумными рукоплесканиями», Вл. Соловьев был отпущен «гробовым и мрачным молчанием»^[94]. По-видимому, тогдашняя московская публика была настроена достаточно славянофильски, чтобы косо относиться к восхвалению Петра I и Пушкина, но в то же время достаточно западнически, чтобы отнестись холодно к идее вселенской церкви. Что же касается самого Вл. Соловьева, то после прочтения этих лекций он уже не питал ровно никаких иллюзий относительно московской публики, заодно же и относительно самой Москвы. После своего публичного выступления в 20-х числах марта он написал 4 апреля следующие стихи:

Город глупый, город грязный! Смесь Каткова и кутьи, Царство сплетни неотвязной, Скуки, сна, галиматыи.

К числу всех этих довольно суровых неприятностей в связи с очень сложным положением Вл. Соловьева среди близких друзей и в более широкой общественности необходимо прибавить еще и ту реакцию на его публичные выступления, которую проявила А. Ф. Аксакова, этот давнишний и постоянный друг философа. В то время она издавала статьи своего покойного мужа и попросила Вл. Соловьева написать вступление к одному из сборников, что Вл. Соловьев и сделал. Но после его лекций А. Ф. Аксакова вырвала предисловие Вл. Соловьева и потребовала сделать то же с остальными экземплярами. Впоследствии Вл. Соловьев в своих воспоминаниях писал: «Мне было

философии, где подробно говорил о троичности, о Софии и вообще высказался по разным церковным и богословским вопросам, которые многим весьма не нравились. Еще когда он был в Париже и печатал свою книгу, то родственники и благожелатели предупреждали его из России, чтобы он вел себя смиреннее, поскольку в России уже ходили слухи о его возможной высылке. В Париже отцы-иезуиты были недовольны его католичеством и грозили ему анафемой, а в России Победоносцев ждал его со своими Соловками. Можно же себе представить, как тяжело должен был себя чувствовать Вл. Соловьев в такой обстановке. И вообще в конце 80-х годов для Вл. Соловьева психологически наступило очень тяжелое время.

С. М. Соловьев-младший, который был не только родным племянником Вл. Соловьева, но и большим знатоком его биографии, рисует этот конец 80-х годов в очень мрачных для Вл. Соловьева тонах. Главная тема здесь — та, что его писания не могли одобрить ни католики, ни православные.

Вот что пишет Вл. Соловьев, возвращаясь из Парижа, А. Ф. Аксаковой на французском языке^[96]: «Я далек от того, чтобы стать иезуитом, и не имею никакого отношения к этим благим отцам, которые объявили мне, что, несмотря на все мои достоинства, они не могут одобрить мои слишком дерзкие и попахивающие ересью идеи». Тот же самый мотив проскальзывает и в письме Вл. Соловьева к Фету: «Я не получил еще ни одного экземпляра и никаких известий, кроме того, что мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм. Вот и угоди на людей! Я, впрочем, не только об угождении, но даже и об убеждении людей — давно оставил попечение»^[97].

И еще 9/21 декабря 1889 года Вл. Соловьев писал канонику Рачкому: «Книгу мою французскую не одобряют с двух сторон: либералы за клерикализм, а клерикалы за либерализм. Оо. иезуиты совсем на меня махнули рукой и стараются меня "замалчивать". Зато я получил (косвенное) известие о печатном одобрении со стороны епископа, и это меня очень утешило»^[98]. А ведь в 1886 году во время своей поездки в Загреб Вл. Соловьев находился в очень дружеских отношениях с этим Рачким.

Несколько позже, но все с теми же католическими разочарованиями Вл. Соловьев писал летом 1892 года С. М. Мартыновой^[99]: «Вот Вам в двух словах мое окончательное отношение к папизму: я его понимаю и принимаю таким, каков он есть, но он меня не понимает и не принимает, я его вместил в себя, в свой духовный мир, а он меня вместить не может, я пользуюсь им как элементом и орудием истины, а он не может сделать из меня своего орудия и элемента. Бог превратил для меня латинский камень в хлеб и иезуитскую змею в рыбу, а дьявол сделал для них мой хлеб камнем преткновения и мою рыбу — ядовитую змеею. Один иезуит так прямо и говорил мне: "Ваши идеи тем более опасны, что они кажутся католическими. Вы пользуетесь самым чистым латинским золотом, чтобы позолотить пилюли, заключающие в себе ваш восточный яд. Но мы его не проглотим никогда..." Но чувствую также, что Вы уже давно упрекаете меня в гордости и самомнении».

С. М. Соловьев подводит такой мрачный итог церковнополитическим исканиям Вл. Соловьева к концу 80-х годов: «С 1889 г. Соловьев понемногу отходит от церковного вопроса. Он работает над вторым томом Теократии, но эта работа останавливается. Мы пока не имеем второго тома Теократии. Самая его теократическая схема начинает разрушаться. Он все

более разочаровывается в русском самодержавии и ведет ожесточенную борьбу с православным клерикализмом. Либерализм его растет с каждым годом, и, наконец, в 1891 г. назревает новый кризис, так же совпавший с болезнью, как кризис 1883 г.»^[100].

Общий биографический вывод относительно конца 80-х — начала 90-х годов напрашивается сам собой: обстоятельства жизни и деятельности Вл. Соловьева, вместе с ростом его личности и творчества, становились все тяжелее и тяжелее, но сам он в своем внутреннем самочувствии неизменно сохранял кротость и благодушие.

9. 90-е годы.

Последние годы своей жизни, и особенно с 1895 года, Вл. Соловьев опять вернулся к теоретической философии.

Еще к концу 80-х годов относится его трактат «Красота в природе» (1889), а в начале 90-х годов Вл. Соловьев написал «Смысл любви» (1892—1894). Далее же он написал такие значительные произведения, как «Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)» (1897) и «Теоретическая философия» (1897—1899). Наконец, тоже чисто философским трудом необходимо считать его произведение «Оправдание добра» (2-е изд. 1899).

Таким образом, после своих церковных увлечений Вл. Соловьев все-таки опять вернулся к теоретической философии и если касался религиозных вопросов, то уже вне всякой конфессиональной проблематики — «Три разговора» (1899—1900). О падении у Вл. Соловьева в эти годы интереса к проблемам чисто конфессиональным говорит очень многое, и в том числе хотя бы письмо к Л. П. Никифорову: «О французских своих книгах не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня мало интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с которыми я их писал, мною уже пережиты»^[101].

Философско-теоретическими интересами был продиктован также, например, новый перевод Платона. Но из этого перевода сам Вл. Соловьев успел перевести и напечатать лишь первый том («Творения Платона», перевод Владимира Соловьева, т. I. М., 1899), а второй том включал уже не только оставшиеся после смерти философа переводы, но и переводы С. Н. Трубецкого и М. С. Соловьева («Творения Платона», перевод

Владимира Соловьева, М. С. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкого, т. II. М., 1903).

Вл. Соловьев — это в основном светлая, здоровая, энергичная, глубоко верующая в конечное торжество общечеловеческого и всечеловеческого идеала натура. Другими словами, здесь перед нами с начала и до конца то, что можно назвать классикой философской мысли. От этой классики Вл. Соловьев не отступал до конца своих дней. И тем не менее не в результате преодоления этой классики, а в результате параллельного с ней духовного метода Вл. Соловьев под влиянием постоянных и усиленных исторических занятий пришел невольно для себя к той философской позиции, которая уже была лишена у него жизнерадостных оценок современности и которая чем дальше, тем больше стала отличаться чертами тревоги, беспокойства, неуверенности и даже трагических ожиданий.

Вл. Соловьев — идеалист. Но в своей работе 1898 года «Жизненная драма Платона» он прямо приходит к выводу, что и Платон не выдержал своего светлого идеализма до конца и вообще человек не может «исполнить свое назначение... одною силою ума, гения и нравственной воли...» (IX, 241). В предварительном очерке к упомянутым нами переводам Платона Вл. Соловьев также пишет: «Жизненная действительная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа трагедией человечества»^[102].

Еще в 1890 году Вл. Соловьев страшился уничтожения западной цивилизации новым монгольским нашествием, и на этот раз — из Китая. Эта идея панмонголизма, как и вообще все главнейшие соловьевские идеи, была продумана им обстоятельно и глубоко на основании анализа всей исторической жизни

Китая. Вл. Соловьев стал полагать, что в этом столкновении Китая с западной цивилизацией китайская идея порядка столкнется с западной идеей прогресса. «Мы должны отстоять свой прогресс своей любовью и свободой, своей убежденностью в равноправии всех народов, а не путем физического сопротивления и насилия» (VI, 147— 150). В стихотворении 1894 года «Панмонголизм» философ напоминает, как изменившая своим идеалам Византия пала в свое время в результате торжества чуждого ей народа и чуждой религии. Так и мы, изменяя своим идеалам прогресса, тоже можем подпасть под власть чуждого для Европы народа и чуждой для нее религии. Но что этот ужас перед новым монгольским завоеванием не покидал Вл. Соловьева до его последних дней, видно из его рассуждения 1900 года, где он прямо высказывает такой тезис: «Историческая драма сыграна и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно» (X, 226). Таким образом, ожидание панмонголизма не покидало Вл. Соловьева в течение всего последнего десятилетия его жизни. Даже больше того, Л. М. Лопатин говорил, что Вл. Соловьев «в возрасте 12—13 лет с воодушевлением доказывал, какую огромную опасность для России и всей Европы представляет в будущем Китай». Л. М. Лопатин по этому поводу заметил, что «предчувствие монгольской опасности проснулось в Соловьеве гораздо раньше, чем думают обыкновенно»^[103].

Немного более успокоительно Вл. Соловьев рассуждает о Японии (VI, 173). Но что касается Китая, то его столкновение с Европой, по-видимому, переживалось Вл. Соловьевым как историческая необходимость, поскольку в своей фантастической

картине последних времен он отвел панмонголизму не только огромное, но и ужасающее место (X, 193-196).

Само собой разумеется, что дать нам сейчас научный отчет в правильности всех этих исторических ожиданий Вл. Соловьева совершенно невозможно. Действительно ли можно весь Китай характеризовать так, как это делает Вл. Соловьев, имеются ли какие-нибудь исторические основания для панмонголизма и что можно сказать о судьбе его в будущем — об этом должны судить историки и политики. Автор настоящей работы совершенно некомпетентен в этих сложнейших вопросах. Однако то, в чем мы безусловно уверены и что можно научно подтвердить анализом сочинений Вл. Соловьева, это, несомненно, есть предчувствие каких-то небывалых мировых катастроф, как бы эти катастрофы ни изображались самим философом и как бы мы сами ни оценивали их в настоящее время. Нужно просто сказать, что Соловьев мучительно ощущал надвигающуюся гибель новейшей цивилизации. Об этом спорить невозможно, но это-то и есть для нас самое важное. Фактическим доказательством глубочайших предчувствий грядущей катастрофы является произведение Вл. Соловьева «Три разговора» (о чем у нас дальше).

Что касается личных, а также интимных настроений Вл. Соловьева в 90-е годы, насколько можно судить по дошедшим до нас биографическим данным, то в эти годы он уже не испытывал той бодрости духа и, в частности, тех глубоких конфессиональных переживаний, которыми ознаменовались его юность и зрелые годы. Изображенное у нас выше ослабление внутренних восторгов философа, сильных на рубеже 80-х годов, собственно говоря, осталось у него до конца. Отдельные минуты увлечения и даже

вдохновения у него бывали. Но они бывали слишком кратковременны и не отличались большим оптимизмом.

Ко всему этому необходимо прибавить, что здоровье Вл. Соловьева становилось в это время все хуже и хуже, что он тяжело переносил свое одиночество и часто даже испытывал материальные затруднения. В письме к жене Фета Марье Петровне от 20 июля 1890 года он, скрывая свое болезненное состояние, писал: «Чувствую себя довольно хорошо и очень много работаю: становлюсь чем-то вроде литературного поденщика»^[104]. Тяжела была для Вл. Соловьева также его кочевая жизнь, поскольку по разным обстоятельствам ему приходилось бывать во многих городах. В письме к М. М. Стасюлевичу от 7 октября 1890 года он дает краткое резюме своего существования: «Я мало по малу превращаюсь в машину Ремингтона. Сверх того истекаю кровью, вижу видения и хлопочу о сорока тысячах чужих дел»^[105].

Из этих весьма нелегких для Вл. Соловьева времен отметим следующие обстоятельства.

В самом начале 90-х годов, в минуты почти, можно сказать, духовного отчаяния, его постигло новое любовное увлечение, которое, однако, трудно сравнить с чувствами к С. П. Хитрово и которое не могло заставить его забыть об этой старой любви. Именно, в конце 1891 года он сблизился с Софьей Михайловной Мартыновой (опять Софья!), светской замужней дамой, любившей наряды, удовольствия и вообще светскую жизнь, а кроме того, имевшей к этому времени двоих детей. Той духовности, которой обладала С. П. Хитрово, у С. М. Мартыновой, по-видимому, совсем не было. Но она привлекла Вл. Соловьева (правда, всего на несколько месяцев) содержательностью и солидностью своего поведения. Это давало Вл. Соловьеву также и в ней видеть отражение той Софии, которую он

исповедовал всю жизнь. С. М. Соловьев ознакомился в рукописи с неопубликованным письмом Вл. Соловьева к С. М. Мартыновой. В связи с вопросом о Софии он приводит из этого письма следующую выдержку: «Это мы с Богом, как Христос есть Бог с нами. Понимаете разницу? Бог с нами, значит он активен, а мы пассивны, мы с Богом — наоборот, он тут пассивен, он тело, материя, а мы — воля, дух»^[106]. Здесь нет точного определения Софии, но ясен очень важный момент: софийные переживания начинаются у нас тогда, когда мы активно относимся к Богу, а Бог является как бы той пассивной материей, к которой мы стремимся. В какой мере С. М. Мартынова соответствовала возвышенным чувствам Вл. Соловьева, сказать трудно. Нетрудно только быть уверенным в том, что духовная пронизательность Вл. Соловьева не могла быть пустой и беспредметной.

Вообще же отношения Вл. Соловьева к С. М. Мартыновой не лишены комизма, как это, впрочем, не раз бывало у него и в серьезных случаях. Так, например, на лето 1892 года он снял дачу неподалеку от имения С. М. Мартыновой около станции Сходня под Москвой, чтобы иметь возможность чаще встречаться со своей новой возлюбленной. Но клопы, тараканы и многие еще более неприятные вещи заставили Вл. Соловьева покинуть дачу уже в июле. О кратковременном (конец 1891-го — осень 1892 года) романе Вл. Соловьева и С. М. Мартыновой С. М. Соловьев пишет следующее:

«Любовь Соловьева и на этот раз носила глубоко-мистический характер. Лучшее из стихотворений, вызванных личностью Мартыновой, "Зачем слова?" написано им в "телепатическом настроении". Как будто в лице Софьи Михайловны он последний раз увидел и "розовое сияние" вечной Софии, и двойственную душу

мира, "ниву Христову", которую Сатана засеивает своими плевелами. Но сравнительно с длинной, "мучительной и жгучей" любовью его весны и, скажем смело, всей жизни любовь эта носила романтический, фантастический и иногда не вполне серьезный характер. Фантастическое переплеталось здесь с шуточным, как у немецких романтиков. В то же время огонь страсти жгуч, как никогда раньше. "Страсть моя дышит как пожаром", — признается Соловьев и умоляет любимую женщину "потушить этот огненный пламень". Его возлюбленная кажется ему иногда "холодною, злою русалкой", которую он покинуть не в силах...»^[107]

В письме того же 1892 года к брату Михаилу Вл. Соловьев жалуется, что претерпевает «сердечные огорчения и тоску не малую» и что имеет дело «с таким нравом, сравнительно с которым С. П. есть сама простота и сама легкость, да, — прибавляет он, — и внешние обстоятельства не те»^[108].

Насколько это мимолетное увлечение Вл. Соловьева ничего ему не дало и не решило никаких проблем рубежа 80— 90-х годов, можно судить по следующему месту из письма к С. А. Венгеру от 12 июля 1892 года: «На вопрос Ваш, как я поживаю, прямого ответа дать не могу, ибо я вовсе не поживаю. Я умер, о чем бесспорно свидетельствует следующая эпитафия, высеченная (вопреки закону, избавляющему женский род от телесного наказания) на моем могильном камне:

Владимир Соловьев лежит на месте этом;
Сперва был философ, а ныне стал шкелетом.
Иным любезен быв, он многим был и враг;
Но, без ума любив, сам ввергнулся в овраг.
Он душу потерял, не говоря о теле:
Ее диавол взял, его ж собаки съели.
Прохожий! Научись из этого примера,
Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера»^[109].

Неизвестно, чего больше в этих стихах, комической иронии или безысходного трагизма.

То, что роман с С. М. Мартыновой ни к чему не привел, выяснилось очень скоро, не позже конца 1892 года. Чувствуя себя чрезвычайно утомленным, Вл. Соловьев предпринимает в следующем году небольшую заграничную поездку ради поддержания здоровья и настроения. В июле 1893 года он едет в Финляндию и Швецию, оттуда — в Шотландию, живет некоторое время во Франции и в январе 1894 года возвращается в Петербург, минуя Москву. Из настроений этого последнего года следует отметить, пожалуй, что он и в разгар своего увлечения Мартыновой ни на минуту не забывал своей долголетней любви к С. П. Хитрово. Еще 29 января 1892 года, в разгар романа с С. М. Мартыновой, Вл. Соловьев, вспоминая С. П. Хитрово, написал стихотворение «Память»:

Мчи меня, память, крылом нестареющим
В милую сердцу страну.

Вижу ее на пожарище тлеющем
В сумраке зимнем одну.

Горькой тоскою душа разрывается,
Жизни там две сожжены,

Новое что-то вдали начинается
Вместо погибшей весны.

Далее, память! Крылом тиховеющим
Образ навей мне иной... Вижу ее на лугу
зеленеющем

Светлою летней порой. Солнце играет над дикою
Тосною,

Берег отвесный высок... Вижу знакомые старые
сосны я,

Белый сыпучий песок... Память, довольно!
Тень эту скорбящую

Было мне время отпеть! Срок миновал,
и царевною спящею Витязь не мог овладеть [\[110\]](#).

К той же самой С. П. Хитрово Вл. Соловьев, несомненно, обращается в стихотворении «С новым годом», написанном 25 ноября 1893 года и предназначенном к 1 января 1894 года:

Новый год встречают новые могилы, Тесен для
былого новой жизни круг, Радостное слово прозвучит
уныло, — Все же: с новым годом, старый, бедный друг!

Власть ли роковая, или немощь наша В злую страсть
одела светлую любовь, — Будем благодарны, миновала
чаша, Страсть перегорела, мы свободны вновь.

Важно отметить и то, что с конца 1892-го до 1894 года Вл. Соловьев писал свой известный трактат «Смысл любви», где на первый план выставляются внутренние отношения мужчины и женщины, между прочим, чрезвычайно одухотворенные, вплоть до использования христианских символов, Христа и Церкви. Эти мысли вызвали недовольство некоторых друзей Вл. Соловьева, например С. Н. и Е. Н. Трубецких, считавших, что он принижает здесь христианскую идею семьи. Об этом трактате необходимо говорить отдельно.

Откладывая изложение теоретических взглядов Вл. Соловьева до наших последующих исследований, здесь мы укажем, во-первых, на то, что начиная с 1894 года Вл. Соловьев работает над своим фундаментальным трудом «Оправдание добра» в течение трех лет, не считая последующих его исправлений для 2-го издания в 1899 году.

Во-вторых, Вл. Соловьев сближается в эти годы с новыми людьми, без учета общения с которыми биография философа была бы неполной. Таков, например, будущий обер-прокурор Св. Синода князь Алексей Дмитриевич Оболенский, в те времена большой почитатель таланта и воззрений Вл. Соловьева. В те же 90-е годы близкими друзьями Вл. Соловьева становятся Сергей и Евгений Николаевичи Трубецкие. Дружба эта

была не только самая близкая, но и вполне сердечная. Тем не менее по своему мировоззрению братья Трубецкие отличались от Вл. Соловьева либерализмом протестантского толка, выше всего ставили модную тогда историческую критику, проводимую тюрингенским богословием, и равнодушно, если не прямо враждебно, относились к соловьевской Софии и к его превознесению Рима. Кроме того, оба Трубецких в области христианского мировоззрения были настроены все же рационалистически, в то время как Вл. Соловьев продолжал относить рационализм к области «отвлеченных начал». Точно так же в чисто биографическом плане (а по существу это будет разбираться нами ниже, в своем месте) к середине и к концу 90-х годов относится полемика Вл. Соловьева с В. В. Розановым, с Л. М. Лопатиным, его расхождения с Л. Н. Толстым, его острая полемика вокруг Пушкина. Точно так же нужно отдельно говорить о полемике этих лет Вл. Соловьева с Б. Н. Чичериным и о его столкновениях с впервые появившимися тогда символистами.

Ко всему этому необходимо прибавить еще и то, что свои статьи под названием «Теоретическая философия» (1897— 1899), в которых проводится весьма сниженный взгляд на понятие субстанции, Вл. Соловьев написал не без влияния со стороны своих тяжелых настроений последних лет и даже с явным разочарованием в неприступности своей обычной идеалистической позиции. С этой стороны возражения, сделанные ему Л. М. Лопатиным по вопросу о понятии субстанции, имеют весьма значительный биографический смысл.

Летом 1894 года Вл. Соловьев сильно болел холерой. После этого, с сентября, он отдыхал в Финляндии до мая 1895 года. Настроение этого времени отличается мудрым спокойствием и углубленным созерцанием природы. Иногда он наезжал в Петербург,

иногда его навещали петербургские друзья. Для характеристики мирочувствия Вл. Соловьева в это время, может быть, нелишне привести рассказ В. Л. Величко из его биографии Вл. Соловьева. В. Л. Величко был человеком весьма правых убеждений, гораздо правее, чем Вл. Соловьев, и небольшой руки поэт, ныне забытым. Для нас важно, что он прямо-таки боготворил Вл. Соловьева, разделял многие его настроения и знал много таких фактов его биографии, которые неизвестны из других источников. Вот и в связи с посещением своего друга в Финляндии В. Л. Величко писал: «Помню, как мы с ним однажды ехали из Иматры лесом в Рауху, где он жил зимой 1895 г. Сквозь ветви пышных сосен и елей ярко сияла луна. Синеватый снег сверкал миллионами алмазов, спорхнувшие стаи синичек и снегирей о чем-то защебетали, словно весною... Мы онемели оба как в опьянении, и я невольно воскликнул: "Видишь ли ты Бога?" Владимир Сергеевич точно в полусне, точно перед ним в действительности проходило близкое душевидение, отвечал: "Вижу богиню, мировую душу, тоскующую о едином Боге". Всю дорогу затем мы промолчали»^[111].

Из событий последних трех-четырёх лет жизни Вл. Соловьева можно привести следующее.

В 1896 году умер М. А. Хитрово, муж Софьи Петровны Хитрово. Это побудило Вл. Соловьева возобновить свои брачные предложения С. П. Хитрово, на которые он вновь получил отказ, поскольку 48-летняя С. П. Хитрово в это время уже готовилась стать бабушкой. Тем не менее с 1897 года возобновились поездки Вл. Соловьева в Пустыньку после десятилетней разлуки с этими местами.

Вл. Соловьев в эти последние годы довольно много разъезжает, но его поездки производят какое-то

беспорядочное и случайное впечатление. Осень 1896 года Вл. Соловьев проводит в Финляндии. Оттуда отправляется в Пустыньку. Летом 1897 года Вл. Соловьев — у своего брата Михаила в Дедове Звенигородского уезда и — опять в Пустыньке. В этом же году его тянут во Францию, но поехать туда ему на этот раз не удалось. Зато в марте 1898 года он вдруг направляется в Египет, вероятно, ради своих молодых воспоминаний из египетского путешествия 1875 года. Поскольку за эти последние три года его жизни имеются точные сведения о прогрессирующем расстройстве его здоровья, постольку для нас имеет значение сообщение о том, что поездка в Египет его освежила. Вл. Соловьев страдал нефритом, сердечной слабостью и артериосклерозом. Летом 1898 года Вл. Соловьев — опять в Пустыньке.

Здесь Вл. Соловьев вспоминает то место, на котором он когда-то, 12 лет назад, смиренно склонил голову перед «владычицей-землей». Именно в мае 1886 года он писал:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой Родного сердца
пламень ощутил я,

Услышал трепет жизни мировой. В полуденных
лучах такую негой жгучей Сходила благодать сияющих
небес, И блеску тихому несли привет певучий И вольная
река и многошумный лес.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье Земной
души со светом неземным, И от огня любви житейское
страданье Уносится, как мимолетный дым.

Теперь, при новом посещении Пустыньки, Вл. Соловьев вспоминает когда-то так глубоко пережитые им чувства к матери-земле. Возможно, что эти мотивы навеяны Достоевским, у которого мы находим потрясающее изображение целования земли на манер отдаленнейшей языческой старины. У Достоевского

мать-земля есть прямо мистическая аналогия христианского представления о Богородице. Об этом у Вл. Соловьева не говорится. Но его постоянная софийная устремленность всегда выдвигала на первый план материалистические тенденции старых и языческих и христианских представлений. С этой софийной точки зрения образ матери-земли был особенно близок поэтической и мистической настроенности философа. Вот это, другое стихотворение, написанное в Пустыньке 12 лет спустя, 29 июня 1898 года, по поводу впечатлений в той же Пустыньке в 1886 году. Оно имеет характерное название «На том же месте».

Ушли двенадцать лет отважных увлечений И снов мучительных и тягостных забот, Осилвших на миг и павших искушений, Похмелья горького и трезвенных тревог.

Хвала превечному! Израиля одежды В пустыне сорок лет он целыми хранил... Не тронуты в душе все лучшие надежды, И не иссякло в ней русло творящих сил!

Владычица-земля! С бывалым умилением И с нежностью любви склоняюсь над тобой. Лес древний и река звучат мне юным пенем... Все вечное и в них осталось со мной.

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий, С небес лился поток ликующих лучей, И всюду меж дерев запущенного парка Мелькали призраки загадочных огней.

И призраки ушли, но вера неизменна... А вот и солнце вдруг взглянуло из-за туч. Владычица-земля! Твоя краса нетленна, И светлый богатырь бессмертен и могуч.

Именно здесь, в Пустыньке, под впечатлением двух своих путешествий в Египет Вл. Соловьев 26 сентября 1898 года пишет поэму «Три свидания», которую он

считал самым лучшим и важным из своих стихотворных произведений. Эта поэма настолько значительна, что требует от нас специального анализа.

Между прочим, по поводу приведенных у нас выше стихов с глубоким преклонением перед владычицей-землей необходимо отметить одно весьма немаловажное обстоятельство. При изучении Вл. Соловьева мы очень часто встречаемся со своего рода каким-то материалистическим идеализмом. Можно сказать, что это вообще является центром всего соловьевского мировоззрения. Правда, в этом отношении он не дошел до мистического материализма Достоевского. Но, несомненно, вместе с Достоевским Вл. Соловьев пророчествовал о какой-то новой религии, где на первом плане была Земля, хотя, что интереснее всего, здесь не было ни малейшего пантеизма. Христианское богочеловечество потому не имеет никакого отношения к пантеизму, что в нем две совершенно разные субстанции, божественная и человеческая, даны не только нераздельно, но, кроме того, и неслиянно.

С тем, какая древняя перспектива имеется для подобных настроений Вл. Соловьева и Достоевского, можно познакомиться по одному весьма интересному исследованию, которое принадлежит С. И. Смирнову^[112] и в котором можно найти много важных материалов как из языческих, так и из древнерусских представлений по вопросу об исповеди земле. У С. И. Смирнова целое обстоятельное исследование с цитатами, между прочим, и из Достоевского. Так, у последнего, в «Бесах», мы читаем: «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть, а как напоит слезами под собою землю на

пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься».

Вл. Соловьев не зашел так далеко в почитании земли, как это мы находим у Достоевского. Однако он, во всяком случае, пророчествовал об этом культе. А признать его целиком он никак не мог ввиду своего глубокого учения о богочеловечестве. И все же у Вл. Соловьева в 1883 году мы читаем: «И верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее телом Божиим. Истинный гуманизм есть вера в Бого-человека, и истинный натурализм есть вера в Бого-материю» (III, 214). А почему здесь Вл. Соловьев не имел ничего общего с языческим пантеизмом, видно из следующих слов того же времени: «Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Бого-человека и Бого-материи даны нам в Христе и Церкви, которая есть живое тело Бого-человека» (там же).

В апреле 1899 года Вл. Соловьев уезжает на Ривьеру, в Канн, где он написал первую часть «Трех разговоров». В следующем месяце он проехал через Женеву в Лозанну, где было написано общее предисловие к переводу творений Платона. Между прочим, и в Канне, и в Лозанне он жил одновременно с семьей С. П. Хитрово. Ненадолго заехав в Базель, в начале июня Вл. Соловьев возвратился в Петербург. Имеются сведения о появлении у него в это время возвышенных чувств в отношении Петербурга, который становится его любимым городом. Однако вскоре он оказывается в Москве, в «Славянском базаре», где работает над переводом «Протагора» Платона.

Но вообще в последний год своей жизни (лето 1899-го — лето 1900 года) Вл. Соловьев начинает сильно болеть, хотя невероятно много работает. В октябре 1899 года он заканчивает второй разговор из «Трех

разговоров», а в январе — феврале 1900 года печатает третий разговор. Ввиду того что М. М. Стасюлевич отказался печатать «Три разговора» в «Вестнике Европы», Вл. Соловьеву пришлось поместить свое сочинение в менее солидном издании — «Книжках недели». Отдельным изданием оно вышло в том же 1900 году, но уже после смерти философа. В октябре 1899 года Вл. Соловьев занимался также статьей о поэзии Пушкина, и вообще в течение этого года им написано несколько работ о Пушкине. Огромная литературная продуктивность Вл. Соловьева в последний год жизни все больше и больше расстраивала его здоровье. Достаточно указать хотя бы на то, что в ноябре 1899 года у него произошло отслоение сетчатки в одном глазу, что означало в те времена слепоту пострадавшего глаза. Тем временем популярность Вл. Соловьева достигла такой степени, что его буквально осаждали разного рода письмами, просьбами о свидании, мольбами о прочтении разных рукописей, о рецензиях, заказами всевозможных новых работ.

Все это очень досаждало Вл. Соловьеву. О его утомлении от растущей собственной популярности можно судить по открытому письму, помещенному им в «Новом времени» (от 25 ноября 1899 г., № 8530).

«М. Г.! Ввиду справедливого неудовольствия разных лиц, не получающих от меня никакого ответа на свои вопросы, желания и требования, я должен представить следующее объяснение. Недавно болезнь глаза принудила меня к двухмесячному воздержанию от книги и пера. Получивши это первое предостережение и не желая вызывать дальнейших, я решил отказаться впредь от всякой побочной работы, както: от чтения чужих рукописей и редактирования чужих переводов, от писания рецензий, заметок и критических статей по текущей литературе, а также от переписки с

посторонними лицами. Такая решимость не есть следствие дурного характера, и я немедленно от нее откажусь, лишь только окончу начатые мною большие труды, которые кажутся мне главною и прямою моею обязанностью, к которым принадлежат:

- 1) перевод Платона с этюдами о нем,
- 2) теоретическая философия,
- 3) эстетика,
- 4) эстетический разбор Пушкина,
- 5) библейская философия с переводом и толкованием Библии.

Если Бог и добрые люди дозволят мне кончить все это, то, конечно, вместе с досугом я приобрету и ту невысокую степень старческой экспансивности, которая сделает меня приятнейшим почтовым собеседником для всех, малознакомых или вовсе не знакомых лиц, пишущих мне о своих делах.

Владимир Соловьев

23 ноября 1899»[\[113\]](#).

Нет никаких оснований думать, что бодрость духа окончательно покинула Вл. Соловьева в эти последние год или два его жизни. В течение всей своей жизни, с начала и до конца, он исповедовал свой вероучительный идеализм, который оберегал его от последнего отчаяния и уныния. Тем не менее об этом вероучительном идеализме можно говорить разве только в самой общей форме. Что же касается деталей, то в них Вл. Соловьев начинал уже думать по-новому, а иной раз уже и думал фактически. Упомянутые у нас выше его лекции и статьи об упадке средневекового миросозерцания (1891), его блестящее выступление об идее человечества у Огюста Конта (1898) достаточно свидетельствуют о гораздо более сниженном отношении философа к индивидуальной человеческой субстанции, чем то было у него раньше. В споре с

Л. М. Лопатиным Вл. Соловьев вообще единственной субстанцией признавал только Бога, а за человеческой личностью был склонен даже вообще отрицать ее субстанциальный характер. Эта тенденция десубстанциализировать человеческую личность сказалась и в его статьях о Пушкине. Говоря о платоновском идеализме, Вл. Соловьев прямо указывал на беспомощность теоретического идеализма. Сниженным характером стало отличаться и его отношение к высоко превозносимому им раньше Оригену. В этом свете нужно рассматривать и его «Теоретическую философию», что, однако, потребует от нас в дальнейшем специального разъяснения.

С. М. Соловьев вполне прав, рассматривая один отрывок из «Трех разговоров» как автобиографический.

«Мой друг, думавший также, что вежливость есть хотя и не единственная добродетель, но, во всяком случае, первая необходимая ступень общественной нравственности, считал своею обязанностью строжайшим образом исполнять все ее требования. А сюда он относил, между прочим, следующее: читать все получаемые им письма, хотя бы от незнакомых, а также все книги и брошюры, присылаемые ему с требованием рецензий; на каждое письмо отвечать и все требуемые рецензии писать; старательно вообще исполнять все обращенные к нему просьбы и ходатайства, вследствие чего он был весь день в хлопотах по чужим делам, а на свои собственные оставлял только ночи; далее — принимать все приглашения, а также всех посетителей, застававших его дома. Пока мой друг был молод и мог легко переносить крепкие напитки, каторжная жизнь, которую он себе создал, вследствие своей вежливости, хотя и удручала его, но не переходила в трагедию: вино веселило его сердце и спасало от отчаяния. Уже готовый взяться за веревку, он брался за бутылку и, потянувши из нее, бодро тянул и свою цепь. Но

здоровья он был слабого и в сорок пять лет должен был отказаться от крепких напитков. В трезвом состоянии его каторга показалась ему адом, и вот теперь меня извещают, что он покончил с собою» (X, 121—122)^[114]

Приведя этот отрывок из «Трех разговоров», С. М. Соловьев прибавляет: «Кроме заключительного самоубийства, здесь все автобиографично: и слабое здоровье, и 45 лет, и крепкие напитки. Действительно, Соловьев для поддержания нервной энергии не мог в последние годы обходиться без вина, и не принято было приглашать его к обеду, не заготовив бутылку красного вина. Это вино он особенно любил и с удивлением вспоминал: "А папа совсем не признавал красного вина, он говорил: это чернила"»^[115].

Не слишком много радости доставили Вл. Соловьеву знакомство и переписка с А. Н. Шмидт.

Анна Николаевна Шмидт (1851/53—1905) — из обедневшей дворянской семьи. Отец ее был юрист, оставивший свою семью, что заставило А. Н. Шмидт рано начать самостоятельную жизнь. Она получила неплохое домашнее образование и даже преподавала три года в гимназии французский язык. Она жила в Нижнем Новгороде, будучи скромнейшей сотрудницей «Нижегородского листка», и за несколько месяцев до кончины Вл. Соловьева вступила с ним в переписку, до этого времени не зная даже о его существовании. Психически весьма неуравновешенный человек, она жила внутренне глубокой и напряженной духовной жизнью, внешне производя впечатление чудаковатого, очень доброго и отзывчивого человека, которого знал весь город. Не обладая никаким философским образованием, она тайно от всех создала в своих записях целую мистическую систему взаимоотношений мира и Бога, считала себя воплощением церкви и воображала себя чем-то вроде Софии, Премудрости

Божией. А узнав об идеях и книгах Вл. Соловьева, стала представлять его Сыном Божиим и своим небесным женихом, который некогда придет судить мир. На эту тему имеется большое ее письмо к Вл. Соловьеву, полученное им 7 марта 1900 года. Вежливый, добрый и всегда благожелательный, Вл. Соловьев отвечал ей в нескольких письмах (по июнь включительно). Не желая обижать и принижать А. Н. Шмидт, он отделялся общими фразами положительного содержания. А. Н. Шмидт во что бы то ни стало хотела увидеться с ним, и местом свидания они назначили Владимир на Клязьме, на полпути из Москвы в Нижний Новгород. Встреча состоялась 30 апреля и продолжалась два часа. Как и следовало ожидать, она не дала и не могла дать никаких результатов. Вл. Соловьев вел себя в высшей степени вежливо и любезно, но сочувствовать психопатическим настроениям А. Н. Шмидт он, конечно, не мог. За встречей последовала незначительная переписка, поскольку 31 июля Вл. Соловьев скончался. Но, по-видимому, Вл. Соловьеву, по крайней мере до некоторой степени, удалось убедить А. Н. Шмидт в субъективном характере ее видений, о чем он сам говорит в письме к ней от 23 июня 1900 года:

«Дорогая Анна Николаевна! Приехав из деревни, нашел Ваше письмо от 17 июня. В нем много верного. Я тоже думаю, что прежняя историческая канитель кончилась. Ну, а дальнейшее: не нам дано ведать времена и сроки.

На днях еду в южную Россию на неопределенное время. Как видите, Ваше желание приехать в Петербург, чтобы видеться со мною, независимо от основательности или неосновательности этого желания, все равно не может осуществиться. Очень рад, что Вы сами сомневаетесь в объективном значении известных видений и внушений, или сообщений, которых Вы не знаете. Настаивать еще на их

сомнительности было бы с моей стороны не великодушно. По возвращении в Петербург (вероятно, в августе) напишу Вам непременно. Будьте здоровы, дорогая Анна Николаевна. Искренне Ваш Влад. Соловьев»^[116].

Самое серьезное, однако, из этих последних месяцев жизни Вл. Соловьева заключается не в том, что он внутренне отверг психически больную А. Н. Шмидт, но в том, что даже и его вполне здоровые церковные убеждения начинают в этот период ослабевать под влиянием заметно прогрессирующего пессимизма. Справедливость заставляет сказать, что его православные убеждения остаются до конца его дней в основном непоколебимыми. Но давнишнее сниженное отношение к обрядам, таинствам и догматам православной церкви, несомненно, в эти последние месяцы усиливается. Те, кто безусловно убежден в полной непоколебимости православных убеждений Вл. Соловьева, пусть прочитают, что пишет о его церковных настроениях в последние дни В. Л. Величко. Во второй половине июля Вл. Соловьев объяснял Величко, почему он теперь не ходит в церковь: «Боюсь, что я вынес бы из здешней церкви некоторую нежелательную неудовлетворенность. Мне было бы даже странно видеть беспрепятственный, торжественный чин богослужения. Я чую близость времен, когда христиане опять будут собираться в катакомбах, потому что вера будет гонима, — быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу!»^[117]

10. Последние дни жизни.

В конце 90-х годов Вл. Соловьев чувствовал себя очень плохо. Это ведь был бездомный человек, без семьи, без определенных занятий, и ухаживать за ним было совершенно некому. Человек он был экспансивный, восторженный, порывистый и, как мы сказали выше, жывал большей частью в имениях своих друзей или за границей. Имея весьма оригинальные взгляды, он никогда не сходил ни с правыми, ни с левыми. Как мы знаем, в 90-х годах он сблизился с западным и позитивистским журналом «Вестник Европы». Но сотрудники этого журнала, такие, как А. Н. Пыпин, В. Д. Спасович, равно как и близкий к ним М. М. Стасюлевич, не могли быть близкими друзьями Вл. Соловьева уже ввиду своего крайнего равнодушия к религиозным вопросам. Это тоже нам известно. Пробовал Вл. Соловьев сблизиться также с журналом «Северный вестник», который был органом первых русских ницшеанцев и модернистов, почему и неудивительно, что сотрудник этого журнала Флексер, писавший под псевдонимом А. Волинского, впоследствии написал разгромную рецензию на «Оправдание добра» Вл. Соловьева.

Все эти обстоятельства не давали Вл. Соловьеву ни морального, ни материального удовлетворения. К концу 90-х годов здоровье его стало заметно ухудшаться и он стал чувствовать невероятную физическую слабость.

Беспокойное, тревожное и болезненное настроение Вл. Соловьева в конце его жизни, которое заметным образом отразилось и на его сочинениях этого времени, хорошо рисует А. Ф. Кони:

«В произведениях последнего года его жизни видны, наряду с глубиной мысли и строгим изяществом

формы, следы торопливости, вызываемой утомлением и нарушением нервного равновесия. Насколько изложение его выигрывало в блеске и живости, доведенных до совершенства, например, в "Трех разговорах", настолько ж он начинал терять в прежней спокойной объективности. Отсюда — полемический тон, отсутствие необходимой терпимости к мнению "несогласно мыслящих" и хотя и прикрытые, но тем не менее резкие нападения, преимущественно на Л. Н. Толстого, в выражениях, не соответствующих тому уважению, которое, даже и при несогласии с его учением, не может не вызвать его чистый и возвышенный нравственный облик».

«Неспокойное настроение Соловьева, связанное с утратой в его доводах и взглядах прежней правильности перспективы, подчас тревожило, в последний год его жизни, тех, кто любил его и привык ценить содержание и форму его трудов. Отдавая полную справедливость ряду его взглядов, проникнутых то добродушным и ярким юмором, то едкой иронией, нельзя, как мне кажется, отрицать, что в отголосках на различные события европейской жизни последних годов у Соловьева представление о вселенском христианстве стало незаметно сливаться с представлением о европейской цивилизации»^[118].

Летом 1900 года Вл. Соловьев приехал в Москву все из той же любимой им Пустыньки, для того чтобы сдать в печать свой перевод Платона. Приехал он 14 июля и остановился в «Славянском базаре», а уже 15-го, в день своих именин, почувствовал себя очень плохо. В тот же день он зашел к своему другу Н. В. Давыдову, родственнику Трубецких и гимназическому товарищу старшего брата Вл. Соловьева, Всеволода. Вернувшись домой около двух часов дня, Н. В. Давыдов обнаружил Вл. Соловьева лежащим на диване в весьма

болезненном состоянии. Вл. Соловьев сказал ему, что хотел бы вместе с ним поехать в Узкое к С. Н. Трубецкому. Подмосковное имение Узкое принадлежало тогда Петру Николаевичу Трубецкому; там жили также друзья Вл. Соловьева, известные московские профессора Сергей Николаевич и Евгений Николаевич Трубецкие.

Далее Н. В. Давыдов вспоминает: «В. С. был настолько плох на вид, что я усомнился в возможности везти его в "Узкое" и отправился на телефон, чтобы спросить у Трубецкого совета. С. Н. ответил, что если у Соловьева тошнота и головокружение, то его можно везти, что такие явления у него бывают нередко, как результат малокровия мозга... Время шло, а В. С. просил дать ему еще полежать; уже было больше пяти часов, и я предложил Соловьеву, отложив поездку в "Узкое", остаться и переночевать у меня, а к Трубецкому отправиться завтра. Но он ни за что не соглашался отложить до следующего дня посещение Трубецкого и наконец объявил, что так как я, по-видимому, не хочу ехать, то он отправится один. При этом В. С. действительно встал и отправился, плохо стоя на ногах от слабости, в переднюю. Оставить его силой у себя я не решился и предпочел везти В. С. в "Узкое". Других, кроме связки книг, вещей с ним не было, и остановился ли он где-то либо в Москве, я от него добиться не мог; он повторял упорно только одно: "Я должен нынче быть у Трубецкого"»^[119].

Поездка в Узкое (в те времена до Узкого считали 16 верст), как вспоминает Н. В. Давыдов, была очень тяжела. Вл. Соловьеву несколько раз становилось плохо. Когда ему делалось немного лучше, он шутил и вообще извинялся за свое нездоровье. В Узкое они приехали поздно. Вл. Соловьев был так слаб, что из пролетки его пришлось вынести на руках.

Наутро Н. В. Давыдов уезжал в Москву. Провожая его, супруга С. Н. Трубецкого, Прасковья Владимировна, объяснила ему, почему Вл. Соловьев так стремился в Узкое. «Прасковья Владимировна Трубецкая сказала, что она уверена, вопреки мнению С. Н., что Соловьев не поправится; при этом она вспомнила, что как-то, расставаясь с В. С., она сказала ему "прощайте", но он поправил ее, сказав "пока до свидания, а не прощайте. Мы наверное еще увидимся, я перед смертью приду к Вам". Несознаваемым предчувствием В. С. смерти она объясняла такое упорное стремление его добраться к Трубецким, ибо ни экстренного, ни простого дела у него в то время к С. Н. не было»^[120].

Дальше день ото дня Вл. Соловьеву становилось все хуже и хуже. Многочисленные врачи ничем не могли ему помочь и определили у него склероз артерий, цирроз почек и уремию, а также полное истощение организма. Напутствовал его местный священник с. Узкого, и перед смертью он часто терял сознание.

Два обстоятельства из последних дней Вл. Соловьева являются не очень ясными. С. Н. Трубецкой пишет: «Молился он и в сознании и в полузабытьи. Раз он сказал моей жене: "Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться", и стал громко читать псалом по-еврейски. Те, кто знал Владимира Сергеевича и его глубокую любовь к еврейскому народу, поймут, что эти слова не были бредом»^[121]. Все-таки необходимо сказать, что в этой предсмертной молитве об еврействе для нас далеко не все понятно.

Другое обстоятельство заключается в том, что пишет тот же С. Н. Трубецкой: «То была цельная и светлая жизнь, несмотря на все пережитые бури, жизнь подвижника, победившего темные, низшие силы, бившиеся в его груди. Нелегко далась она ему: "Трудна

работа Господня", — говорил он на смертном одре»^[122]. Загадочно, что же именно Вл. Соловьев имел в виду, говоря о «работе Господней». Едва ли он здесь говорил о трудностях и тягостях обыкновенной человеческой жизни. Вероятно, здесь имелись в виду какие-то специальные намерения и чрезвычайные цели. Но что именно, сказать трудно, хотя и возможны разного рода догадки.

Еще будучи в Пустыньке (куда он приехал 2 июля) и чувствуя приближение рокового конца, Вл. Соловьев сам выбрал для себя место, где просил похоронить его. На этом месте он перед отъездом сорвал красный цветок и вставил его в петлицу сюртука.

Здесь же, 8 июля, за неделю до приезда в Москву, Вл. Соловьев написал свое последнее стихотворение по поводу цветов — колокольчиков, — которое в биографическом отношении необходимо считать весьма значительным.

В грозные, знойные
Летние дни —
Белые, стройные
Те же они.
Призраки вешние
Пусть сожжены, —
Здесь вы нездешние,
Верные сны.
Зло пережитое
Тонет в крови, —
Всходит омытое
Солнце любви.
Замыслы смелые
В сердце больном, —
Ангелы белые
Встали кругом^[123].
Стройно-воздушные

Те же они —
В тяжкие, душные,
Грозные дни^[124].

Обстоятельства, однако, сложились так, что Вл. Соловьев был похоронен не в Пустыньке, как он хотел, но в Москве, хотя приехавшая в Москву С. П. Хитрово и просила выполнить волю покойного, встретив при этом отказ со стороны семьи Вл. Соловьева, и особенно его сестер.

Кончина Вл. Соловьева произошла в имении Трубецких в 9.30 вечера 31 июля 1900 года^[125]. Отпевали Вл. Соловьева в университетской церкви, где присутствовало (может быть, в связи с летним временем) очень мало народа.

Похоронен же был Вл. Соловьев на Новодевичьем кладбище рядом с могилой его отца С. М. Соловьева.

Так безвременно оборвалась жизнь человека, которому едва было 47 лет и который отличался небывалой силой философской мощи, небывалым владением мировой философией, напряженнейшей духовной жизнью и мощной творческой энергией, полной неиссякаемых замыслов.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Критический обзор произведений

В дальнейшем мы попробуем изложить философию Вл. Соловьева, но не механически и не хронологически, а только аналитически, учитывая, по возможности, те беспокойные искания философа, с которыми мы столкнулись уже в его биографии. Простота, ясность, последовательность и доходящая до схематизма систематичность изложения — все это, наряду со стремлением всякого рода религиозно-философских интимностей, характеризует его философское творчество на той ступени его внутреннего развития, которую можно назвать *теоретико-философской*; она длилась у него в течение всей жизни, начиная с первых трудов и кончая последними, хотя наряду с этим в его сознании бурлили совсем не классически-умиротворенные страсти, которых мы коснемся в своем месте.

Здесь мы прежде всего считаем необходимым отбросить часто фигурирующую в литературе схему философского развития Вл. Соловьева, который якобы шел от славянофильства к западничеству. Никаким славянофилом он никогда не был; и все его славянофильские элементы, которые можно было бы заметить при самом тщательном изучении сочинений философа, имеют, самое большее, значение только наиболее общих форм мысли, популярных в тогдашней литературе. Так, в своей первой статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» он ссылается на Хомякова и Шеллинга, но ничего специально хомяковского в этой статье заметить невозможно. В первой своей диссертации Вл. Соловьев сразу трактует о кризисе западной философии. Однако эти термины «Запад» или «Восток» он рассматривает

меньше всего националистически, но лишь обобщенно-философски. Что же касается призыва к наивной вере в противоположность рассудочному мышлению, то Вл. Соловьев в своей вступительной речи на защите диссертации прямо считает возвращение к такой вере невозможной бессмысленной ицей. А. Никольский, рассматривая влияние на Вл. Соловьева разного рода мыслителей, античных, немецких и русских, приходит к такому правильному выводу: «Все же это влияние не было настолько исключительно, чтобы отнять у Соловьева право на имя самостоятельного мыслителя»^[126]. Поэтому в дальнейшем мы и будем рассматривать Вл. Соловьева как философа вполне самостоятельного.

1. Цельное знание. В работе «Философские начала цельного знания» (1877) нас поражают ясность и последовательность мысли и ее систематизация, доводимая до крайнего схематизма, чего, однако, нельзя сказать о соловьевской терминологии. В основном работа эта базируется на круге мыслей, который является философской классикой, понятной всякому человеку, если он хочет исходить из требований здравого смысла.

Наша жизнь, говорит Вл. Соловьев, полна всякого рода мучений, далека от всеобщего блаженства. Но из этого следует, что человек не может оставаться в подобном состоянии и стремится к какой-нибудь счастливой цели. Но стремиться к цели — значит пребывать в постоянном *развитии*, так как постоянное пребывание в неподвижном виде исключает всякую цель.

Но что значит развиваться? Это значит, во-первых, быть чем-то и быть этим чем-то во все моменты своего развития. А во-вторых, это значит, что каждая точка развития приносит с собой какую-то новость, которой

не было раньше. Но простое сопоставление этих новых точек опять-таки противоречит развитию. Все эти точки должны быть в развивающемся уже с самого начала в нерасчлененном виде. И вот только тогда, когда развивающееся уже содержит в себе в потенциальном виде все то, чем оно станет впоследствии, как семя растения потенциально содержит в себе уже все будущее растение, только тогда и возможно развитие в собственном смысле слова. Другими словами, это развитие должно быть *жизнью*, а это развивающееся должно быть живым организмом или существом (I, 252—253).

Сказать о понятии развития яснее и проще, чем здесь сказал Вл. Соловьев, никак нельзя. В этом рассуждении дан ряд понятий, против которых ровно ничего нельзя возразить: несовершенство жизни можно установить только в результате знания ее совершенства; знание или по крайней мере предположение совершенства требует перехода от менее совершенного к более совершенному; переход этот не может состоять из отдельных изолированных точек; отсутствие изоляции требует присутствия всех точек в начальной точке, а это в свою очередь требует развития из неразвернутого состояния в состояние развернутое; и, наконец, это развернутое состояние, в котором все отдельные точки содержат в себе свое целое, что и есть организм. Нам представляется, что сказать об организме что-нибудь более ясное невозможно. Но идем далее.

В дальнейшем Вл. Соловьев применяет эту схему развития и к истории человечества. Эта история начинается у него с семьи, которую он понимает как примитивный человеческий организм, еще близкий к биологическому состоянию, названному им в данном случае *экономической ступенью*. Ей противостоит та ступень человеческого развития, когда вместо-чистой

экономики зарождается общение между собою всех человеческих индивидуумов, что он называет *политической ступенью*, и наконец, по Вл. Соловьеву, нарождается ступень *духовного общения* людей, которую он называет *церковью*. Так от примитивного организма человечество развивается до ступени церковного общения (I, 257—259).

Сейчас мы должны выставить одно необходимейшее для понимания Вл. Соловьева требование, которое сводится к обязательному анализу его терминологии. В работе, часть которой мы сейчас изложили, собственно говоря, нет ничего церковного, а рассуждение заканчивается теорией всеобщего духовного развития. Всякий спросит: при чем же тут обязательно церковь? На этот вопрос в чисто логическом плане ответить, конечно, трудно, и гораздо легче ответить на него чисто биографически. Кроме того, последовательное освоение философской классики приводит здесь Вл. Соловьева не столько к церкви, сколько к трем основным категориям человеческого бытия, а именно к истине, добру и красоте (I, 178). Другими словами, то окончательное идеальное состояние человечества, которое Вл. Соловьев называет церковью, есть попросту торжество истины, добра и красоты. Нам кажется, что и здесь всякий, кто верит в человеческий прогресс, тоже едва ли может что-нибудь возразить. Только, разумеется, в отношении терминологии Вл. Соловьева здесь, как и везде, необходим известного рода логический критицизм.

Если придерживаться нашего определения философской классики, то трактат Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания» может считаться наилучшим образцом такого рода классики. Само собой разумеется, что это является классикой именно философского идеализма, да и в области этого последнего о классике можно говорить только с

позиций самого Вл. Соловьева. С точки зрения других позиций и других методов мысли это, вероятно, вовсе не будет классикой. Однако в этой ранней работе Вл. Соловьева есть нечто такое, что мы должны обязательно учесть, если действительно нас интересует вся его философская система.

Именно свое учение о развитии, как мы знаем, он уже применил к человечеству в целом. Но для систематической классики этого, конечно, еще мало. Категорию развития надо применить еще и ко всему миру, и к бытию в целом. А иначе образуется та неполнота, которую классика весьма не любит.

Организм есть единство и цельность. Следовательно, и все бытие тоже есть единство и цельность. Однако эту цельность нельзя понимать ни только натуралистически, потому что натурализм оставляет без внимания всю область духовного развития, ни идеалистически, потому что идеализм, взятый сам по себе, в отрыве от всего прочего, и прежде всего от материи, оказывается, с точки зрения Вл. Соловьева, только рационализмом, то есть рассудочной философией, которая тоже бессильна охватить всю область духовного развития (I, 290—303). Для Вл. Соловьева гораздо более полноценной философией является философия **мистическая**, но и она слишком часто оказывается связанной то с натурализмом, то с идеализмом. Поэтому и она, по Вл. Соловьеву, требует совершенно новой разработки.

Очень важно отдавать себе отчет в том, что Вл. Соловьев понимает под мистицизмом. «Предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который

определяется их отношением к существу первоначальному» (I, 304).

Здесь мы опять должны напомнить о необходимости относиться к философской терминологии Вл. Соловьева весьма критически. И если о натурализме и идеализме более или менее еще можно говорить и думать так, как это дано у Вл. Соловьева, то термин «мистицизм» является для нас в настоящее время чересчур преувеличенным и малопонятным. Однако под мистической философией, как это мы сейчас видим, Вл. Соловьев понимает попросту всеобщую органическую действительность, которую, конечно, нельзя охватить ни методами изолированного эмпиризма, ни методами рассудочно-идейного построения. Против термина «мистицизм» можно и нужно спорить, но против органического понимания всеобщей действительности спорить невозможно. Можно утверждать, что организм в бытии существует в разной степени, не исключая и нулевую степень. Но отрицать организм бытия в целом нет никаких логических возможностей. Соловьевский «мистицизм» есть просто *теория бытия и жизни как всеобщего и целостного организма*, если покамест не входить ни в какие детали.

Такой же разницей между философской терминологией и философской сущностью дела у Вл. Соловьева мы будем наблюдать и дальше. Точно так же и под таким термином, как «церковь», нужно понимать у Вл. Соловьева согласно духу и букве его учения, как мы уже сказали выше, просто в первую очередь всеобщую целостность бытия, или, как он говорит, *всеединство*, но только в таком идеальном состоянии, когда уже преодолеваются все несовершенства жизни и человек приобщается или, по крайней мере, стремится к такому идеальному состоянию. Поэтому, если отнестись критически к терминологии Вл. Соловьева, то совершенно ничего страшного и ужасного не окажется

ни в этом «мистицизме», ни в этом «всеединстве», ни в «целостности» и ни в этой «церкви». Здесь просто учение о жизни и бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу, как о нерушимой и всеединой целостности. Учение это, кроме того, мотивируется, как мы видели, чисто жизненными задачами человека, который хочет преодолеть несовершенство жизни и переделать ее в целях лучшего будущего. Тут тоже нет ничего плохого или непонятного.

Необходимо сказать даже больше того. Настоящие мистики, то есть те, которые базируются на всякого рода иррациональных переживаниях, на всякого рода душевных и духовных страстях, на заумных и сверхумных экстазах, будут глубочайшим образом разочарованы при внимательном изучении философских произведений Вл. Соловьева. Все эти ранние трактаты Вл. Соловьева полны схематизма, логического систематизма и того, что обыватели обычно называют схоластикой, с которой они незнакомы как с определенным историко-философским периодом, но которая употребляется ими в ругательном смысле, а именно в смысле никчемной и никому не нужной, пустейшей абстрактной метафизики. Поэтому точный терминологический анализ Вл. Соловьева только и может спасти нас от всякого рода традиционных представлений о Вл. Соловьеве и от навязывания ему таких мыслей и переживаний, которых он не только в то время не имел, но с которыми тогда даже постоянно боролся.

Возвращаясь к трактату о философских началах цельного знания, мы должны формулировать то, что по преимуществу надо считать у Вл. Соловьева философской классикой, а именно его учение о *сущем, бытии и идее*.

Если подходить к этим терминам с точки зрения того разнообразия, которым отличается огромная

философская литература, известная нам из истории, то необходимо будет сказать, что их понимание у философа представляет определенные трудности. Под этими терминами нужно понимать только то, что понимает он сам, а уже потом так или иначе критиковать эту терминологию или заменять ее другой. Конечно, с обычной точки зрения, совершенно нет никакой разницы между сущим и бытием. Возможно, что такого рода терминология является с известной точки зрения непонятной или излишней. Но то, что понимает сам Вл. Соловьев под этими терминами, совершенно ясно и едва ли заслуживает какой-либо существенной критики.

В самом деле, если исходить из зафиксированного у нас соловьевского учения о целостности, то, как нам представляется, являются неопровержимо понятными такие категории, как единство множественности и единство, взятое само по себе. Ведь всякий яснейшим образом отличает признаки предмета от самого предмета. Если предмет, кроме этих своих признаков, не содержит в себе ровно ничего, то ведь нет и никакого предмета, которому можно было бы приписать какой-нибудь признак; и весь предмет рассыплется, перестанет существовать, а останутся только его дискретные признаки, которые нечему будет и приписывать. Значит, вещь есть совсем иное, чем ее свойство. И в поисках абсолютной целостности Вл. Соловьев, конечно, не мог остановиться только на одних признаках и свойствах, не рассуждая о том, чему же собственно принадлежат эти признаки и свойства. Это Вл. Соловьев (как, впрочем, это было уже у Шеллинга) и хочет выразить в своем противопоставлении *сущего и бытия*.

Сущее, по мысли Вл. Соловьева, выше всяких признаков и свойств, выше всяких предикатов и вообще выше всякой множественности. В этом смысле Вл.

Соловьев называет его даже сверхсущим. Но философская классика никак не может остановиться на таком сверхсущем, потому что для этого нужно было бы вообще уничтожить раздельность вещей и превратить все существующее только в какой-то непознаваемый нуль.

Классический образ мышления требовал равноправного существования также и для множественности, раздельной, понятной и далекой от превращения в абсолютно непознаваемый нуль, в абсолютное ничто. Вот это — раздельное, понятное, структурное, относительное, объединяемое в отдельные относительные единства, Вл. Соловьев называет *бытием* в отличие от сущего (I, 354—360). Повторяем, о терминологии здесь можно спорить сколько угодно, и терминологию Вл. Соловьева можно сколько угодно считать непонятной, неверной и даже излишней. По существу же дела, нам кажется, спорить здесь не о чем. Ведь все дело заключается в том, что должна же существовать какая-нибудь вещь, если мы ей приписываем какие-нибудь признаки. Но если она действительно существует, то она выше своих признаков. По терминологии Вл. Соловьева, эту вещь и надо называть не просто суммой признаков, или бытием, но тем, что является носителем этих признаков, а именно — сущим, которое в сравнении со всеми своими признаками есть уже нечто сверхсущее. Только и всего. Отрицать такое «сверхсущее» — значит, по Вл. Соловьеву, просто отрицать существование вещей, а значит, и всего мира. Почему все это нужно считать непонятным, нельзя себе и представить. Это есть просто требование здравого смысла и больше ничего.

Далее, когда Вл. Соловьев для своего сущего употребляет также термин «*ничто*», то только злостная враждебность к Вл. Соловьеву может находить этот

термин непонятным и даже излишним. Вл. Соловьев этим термином просто хочет сказать, что мир и все существующее несводимы к отдельным вещам, потому что тогда и каждую вещь пришлось бы рассыпать на ее бесконечные признаки, а эти признаки еще на другие я тоже бесконечные признаки и, словом, превратить все существующее в какую-то неразличимую пыль, в какой-то мираж. Кроме того, и сам Вл. Соловьев именуется свое «ничто» *положительным* (I, 348 и сл.) и находит в нем *силу всех вещей*, вместо их мертвой и механической суммы, в виде которой вещи вообще немислимы на путях целостного их познания. Только объединение этого всеобщего положительного «ничто», обнимающего все существующее в виде единого и цельного организма, и отдельных вполне самостоятельных вещей может обеспечить искомую целостность познания. Это единое не есть какая-нибудь отдельная вещь, будучи вне всех вещей. Но это единое, являясь принципом всего организма, только и может осмыслить всякую отдельную вещь. Другими словами, *все существует во всем*. И этот *принцип всеединства* (I, 336—337) как раз и является основным принципом Вл. Соловьева, как и принципом философской классики вообще.

Но чтобы понять теоретическую философию Вл. Соловьева в целом, наш терминологический анализ его рассуждений необходимо существенно продолжить. Действительно, то, что он сейчас назвал бытием, он именуется также необходимостью, а также непосредственной силой бытия (в отличие от абсолютной мощи сущего), а также еще и «первой материей» (по-видимому, в отличие от сущего, которое пока еще не выделило из себя материи). Далее, называя сущее «первым центром», а бытие «вторым центром», он именуется свое бытие также еще и «сущностью». Этот

последний термин тоже может вызвать у читателей большое недоумение, поскольку, казалось бы, что «сущность» целесообразнее было связать с сущим, а не с бытием. Кроме того, в таблице на с. 378 I тома «сущность» опять занимает не второе, но третье место в общем разделении — сущее, бытие, сущность. Однако в данном случае мы не должны устанавливать свою собственную терминологию, а пока только понять терминологию, устанавливаемую философом.

Особенно способна вызвать недоумение такая фраза: «Поскольку сущность определяется сущим, она есть его идея, поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа» (I, 356). Получается, что бытие, или сущность, то есть «второй центр», уже есть и идея, и природа. И Вл. Соловьев даже сам признает, что бытие, взятое в его объективном «содержании», есть «идея» или «сущность», а взятое в его «способе», или «модусе», есть бытие «подлежательное», или «природа». Выходит, что «природа» содержится уже во втором центре, то есть бытии, куда философ помещает также и «идею». Тут же, однако, свое третье начало он именует «действительностью», которую он вместе с бытием считает «общим производением или взаимоотношением» первых двух центров, то есть свободно сущего (или сверхсущего, положительной мощи бытия) и необходимости, или непосредственной силы бытия.

Не забудем, что произведение, которое мы сейчас анализируем, было написано 24-летним молодым человеком. Многие трудные вещи к этому времени он уже успел продумать до полной философской ясности. Однако здесь еще чувствуется неполная опытность в изложении этих ясных вещей, почему и приходится это изложение подвергать некоторого рода критике.

Во-первых, ясно, что свое бытие Вл. Соловьев понимает по крайней мере в двух, если не в трех

смыслах. У него совершенно отчетливо говорится о противоположности сущего и бытия, как это мы констатировали выше. Одно выше всякой отдельности, другое есть отдельность и множественность. Теперь же оказывается, что в бытии тоже необходимо различать два разных бытия. Одно — идеальное, необходимое и то, что философ называет сущностью. Другое же — реальное, действительное и то, что философ называет природой. Сказать, что все это разделение вполне ясно, никак нельзя. Понятно то, что нерасчлененное сущее, расчленяясь, становится идеей или, как говорит философ, *Логосом*, а эта идея, или Логос, осуществляясь, создает реальную действительность. Однако совсем непонятно, когда мы тут же читаем, что после расчлененного Логоса нужно признать идею, которая есть «осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее» (I, 375). Здесь можно понять так, что Логос есть только «акт проявления или откровения», а идея — само проявленное и открытое сверхсущее. Но тогда идея оказывается уже на третьем месте после сущего, а не на втором, куда ее помещал философ на этих же страницах вместе с «необходимостью» и «сущностью». В общей таблице анализируемых в данной работе категорий мы тоже находим тройное деление: Абсолютное, Логос. Идея (I, 378).

Не очень благополучно обстоит здесь дело также и с категорией Логоса. Поскольку Логос расчленяет абсолютное сущее, а последнее нерасчленимо, то философ вводит понятие внутреннего, или скрытого, Логоса, которому приходится противопоставлять открытый, или проявленный, Логос. И это тоже было бы понятно, но философ вдруг говорит почему-то о «видимости», или «призрачности», этого второго Логоса. Дело запутывается еще больше, когда философ заговаривает о третьем Логосе, «воплощенном, или

конкретном», который он называет также Христом. Ведь христианство мыслит Христа как воплощение Логоса в чувственной материи. Но ни о материи, ни тем более о чувственной материи философ до сих пор не сказал ни слова; а то, что он выше назвал «первой материей», было у него только «необходимостью» и «сущностью», о воплощении которых совершенно ничего не было сказано.

Более понятно суждение о том, что «третьему, или конкретному, Логосу отвечает и конкретная идея, или София» (I, 376). Другими словами, чистая идея тоже содержит в себе какую-то чистую материю и в совокупности с этой материей является Софией. Но что это за материя в чистой идее, об том можно только догадываться.

В связи с этим не очень ясным предстает в данном трактате также слишком кратко и абстрактно выраженное учение о Пресвятой Троице. То, что абсолютное сущее как начало, исток и сила всего существующего именуется Отцом, это, если стоять на позициях Вл. Соловьева, еще более или менее понятно. Но если второе лицо Пресвятой Троицы он именует то Логосом, то Идеей, то Сыном, тогда здесь возникают неясности, о которых мы только что сказали, относительно понимания Логоса и Идеи. И неужели, с точки зрения Вл. Соловьева, второе лицо призрачно?

Наконец, нелегко понять и то, что философ говорит здесь о Духе Святом. То это есть возвращение расчлененности сущего к его нерасчлененности, то это есть отношение сущего к самому себе через свое проявление, или через свою идею (I, 377), а то говорится, что Дух Святой есть то, чему «соответствует» конкретная и воплощенная идея (там же). В последнем случае остается неясным, каково же отличие Духа Святого от Софии и от Христа.

Несмотря на все эти неясности, свидетельствующие пока еще о невозможности для слишком молодого человека выразить все в абсолютно ясной форме, та таблица категорий, при помощи которой философ хочет резюмировать свою теорию цельного знания, на наш взгляд, несомненно является большим достижением. Правда, повторяем, достижением это является в основном, конечно, с позиций самого же Вл. Соловьева. Философ избегает здесь противоречивости благодаря тому, что из всех своих указанных у нас выше основных триад останавливается только на одной — Сущее, Бытие, Сущность. Это же самое тройное деление он представляет еще и в таком виде: Абсолютное, Логос, Идея. Поскольку, однако, цельность предполагает существование всего во всем, то в каждой из этих трех категорий снова повторяются те же самые три категории. Получается следующая таблица (I, 378):

	1) Сущее (Абсолютное)	2) Бытие (Логос)	3) Сущность (Идея)
1) Абсолютное	Дух	Воля	Благо
2) Логос	Ум	Представление	Истина
3) Идея	Душа	Чувство	Красота

Отобрав только эти два тройных деления, Вл. Соловьев очищает себе путь для той ясности и простоты, без которых он не мог бы мыслить завершения своих категориальных построений.

Чтобы понять кристальную ясность предложенной Вл. Соловьевым таблицы категорий, нужно помнить три обстоятельства.

Первое обстоятельство — это наличие трех основных категорий: Сущее, Бытие и Сущность. В таблице они расположены сверху по горизонтальной линии. Но важно и второе обстоятельство. Эти три

основные категории находятся во взаимном соотношении, а именно так, что каждая категория, во-первых, есть она сама, во-вторых, она отражает на себе вторую и, в-третьих, — третью категорию. Таким образом, эти три категории, отражая друг друга, превращаются уже в девять категорий. А если эти три категории не будут превращены в девять, тогда нарушится основной принцип всеединства, а именно тот, что все находится во всем. Без учета этого обстоятельства нечего и думать разобраться в таблице Вл. Соловьева. Но очень важно еще и третье обстоятельство. Дело в том, что в полученной девятке категорий мы имеем три горизонтальные линии, параллельные основной горизонтальной тройке — Сущее, Бытие, Сущность. Каждое из этих трех горизонтальных направлений Вл. Соловьев также обозначает отдельным термином, в результате чего вся девятка категорий оказывается ориентированной не только на основную горизонталь: Сущее, Бытие, Сущность, но ориентированной также горизонтально, причем три получающиеся горизонтали именуется одна как Абсолютное, другая как Логос и третья как Идея.

Но если учесть необходимо возникающую здесь девятку категорий, то логика этих девяти категорий получает кристальную ясность, которую, однако, легко можно не заметить и превратить в чистейший сумбур, если останавливаться только на их словесном выражении, которое в данном случае могло быть каким угодно другим, хотя это внесло бы в таблицу существенную неясность. При соблюдении же указанной нами диалектики девяти категорий таблица эта в глазах самого Вл. Соловьева безупречна до кристальной ясности.

Итак, берем сначала категорию Сущего. Сущее как именно Сущее или как Абсолютное есть Дух, как Логос оно есть Ум и как Идея оно есть Душа. Вторая основная

категория, а именно Бытие, взятое как Абсолютное, есть Воля, как Логос оно есть Представление и как Идея оно есть Чувство. Такое же тройное деление находим мы и в сфере Сущности. А именно Сущность как Абсолютное есть Благо, как Логос она есть Истина и как Идея она — Красота.

Для цельного знания важны прежде всего эти три последние наиболее насыщенные категории, а именно Благо, Истина и Красота. То, что Благо, будучи в основе своей Сущностью, есть синтез Абсолютного и Логоса в виде Духа и Воли — это можно считать достаточно понятным, если исходить из установок Вл. Соловьева. Точно так же и Истина, даже и не только с точки зрения Вл. Соловьева, конечно, есть синтез Ума и Представления. Но понятнее всего нам видится положение Красоты, в которой Вл. Соловьев находит синтез Души и Чувства.

Повторяем еще и еще раз, что по вопросу терминологии Вл. Соловьева могут и должны быть весьма углубленные и обостренные споры. Тем не менее, если говорить по существу, то для понимания этой таблицы надо, во-первых, признавать, что перед нами здесь чистейший идеализм, то есть функционирование понятий как таковых, без опоры на какое-нибудь непонятное, или материальное, бытие. Во-вторых, перед нами не просто идеализм, но его классическое выражение, поскольку здесь берется чистейшая и непосредственная данность, лишенная всего второстепенного, избегающая всяких уклонов в сторону и взывающая ко всеобщему, но понятному охвату. И в-третьих, все рассуждение увенчивается здесь тремя основами всякого старинного идеализма, а именно Благом, Истиной и Красотой. Неучет этих трех особенностей рассуждения Вл. Соловьева о цельном знании грозит превратить эту теорию в нагромождение пустых абстракций. А тем не менее нечто живое вполне

ясно ощущается в этой с виду слишком абстрактной таблице. Так, едва ли можно отрицать, что в красоте функционирует душа или, как мы теперь сказали бы, жизнь и что эта душа, или жизнь, оказывается предметом непосредственного чувства. Или, если придерживаться другого направления мысли Вл. Соловьева, то едва ли можно отрицать существование в красоте какой-нибудь идеи, то есть непосредственного, хотя и чисто умственного образа, а также и объективной предметности (Вл. Соловьев говорит здесь об Абсолютном и о Сущем), которая, будучи чем-то внутренним, обязательно выражена внешне, как определенная образная идея.

Общий итог: покамест мы будем подходить к философии Вл. Соловьева с какой-нибудь посторонней ей точки зрения, она легко может представиться в виде непонятого нагромождения абстрактных категорий; но критический анализ его философской терминологии обнаруживает как давно ушедшие и вполне для нашей современности устаревшие истины, так и живое чувство действительности, отрицательные стороны которой философ стремился к тому же с большим вдохновением переделать и преобразовать.

Этим восторженным отношением к жизни проникнуты и другие его произведения ранней молодости, как, впрочем, и произведения более зрелого возраста.

Повторяем еще и еще раз, необходим критический анализ того, что Вл. Соловьев называет цельным знанием. Это цельное знание является у него не чем другим, как *строгой системой логических категорий*. Он это называет мистикой. Но все мистики будут только разочарованы, ибо здесь нет ничего, кроме системы логических категорий, или того, что мы бы назвали «органической логикой», используя терминологию самого Вл. Соловьева.

Мы считаем необходимым повторить также и то, что в предложенной системе Вл. Соловьева надо строго различать самые эти категории и их словесное выражение. Логические категории даны у Вл. Соловьева в их безупречной логической ясности, в то время как основное их выражение содержит у него иной раз и путаницу, что и понятно, поскольку философские термины слишком часто употреблялись, а также употребляются еще и сейчас весьма разнообразно и потому спутанно. Нет ничего яснее того, как различает Вл. Соловьев, например, бытие и сущее. Вот этот кусок камня, содержащий массу разных свойств, резко отличается от другого такого же камня, но с совершенно другими свойствами. И если мы такой камень назовем бытием, а то, что является носителем его свойств, — сущим (а в сравнении с бытием даже сверхсущим, даже каким-то ничто), то только весьма глупый человек не поймет, где тут бытие, а где тут сущее. Различение бытия и сущего в этом отношении есть элементарное требование здравого смысла. Тут нет совершенно никакой мистики, хотя Вл. Соловьев и называет такое различие именно мистикой.

Далее, можно ли возражать против того, что Вл. Соловьев называет свое бытие также еще природой? Конечно, это не природа в том смысле, как мы ее понимаем. Но тут надо простить Вл. Соловьева, потому что наличие свойств и признаков вещи несомненно есть некоторого рода природа в сравнении с той идеей, которая в этой природе воплощается. Точно так же это свое бытие или природу Вл. Соловьев называет еще «логосом». Но и здесь перед нами возникает вопрос отнюдь не категориальный, а только чисто словесный, терминологический. Ведь термин «логос» означает не что иное, как «смысл», понятную расчлененность. Почему же свое бытие, которое Вл. Соловьев в отличие от просто сущего понимает как расчлененное сущее,

почему же ему это свое бытие не назвать логосом? Наконец, это свое бытие и этот свой логос Вл. Соловьев называет еще «необходимостью». Но опять-таки и здесь винить его не за что. Ведь покамест у него речь шла о просто сущем, оно как носитель признаков и свойств, взятое само по себе, конечно, было свободно от всяких свойств и признаков. Но когда оно стало трактоваться как носитель определенных свойств и признаков, уже как расчлененное бытие, то, конечно, стало необходимым признавать его именно таким, а не другим. Покамест камень был свободен от гранитности или мраморности, он был действительно свободен от своих признаков. Но когда мы взяли в руки гранит, то этот гранит уже не мог не быть гранитом, и гранитность для гранита оказалась самой настоящей необходимостью. Почему же Вл. Соловьеву нельзя свое бытие, свой логос, свою природу назвать также еще и необходимостью? Конечно, молодой человек еще не был особенно придирчив к отдельным словам и потому допускал тут некоторого рода словесный разнобой. Но логическая категория, которая крылась под этим словесным разнобоем, никакого разнобоя в себе не содержала, а была отчетливо продуманной конструкцией. Точно так же, почему же это бытие, этот логос, эту природу, эту необходимость не назвать еще и идеей? Ведь каменная глыба чем-нибудь да отличается от кучи песка. И чем отличается? А тем, что камень имеет свою идею, именно — идею камня; песок же имеет свою, именно — идею песка.

Вл. Соловьев употребляет слово «сущность». И придирчивый критик это слово будет относить к понятию «сущее». Раз мы указываем на камень как на нечто сущее, то, естественно, говорим и о сущности камня. Но вот оказывается, что слово «сущность» философ связывает не с «сущим» и не с «бытием», а с тем, что их объединяет и что является для них общим.

Ведь нельзя же оторвать признаки камня от носителя этих признаков. При всем различии фактически это есть ведь одно и то же. Тождество сущего и бытия Вл. Соловьев и называет «сущностью». Термин этот можно считать неудачным, поскольку он тяготеет к «сущему», а не к «бытию». Почему бы это третье, объединяющее начало не назвать хотя бы «бытностью»? Ведь «бытие» участвует в «сущности» совершенно так же, как и сущее. И терминологические споры, а также и упреки по адресу Вл. Соловьева вполне возможны. Но категориально здесь не может быть никаких споров, какие бы термины мы ни считали здесь более пригодными и удобными. Мало того, Вл. Соловьев, который свое второе начало назвал «идеей», вдруг также и свое третье, объединяющее начало тоже называет идеей. Тут тоже разнобой, только словесный, а не категориальный. Но вот против чего необходимо решительно возражать. Ведь если Вл. Соловьев считает себя христианином, то третье основное начало, а именно вот эту самую «идею» он называет «Духом Святым». С ортодоксальной христианской точки зрения это совершенно неверно. «Идея», «логос», «слово» — по христианскому учению суть признаки отнюдь не третьего, но второго лица Пресвятой Троицы. Здесь от философа требовалась бы несколько более четкая мысль, чем это у него вышло. Точно так же понятие Софии как действительной божественной осуществленное™ тоже различается у Вл. Соловьева на данной стадии его философского развития не очень четко. Кроме того, самый термин «София-Мудрость» не так уж популярен в христианском богословии, чтобы можно было употреблять его без специального разъяснения. Да и сам Вл. Соловьев едва ли заимствовал этот термин только из одной патристики. Специальное рассмотрение источников этой

терминологии у Вл. Соловьева нам еще предстоит в дальнейшем.

Наконец, если Вл. Соловьев хотел дать в анализируемой нами работе чисто христианское учение о всеединстве, то он прошел мимо одного чрезвычайно важного принципа, который для христианства является как раз наиболее специфическим. Дело в том, что вся система логических категорий, установленная здесь Вл. Соловьевым, проводится совершенно гладко, как бы на одной ровной плоскости. От высшего положительного ничто до низшего и мельчайшего его элемента не устанавливается ничего такого, что отличало бы *•Творца от твари*. Принципиальный пантеист рассуждает совершенно так же, как рассуждает здесь Вл. Соловьев. Если не делать* здесь никаких оговорок (а Вл. Соловьев их как раз и не делает), то необходимо утверждать, что все существующее есть безличное божество, а отдельные вещи являются только эманацией этого божества, той или другой его степенью, от бесконечности до нуля. Поскольку во всем трактате нет ровно никакого намека о твари, о творении из ничего, постольку нет никакой необходимости находить здесь что-нибудь, кроме *пантеизма*. Безусловно, Вл. Соловьев никогда не был никаким пантеистом, хотя некоторого рода пантеистические мотивы ему небезынтересны. Но оттенить специально христианское учение о творении в этом учении о всеединстве, очевидно, не было задачей философа. Поэтому придирчивые ортодоксы будут и здесь глубоко разочарованы.

В заключение все-таки надо сказать, что для столь молодого возраста такое тонкое и глубоко продуманное произведение, как анализируемая нами работа, безусловно, является гениальным, как бы придирчивые ортодоксы ни упрекали Вл. Соловьева в использовании немецких систематическкатегориальных методов. У

него в этой работе — железный схематизм. Но рассматривать ее необходимо в контексте всех произведений Вл. Соловьева, в которых схематизм был преодолен окончательно.

2. «Критика отвлеченных начал». Со стороны весьма интенсивного чувства жизни огромной ценностью обладают такие произведения ранней молодости Вл. Соловьева, как «Критика отвлеченных начал» (1880), защищенная, как мы знаем, в виде докторской диссертации; «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), работа, защищенная как магистерская диссертация; и наконец, «Чтения о Богочеловечестве», лекции 1877—1881 годов.

«Критика отвлеченных начал» только с виду может показаться работой отрицательного характера. На самом же деле вся она проникнута живейшим пафосом жизнеутверждения, так что «отвлеченные начала» только и критикуются здесь ради положительных целей. Не трудно представить себе, что понимает Вл. Соловьев под «отвлеченными началами», как об этом он сам ясно говорит в предисловии. Это вообще все те философские односторонности, которые возникали в истории философии, боролись одна с другой, сменяли одна другую и все еще до сих пор не дошли до цельного синтеза.

Эмпиризм, или «материальное начало нравственности», есть односторонность, поскольку он не охватывает разумной нравственности и потому является отвлеченностью (I, 15—44). Рационализм — тоже односторонность и отвлеченность, поскольку игнорирует материальную сторону (II, 110—116). Экономическая жизнь и политическая жизнь — это тоже односторонности (II, 126—158). Религия, которая выставляет на первый план божество без всякого живого отношения к человеку, природе и обществу, есть тоже рассудочное начало, которое Вл. Соловьев не

стесняется заклеить термином «клерикализм» (II, 161—166). Традиционный реализм, метафизический материализм, с одной стороны, и рационалистическая метафизика — с другой, друг другу противоположны, друг друга исключают и потому тоже являются отвлеченными началами знания, требующими перехода к более высокой ступени знания, религиозной, но уже в новом смысле слова (II, 192—289).

Что же в конце концов выступает, по Вл. Соловьеву, не отвлеченным, а воистину конкретным? Истина для нас возможна только в том случае, если мы будем признавать всю действительность, беря ее в целом, то есть максимально обобщенно и максимально конкретно. Это значит, что истина есть сущее, взятое в своем абсолютном единстве и в своей абсолютной множественности. Другими словами, истина есть *сущее всеединое*. Мы бы особенно рекомендовали читателю внимательно ознакомиться со страницами данного трактата, где философ дает диалектику всеединого сущего (II, 295—302). Эти страницы представляются нам замечательно ясными и простыми, являясь к тому же наилучшим образцом построения именно в духе классической философии Гегеля и Шеллинга. Тип философствования Вл. Соловьева далек и от архаизма многочисленных односторонностей, какие были в истории философии, и от всякого модернизма и декадентства, бьющих в глаза чрезвычайной изысканностью и всякого рода субъективными изломами.

Этим же характером отличается и последняя глава «Критики отвлеченных начал» (II, 342—353), но только мы здесь должны вновь напомнить читателю о необходимости критического анализа соловьевской терминологии. Он тут употребляет такие термины, как «мистицизм», «свободная теософия», «свободная теургия», или «искусство». Не нужно пугаться этих

необычных терминов. Под «мистицизмом», и с этим мы уже встречались, он понимает, собственно говоря, только цельное знание и больше ничего, всячески стараясь отождествить мистическое знание и естественные науки, или науки о самой обыкновенной природе. То, что он называет «свободной теософией», совершенно не имеет ничего общего с теософскими учениями, которые в Европе имели большое распространение в течение всего XIX века и которые не умерли еще и сейчас. Термин «теософия» понадобился ему только ради того, чтобы отгородиться от той традиционной теологии, которая всегда представлялась ему слишком рассудочной и слишком мертвенной, слишком несвободной. Его теософия есть просто учение о всеединстве, сформулированном у нас выше. Под «теургией» Вл. Соловьев вовсе не понимает тоже когда-то популярного и бьющего на сенсацию учения о разного рода магии и чудесах. Теургия для него — это просто свободное общечеловеческое творчество, в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе. Свою теургию Вл. Соловьев называет просто «ИСКУССТВОМ», вполне отдавая себе отчет в том, что это вовсе не есть традиционное искусство с его чрезвычайно ограниченными целями и возможностями. Таким образом, если не пугаться соловьевской терминологии, а отдавать себе отчет в ее рациональном зерне, то едва ли что-нибудь можно будет возразить и против такой теософии, и против такой теургии, и против такого искусства. Все это у Вл. Соловьева только мощный призыв реально бороться за общечеловеческие идеалы и за цельное и здоровое воплощение их в материальной и природной действительности.

Между прочим, одно критическое замечание мы бы сделали с точки зрения подлинных намерений самого

же Вл. Соловьева. Дело в том, что в своем понимании последней конкретности как «сущего всеединства», то есть всеединства, взятого в его неделимой субстанции, Вл. Соловьев опять-таки недостаточно четко проводит различие между монотеизмом и политеизмом. Ведь всеединство, взятое как таковое, говорит только о цельности всего существующего, но ничего не говорит о различии Бога и мира. С таким всеединством согласятся и все античные неоплатоники, которые были язычниками и пантеистами. Правда, свое сущее Вл. Соловьев понимает как то, что обнимает все вещи и потому выше всех вещей. Но с таким сверхсущим единством опять-таки согласятся все язычники-неоплатоники. У Вл. Соловьева здесь нет четкого учения о различии Творца и твари. А ведь только это одно и могло бы сделать его философию чисто христианской. Эта пантеистическая тенденция найдет для себя некоторый корректив в его «Чтениях о Богочеловечестве», которых мы коснемся ниже.

Особенно ярко бросается в глаза пантеистический характер термина «история». Ведь если Бог есть все и это все рассматривается как всякое становление, то, не употребляя никаких оговорок, и такого рода историю тоже необходимо будет представлять в виде все того же общества, но только данного в своем становлении. Становление божества тоже будет божеством, только что рассмотренным в одном специальном отношении. Сам Вл. Соловьев, конечно, ни в каком смысле не был пантеистом, так как иначе он не был бы ревностным защитником христианства, которое является не пантеизмом, а только строжайшим монотеизмом. Но Вл. Соловьев и в философии, и в жизни был человеком увлекающимся и далеко не всегда употреблял такие слова и термины, которые выражали бы его философскую сущность вполне адекватно. Здесь, в конце трактата «Критика отвлеченных начал», Вл.

Соловьев находится в состоянии восторга в своих поисках *неотвлеченного начала*, и потому у него нет настроения делать разного рода оговорки по поводу возможного пантеистического истолкования его теории истории. Однако объективно настроенный исследователь Вл. Соловьева прекрасно видит, где у него монотеизм и где у него пантеизм, а также и то, какой смысл приобретают у него восторженно употребляемые им термины. С такой точки зрения рассуждения об истории в конце «Критики отвлеченных начал» заканчиваются пантеистическим аккордом, пожалуй, скорее только в словесном смысле, но вовсе не являются совсем не свойственным ему восторженным пантеизмом.

В конце концов, историческая справедливость заставляет нас считать, что при всей своей общей пантеистической тенденции Вл. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» даже и теоретически пытается стать выше всякого пантеизма. Правда, это удастся ему делать, мы бы сказали, слабовато.

Вл. Соловьев вдруг вводит совершенно странное и непонятное учение о двух абсолютах. Он прекрасно понимает, что абсолют только потому и именуется абсолют, что он один и что если имеется нечто иное, помимо него, то он уже не охватывает всего, а потому и не есть абсолют. И тем не менее этот второй абсолют Вл. Соловьев все-таки признает, считая при этом, что это есть абсолют становящийся, в то время как первый абсолют существует сам по себе, вне всякого становления.

В этом рассуждении Вл. Соловьев, безусловно, прав только в признании необходимости многообразия, для того чтобы осуществилось всеединство. Ведь если сущее выше всякого определения, то либо его нет совсем, либо оно допускает для себя свое определение. Но если оно допускает такое определение, то это

определение есть уже нечто иное, чем само сущее, или, как говорит Вл. Соловьев, «другое». Поэтому сущее, во-первых, выше всех своих возможных определений, то есть оно выше всякой раздельности; а с другой стороны, оно имеет свое определение, то есть оно есть именно оно. А это значит, что абсолютное всеединство необходимейшим образом содержит в себе и свою раздельность. Вл. Соловьев пишет: «Сущее, а следовательно и абсолютно-сущее не покрывается, не исчерпывается никаким определением, отсюда возможность другого... В каком же отношении абсолютное есть все и не все? Так как невозможно в одном акте быть и тем и другим, а в абсолютном не может быть много актов, ибо это заключало бы в себе изменение, переход и процесс, то, следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии — асШ — есть все, другое же определение принадлежит ему не асШ, а только роіепііа. Но чистая роіепііа (возможность) есть ничто; для того чтоб она была больше чем ничто, необходимо, чтоб она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена, то есть чтобы то, что есть только роіепііа в одном, было актом (действительностью) в другом. И если многое как не все, то есть частное, не может быть актом в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от абсолютного; многое не все, то есть неистинное (потому что истина есть всеединство), не может существовать безусловно — это было бы противоречием; и следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Оно должно быть в абсолютном и вместе с тем, чтобы содержать асШ частное, неистинное, оно должно быть вне абсолютного. Итак, рядом с абсолютно-сущим как

таким, то есть которое асШ есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным как таким» (II, 316—317).

Таким образом, путем безукоризненной диалектики Вл. Соловьев убедительнейше доказал, что его учение об абсолютном всеединстве не есть ни учение о какой-то бессодержательной точке или нуле, ни какой-то расплывчатый и никак не расчлененный мысленный туман. Абсолютное всеединство, по Вл. Соловьеву, есть абсолютная единораздельная цельность бытия. Но можно ли это считать критикой пантеизма? Едва ли. Ведь самоотрицание ради достижения целостности свойственно абсолютам и всех монотеистических религий. И поэтому самоотрицание еще не есть переход в инобытие и не есть отрицание всего инобытийного, то есть отрицание его внебожественности, что только и могло бы спасти внебожественное инобытие от субстанциальной божественности и тем впервые уничтожить пантеизм в корне. У Вл. Соловьева этого не происходит еще и потому, что сам же он свое внебожественное инобытие, или становление божества, упорно продолжает именовать абсолют. И то, что это становящееся божество он трактует как абсолют второго ранга, нисколько не спасает дела, поскольку в конце истории у него все-таки опять появляется Бог как все во всем, так что историческое становление божества ничего в этом божестве не снизило, а, наоборот, только утвердило его. Поэтому принципиальной критики пантеизма в рассматриваемом нами трактате все же не получается, хотя попытки преодолеть его весьма внушительны и при решении вопроса о значении пантеизма совершенно необходимы.

3. «Кризис западной философии (против позитивистов)».

Вслед за «Критикой отвлеченных начал» удобно будет указать на работу «Кризис западной философии (против позитивистов)», хотя написана она была на шесть лет раньше. Здесь также ставится основной для философии Вл. Соловьева вопрос о цельности знания, но ставится уже не столько теоретически, сколько *исторически*.

Нужно, однако, помнить то, что выше мы сказали относительно историко-философской ориентации Вл. Соловьева этих лет. Ни в эти, ни в последующие годы он никогда не был ни славянофилом, ни западником. И от тех, и от других его всегда отделяла собственная философия синтеза, несовместимого с позитивистски-националистической или антинационалистической методологией мысли. Конечно, он всегда был правее западного рационализма. Достаточно указать хотя бы на то, что в этом отношении он во многом соответствовал тогдашнему академическому консерватизму. В духе этого последнего профессор Московского университета, математик В. Я. Цингер прочитал 12 января 1874 года актовую речь, направленную тоже против позитивистов, под названием «Точные науки и позитивизм»^[127]. О речи В. Я. Цингера Л. М. Лопатин говорит, что она была «крупным общественным событием». «Антипозитивистическое движение в России только зарождалось: Вл. Соловьев только начинал печатать свой "Кризис западной философии"; Б. Н. Чичерин еще всецело был погружен в свою "Историю политических учений". У В. Я. Цингера не было союзников, на которых он мог бы опереться»^[128].

Профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев 1 октября того же 1874 года тоже прочитал актовую речь против позитивизма. Эта речь называлась «Религия и позитивная философия»^[129].

Что магистерская диссертация Вл. Соловьева зародилась именно в этой начинающейся антипозитивистской атмосфере русской философии, — это не подлежит никакому сомнению. Позитивизм в России был настолько силен в те годы, что свою диссертацию Вл. Соловьев не мог напечатать ни в одном журнале, кроме «Православного обозрения».

Однако и от славянофильства уже юный Вл. Соловьев резко отличался признанием исторической необходимости западного рационализма. Вл. Соловьев — против рационализма, который для него является такой же пустой односторонностью, как и противоположный ему эмпиризм. Но и рационализм и эмпиризм под руководством изначального и непосредственного авторитета веры должны занять свое неопровержимое место в системе цельного человеческого знания. И тут тоже у славянофилов можно было находить только более или менее случайные намеки на окончательный философский синтез, но никак не продуманную с начала до конца философскую систему цельного знания и бытия. Никакой славянофил не мог даже и приблизиться к положительной оценке таких западных мыслителей, как Э. фон Гартман. А Вл. Соловьев, тоже находя множество рационалистических односторонностей в «философии бессознательного» Гартмана, находит у этого последнего определенные синтетические тенденции и попытки строить более или менее цельную философию духа. Тут у Вл. Соловьева было уже прямое антиславянофильство; и это — еще в двадцатилетнем возрасте, еще в 1874 году, еще в первой большой работе, в магистерской диссертации.

Обратимся к краткому обзору содержания диссертации.

В истории философии Вл. Соловьев различает века господства авторитета, то есть авторитета веры, века

приравнения разума и веры и, наконец, века преобладания разума над авторитетом веры (I, 27—33). Все эти века являются для Вл. Соловьева преодоленным прошлым. Его совершенно не устраивает борьба в Новое время индивидуального разума с природой, подобно более ранней его борьбе с авторитетом веры (I, 33). Хуже всего для него подчинение природы разуму в западной философии от Декарта до Гегеля (I, 33—66). С точки зрения Вл. Соловьева, вполне естественно и необходимо появление материализма как реакции на метафизику разума (I, 66—73). Но и позитивизм, это последнее философское слово для времени Вл. Соловьева, также терпит крах, причем крах этот Вл. Соловьев разъясняет на примере анализа философии Шопенгауэра и Э. фон Гартмана (I, 74-150).

Основной вывод этой работы Вл. Соловьева ясен. Никакая предыдущая ступень философии не может совершенно игнорироваться. Но она всегда есть только односторонность, которая найдет свое соответствующее место лишь при условии нашего освобождения от всей западной философии и привлечения чистого и нетронутого авторитета веры. В свете этой непосредственной веры, по мнению Вл. Соловьева, только и можно осмыслить все эти бесконечные односторонности западной философии, сами свидетельствующие о своей гибели в качестве претендующих на абсолютное знание (I, 150-151).

Если подвести итог работы Вл. Соловьева о кризисе западной философии, то никакие содержащиеся в ней преувеличения не могут заслонить от нас истины соловьевской концепции. А истина эта сводится к тому, что все ступени западной философии являются для нас, во всяком случае, преодоленными этапами мышления. Можно не соглашаться с Вл. Соловьевым, когда он призывает вернуться к непосредственному авторитету, но, во-первых, сам Вл. Соловьев говорит на этот раз уже

не просто только о доразумном авторитете, но понимает этот авторитет в связи со всей последующей западноевропейской философией разума. А во-вторых, для тех, кто не признает авторитета веры, все же раз и навсегда остается авторитет простой, ясной и общедоступной непосредственности, без которой никакие ухищрения разума и науки не могут привести к истине. Мощная сила философского мышления даже в откровении веры находит свое непобедимое рациональное зерно.

4. «Чтения о Богочеловечестве». К циклу теоретико-философских и историко-философских рассуждений Вл. Соловьева относятся его «Чтения о Богочеловечестве» (1877— 1881). В этом сочинении у Вл. Соловьева содержится весьма важный для него ряд идей, которые можно считать завершением его теоретической философии, и притом не только этого раннего, но и его позднего периода, которого мы коснемся ниже.

В этих «Чтениях» обращает на себя внимание прежде всего чрезвычайно свободный и весьма критический подход к традиционной в те времена религии. Эту бытовую и философско-убогую религию Вл. Соловьев даже не находит нужным критиковать. Вл. Соловьев здесь пишет: «...Я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану говорить с противниками религии, — потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» (III, 3). В поисках подлинной религии Вл. Соловьев критикует как первобытные формы религии, так и будущие. Учение об идеях у греков и монотеизм иудеев представляется ему теоретическими и

практическими основами положительной религии. Но это является только предварением христианства, которое на совершенно новой основе личного воплощения идеи соединило греков и иудеев.

И опять-таки нельзя сказать, что учение Вл. Соловьева лишено здесь всяких противоречий. Вполне понятно звучат слова философа о том, что абсолютно-сущее дано не только в своем неразличимом и сверхпознаваемом смысле, но обязательно дается в своей раздельности, которая здесь именуется Логосом, а также и то, что раздельное не может навсегда оставаться в своей раздельности, а еще и возвращается к своему первоистоку. Это вполне понятно даже с элементарной точки зрения. Однако тут же возникает непонятность по вопросу о том, относить ли эти три ступени абсолютного только к нему же самому или это триединство захватывает и всю материю, все то, что Вл. Соловьев должен был бы считать тварью. Употребляя такую категорию и имя, как Христос, философ, очевидно, свое триединство понимает также и в смысле материального мира. Но тогда Христос едва ли является, с точки зрения Вл. Соловьева, богочеловеком. Неясность увеличивается также оттого, что богочеловечество Вл. Соловьев находит также до христианства. Правда, по Вл. Соловьеву, до христианства человечество еще только стремилось к Богу, а с появлением христианства оно стремится не просто к Богу, но еще и к материально воплощенному Богу. Однако для боговоплощения необходимо тварное бытие, в котором и воплощается нетварное божество. Но как раз об этой тварности у Вл. Соловьева здесь тоже не говорится ни слова, а речь идет только о воплощении Логоса в плоти. Но о каком воплощении Логоса здесь идет речь? Ведь в известном смысле и все люди, а не только Христос, являются воплощением Логоса, Слова Божия. Несомненно, мышление Вл.

Соловьева в этих «Чтениях» движется в плоскости христианского монотеизма. Но сказать, что этот монотеизм достаточно отчетливо выражен здесь и словесно, никак нельзя.

К этому присоединяется также и противоречивость концепции Софии, которая, с одной стороны, выступает здесь у него «телом Божиим», неразрывно связанным с самим Богом (III, 115). А с другой стороны, утверждается, что «тело Христово» есть София (III, 180). Получается, следовательно, что и София не просто Божество, но включает в себя и тварный момент, подобно самому Христу. Утверждается также, что Христос как цельный божественный организм есть и Логос и София (III, 115).

Учение о богочеловечестве, несомненно, выступает у Вл. Соловьева завершением его теоретической философии. Но нельзя сказать, что это завершение произошло у него без всяких противоречий. А ниже мы убедимся даже и в том, что эта противоречивость имела для Вл. Соловьева глубочайший жизненный смысл и оказалась одной из самых существенных сторон его философского развития. Тип философии, требующий ясного, простого и ни в каком отношении не противоречивого завершения, уже на этой, чисто теоретической ступени оказался у Вл. Соловьева отнюдь не опирающимся на полную непротиворечивость, а содержащим в себе также и не вполне согласованные моменты.

5. «Исторические дела философии». В начале своих занятий в качестве преподавателя Петербургского университета Вл. Соловьев 20 ноября 1880 года прочитал вступительную лекцию, которую в формальном смысле слова можно считать завершением раннего периода теоретической философии Вл. Соловьева, но которая в существенном смысле слова является настоящим гимном философии, содержащим в

себе блеск всякого возвышенно-прочувствованного и яркого гимна. У нас нет сведений о том, как эта лекция Вл. Соловьева была воспринята его аудиторией. Но из множества других источников мы знаем, что Вл. Соловьев обладал большим лекторским талантом, имел приятный и звучный голос и потрясал свою аудиторию ораторски выраженными идеями. Можно думать, что и в данном случае Вл. Соловьев имел огромный успех у своих слушателей, чему сопутствовал также и возвышенный тон основной идеи этой лекции. А она состояла в прославлении свободной философии, которая не зависит не только от рациональных и механических законов природы, но даже от самой религии, если это последняя не является продуктом свободного и внутреннего творчества человека. Философия, по мнению Вл. Соловьева, есть прежде всего свобода и духовное освобождение. Она утверждает духовно свободного человека.

Вот что говорил Вл. Соловьев в этой лекции. «Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала человеку внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения **ЭТОЙ** внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство» (II, 411—412).

Приводимая нами лекция напечатана в собрании его сочинений под названием «Исторические дела философии». Так вот, первое историческое дело философии — это освобождение человека от рабского подчинения природе. Но и духовное, чисто идеальное

начало, по мнению Вл. Соловьева, тоже никуда не годится, если оно внедряется в человека путем насилия и вопреки свободе его мышления. И если что способно было освободить человека от этого насилия со стороны духовных сил, то это опять-таки все та же философия: «В мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под форму внешней силы, овладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе» (II, 412).

Однако здесь у Вл. Соловьева возникает вопрос о том, почему же и откуда философии принадлежит такая замечательная роль. Оказывается, что человек никогда и нигде не может удовлетвориться никакими раз навсегда данными границами. Он вечно стремится и не хочет быть рабом никакой ограниченности, хотя бы и самой высокой. «И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самую добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила — разрушительница всех чуждых богов, — эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, — абсолютную полноту и

совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз, как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, — он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания» (II, 412).

Интереснее всего в приводимой лекции Вл. Соловьева — это учение о человечности самой философии. Будучи вечным исканием духовной свободы, философия делает самого человека именно человеком. А духовно свободный человек есть не только то, в чем нуждается дочеловеческая природа ввиду своего несовершенства, но и то, в чем нуждается даже и само божество ввиду своей полноты и совершенства, стремящегося проявить себя также и в своем инобытии. Для христианина Вл. Соловьева это очень смелая мысль, и такой антропологизм существенно расширяет рамки традиционной богословской ортодоксии. Но эта смелость — чисто соловьевская; и с ней читатель сочинений Вл. Соловьева встречается решительно всюду, если этот читатель знаком с Вл. Соловьевым непредубежденно и внимательно. «Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой, так что на вопрос: что делает философия? мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинном человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий другого для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, — то, следовательно, философия,

осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое в *форму свободной человечности*» (II, 412—413).

Само собой разумеется, что такая духовно освободительная роль философии заставляет Вл. Соловьева не только усиленно, но прямо-таки страстно пропагандировать занятия философией; и в этом смысле конец его вступительной лекции звучит не только логически правильно, но и ораторски убедительно. Лекция кончается следующими словами: «Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным» (II, 413).

Эта вступительная лекция Вл. Соловьева, читанная в 1880 году в Петербургском университете, формально вполне может считаться завершением всего раннего периода его теоретической философии. Но нельзя удержаться от того, чтобы не отметить ее оригинальную и свежую значимость даже для нашего настоящего времени, то есть через целое столетие после ее прочтения. Такова внутренняя темпераментность ее содержания, и такова эффектная выразительность ее ораторского пафоса.

6. «Теоретическая философия». В теоретической философии Вл. Соловьева является фундаментальным и решающим фактом то, что с этой проблемой философ никогда не расставался в течение всей своей жизни, несмотря на самые разнообразные интересы. Вл. Соловьев занимался вопросами и церковными, и литературными, и политическими, и даже мистическими. Но интерес к теоретической философии

его решительно никогда не покидал, а наоборот, незримо играл свою огромную роль. Самым ярким доказательством такого положения дела является то, что чисто теоретической проблематике, как мы видели, были посвящены как первые труды Вл. Соловьева, так и его последние труды. Наряду с мистикой «Трех разговоров» мы имеем не только огромный и чисто теоретический труд «Оправдание добра» (1899), но и трактат тех же лет (1897—1899), который так и озаглавлен «Теоретическая философия».

В этом последнем труде первая статья носит название «Первое начало теоретической философии» (IX, 89—130). Всегда синтетически мыслящий философ, конечно, и тут начинает с нравственности, которая, по его воззрению, вместе с теоретической философией не может не базироваться на учении об истине: «...в мериле истины заключается понятие добросовестности: настоящее философское мышление должно быть добросовестным желанием достоверной истины до конца» (IX, 97).

После обстоятельного анализа методического сомнения Декарта (IX, 108—123, 127—128) автор утверждает, что если остановиться на ступени факта, то наши психические переживания и вообще состояния нашего сознания, нашего «я» — это и есть первичный и непреложный факт. Но все дело в том и заключается, что этот факт говорит нам не столько о некоей данности, сколько о некоей *заданности*. Наше сознание непрерывно ставит бесконечные вопросы, и невозможно остановиться на данных сознания только как на некоем факте, хотя бы и непреложном. В нашем сознании нечто является. Но что же именно в нем является, вот вопрос, с которого начинается теоретическая философия (IX, 129—130), если она хочет добросовестно стремиться к достоверной истине.

Во второй статье, озаглавленной «Достоверность разума» (IX, 130—147), исходя из факта психического переживания, Вл. Соловьев утверждает, что это переживание говорит не просто о непосредственно-единичных представлениях. Все единичное возможно только в том случае, когда оно является разновидностью чего-нибудь общего, или всеобщего. Если мы мыслим то, что называем волной или морем, или временем, то это значит, что все такого рода предметы тут же мыслятся нами и в обобщенном виде. Если мы говорим, это есть морская волна, то это значит, что тут же мы мыслим и морскую волну вообще, независимо от того, существует ли эта морская волна объективно или не существует (IX, 133—139). Существенная роль в процессе мышления принадлежит тому, что мы пользуемся не только своей памятью, но еще и обозначаем имеющийся в нашей памяти предмет определенным словом, которое как раз и позволяет перейти от единичности к всеобщности (IX, 142—146). Однако здесь же возникает вопрос: неужели и эта мыслимая нами всеобщность есть только формальный результат самого же субъективного процесса мысли?

Ограничиться здесь рамками субъективности нельзя потому, что чисто формальная обобщенность мысли сделала бы эту мысль вполне бессмысленной и бесцельной. Если нет этой уже не формальной обобщенности, то осталось бы неизвестным, почему наши мысли идут так, а не иначе, и почему наше мышление, если оно не простая нелепость, всегда преследует какую-нибудь объективную цель, имея для нас значение вполне осмысленное и целенаправленное, то есть предполагает наличие объективного замысла, а не просто субъективной мысли (IX, 146—147). Но тут мы и подходим к проблеме разума как именно объективно достоверного разума.

Эта проблема и решается в третьей статье под названием «Форма разумности и разум истины» (IX, 148—166). Как простая психическая наличность факта невозможна без формального обобщения этого факта, так формально-логическая обобщенность этого факта возможна только при наличии дальнейшего обобщения. Действительно, если существует формальная логичность непосредственного факта, то это значит, что есть нечто уже не только формальное, но и содержательное. И если есть субъективная логичность, то, следовательно, есть и объективная разумность. Нельзя мыслить субъекта без объекта, и нельзя мыслить формы без содержания, и нельзя мыслить субъективной логики без объективно и творчески действующего разума. Кроме того, поскольку действительность бесконечна, то бесконечен и творческий разум, ее отражающий, а поскольку наше мышление не сразу достигает истины, то оно всегда есть творческое движение. Мышление, таким образом, есть *становящаяся разумность* (IX, 164—165).

Подводя итог всем этим рассуждениям Вл. Соловьева в трактате «Теоретическая философия», необходимо сказать, что в существенном смысле они мало чем отличаются от философских рассуждений раннего Вл. Соловьева. Однако здесь философ не ставит всех теоретических проблем в их полноте. Но он легко мог бы сделать определенные дополнения не только без всякой противоречивости, а, несомненно, еще и в виде поясняющих дополнений. В трактате «Теоретическая философия» нет проблемы Запада и Востока, нет мистической проблематики богочеловечества и нет стремления во что бы то ни стало дать законченную философскую систему. Ясно, однако, что здесь не противоречие с первыми философскими трактатами, а только их гносеологически-онтологическое сужение и

специализация, способствующие более четкому выделению некоторых положений (например, о вечных субстанциях в отличие от относительных субстанций в инобытии).

О том, что Вл. Соловьев и в этом же предсмертном 1899 году придерживался своей старой философской системы, которую он сам же именовал мистической, свидетельствует незадолго до того (1897) написанная статья «Понятие о Боге. (В защиту философии Спинозы)». Здесь Вл. Соловьев ссылается на такие религиозно-философские системы, которые мы находим у александрийских платоников и еврейских каббалистов, отцов церкви и независимых мыслителей, персидских суфи и итальянских монахов, у Николая Кузанского, Якоба Бёме, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и даже в знаменитом религиозно-философском сборнике «Добротолюбие» (IX, 23, 17).

В атмосфере так понимаемой теоретической философии невольно возникает вопрос, почему же вдруг в трактате «Теоретическая философия» нет почти никакого мистицизма и изложение ведется в тонах традиционной для второй половины XIX века академической философии. По этому интересному и, нужно сказать, не очень легкому вопросу необходимо заметить, что Вл. Соловьев, несомненно, оказался здесь под некоторым влиянием, правда, только терминологическим, расцветающего тогда в Европе неокантианства, марбургского и фрейбургского. Неокантианство жесточайшим образом обрушивалось на всякого рода психологизм и требовало замены психологических теорий чисто логическими теориями смысла и понятия. Это вполне соответствовало исконным взглядам Вл. Соловьева, но в данном трактате этот антипсихологизм он выразил в тонах тогдашней академической терминологии. Неокантианцы, далее, именовали слепое эмпирическое

представление «данностью», противопоставляя его смысловым и понятийным конструкциям как сфере «заданности». Эта «заданность» была не только смыслом слепо констатированного факта, но и таким смыслом, который в самом себе таил необходимость своего развития, и притом бесконечного. Вл. Соловьев и здесь воспользовался модной тогда неокантианской терминологией, которая тоже соответствовала его исконным философским методам. Но все эти «заданности», «замыслы» и творчески функционирующие понятийные бесконечности у неокантианцев привлекались для построения их логицизма, или панлогицизма. А вот от этого Вл. Соловьев как раз и был, безусловно, далек, так что написание им трактата «Теоретическая философия» было вызвано исключительно только терминологическим влиянием модного в те времена неокантианства в немецких университетах. По существу же, между безусловным реализмом или, вернее сказать, объективным идеализмом Вл. Соловьева, с одной стороны, и логицизмом тогдашнего неокантианства — с другой, не было ровно ничего общего.

К сожалению, один из старых маститых идеалистов, именно петербургский неокантианец Александр Введенский, в своей специальной работе о «мистицизме» и «критицизме» Вл. Соловьева^[130] допустил весьма большую путаницу в этом серьезном вопросе, о которой мы сейчас должны дать себе полный отчет.

Претендуя на точность терминологии, А. Введенский прежде всего допускает весьма большую неясность в терминах, которыми он пользуется. Он бранится против тех, кто употребляет слово «мистицизм» в каком угодно и произвольном смысле. Но сам он, давая определение мистицизма, впадает в

элементарную логическую ошибку іәеш рег іәеш. «Мистйцизм есть уверенность в существовании мистического восприятия»^[131]. Правда, об этом «мистическом восприятии» кое-что здесь же говорится, но говорится только отрицательно: это есть непосредственное восприятие и не внешнего мира, и не нашего внутреннего мира, а чего — неизвестно. Такое жалкое обращение с термином «мистицизм» не имеет ничего общего с Вл. Соловьевым, у которого мистицизм, как мы видели выше, есть просто учение о всеединстве, то есть о таком целом организме всех вещей, который является новым и общим качеством, несводимым к каждой отдельной вещи той мировой цельности. Введенский, повидимому, понимает мистицизм как нечто расплывчатое, беспредметное, субъективно-произвольное и мутное. Он не понимает того, что мистический предмет у Вл. Соловьева, а именно его всеединство, является вполне рациональным построением и сводится к учению о всеобщем организме, так что чистой иррациональности здесь даже и не видно. Следовательно, все, что А. Введенский говорит в этой статье о мистицизме Вл. Соловьева, не имеет к Вл. Соловьеву никакого отношения.

Так же поступает А. Введенский и с термином «критицизм», под которым он понимает только кантовскую гносеологию. Но такой гносеологией Вл. Соловьев никогда не пользовался; и что бы он ни заимствовал у Канта (например, учение об эмпирической данности и трансцендентальном методе), с метафизическим дуализмом Канта он тоже не имел никогда ничего общего; и какого-нибудь учения более чуждого, чем это, Вл. Соловьев никогда не мог даже и найти. Неокантианская гносеология, правда, избежала дуализма, но зато превратилась в логицизм, а

подобного рода учение было для Вл. Соловьева также неприемлемым.

Самое большее, что удастся сказать А. Введенскому, это то, что Вл. Соловьев в своих статьях под названием «Теоретическая философия» очень долго останавливается на методическом сомнении, играющем такую важную роль в новой философии после Декарта. С этой точки зрения, Вл. Соловьев тоже рекомендует критически относиться ко всякого рода субъективным переживаниям и отнюдь не все их считать соответствующими той или иной объективной реальности. А. Введенский с большим удовлетворением и весьма пространно излагает подобные рассуждения Вл. Соловьева, но не говорит того, что это методическое сомнение трактуется у Вл. Соловьева только в виде необходимого орудия на путях достижения истины. А. Введенский подробно изложил первую статью из цикла «Теоретическая философия» под названием «Первое начало теоретической философии», но уже вторая статья из этого цикла, которую А. Введенский излагает, имеет совсем некантовское название «Достоверность разума». А тут как раз и доказывается Вл. Соловьевым и полная реальность человеческого Я, и всеобщая реальность логических процессов мышления (IX, 137).

И так как ничего специфически неокантианского указать у Вл. Соловьева невозможно, то А. Введенскому пришлось не больше и не меньше, как просто отступить от своего неокантианского понимания Соловьева и найти причину отсутствия у Вл. Соловьева какого-либо неокантианства лишь в том, что Соловьев «не успел» прийти к нему и умер раньше времени. А. Введенский пишет: «Соловьеву оттого не удалось основать у нас мистическую философскую школу, что вследствие его преждевременной смерти он еще не успел до конца разработать свой мистицизм и последний остался у

него в недосказанном виде, и притом в самом важном пункте»^[132].

Таким образом, самому же А. Введенскому приходится признать, что никакого соединения «мистицизма» и «критицизма» в кантианском смысле слова у Вл. Соловьева найти невозможно.

Заметим, что в настоящем пункте нашего изложения мы не можем дать более или менее обстоятельной оценки теоретической философии Вл. Соловьева на последнем ее этапе. Такую оценку этого «нового» этапа теоретической философии можно дать только при помощи сопоставления Вл. Соловьева с окружающими его философскими деятелями. Там и надо будет коснуться более подробно и мнения А. И. Введенского, и полемики Вл. Соловьева с Л. М. Лопатиным, и, главное, той специфики последнего его философского этапа, которую весьма оригинально и убедительно формулирует Е. Н. Трубецкой. Для настоящего раздела нашей работы, посвященного фактическому обзору соловьевского философско-теоретического творчества, сказано нами пока достаточно.

Правда, для соблюдения полной исторической добросовестности, кое-что новое в «Теоретической философии» Вл. Соловьева все-таки должно быть указано, хотя и без каких-нибудь неожиданных вывертов у философа. Конечно, здесь он не дает развернутого учения о субстанции. Окончательная, последняя и абсолютная субстанция для него, как и прежде, остается Божеством. Но, например, в изображении той субстанции, которая называется человеком, здесь уже не находится никаких особенно возвышенных или торжественных признаков. Изображение человеческой личности начинается у него с описания самых простых и элементарных ощущений и

с самых обыкновенных, всегда изменчивых и ненадежных человеческих переживаний. Что же касается личности в целом, то, по Вл. Соловьеву, она вовсе не дается в окончательном виде, существует всегда незаметно и туманно и скорее даже вовсе не дается как таковая, а только задается, только существует где-то отдаленно в виде какого-то идеала, а скорее даже только в виде какой-то гипотезы. Между прочим, это учение возмутило Л. М. Лопатина, ближайшего друга Вл. Соловьева. Л. М. Лопатин разразился даже специальной статьей против Вл. Соловьева, о чем нужно говорить отдельно. Правда, некоторые черты разочарования, пессимизма и подавленности, как мы видели выше, безусловно, характерны для последних лет жизни Вл. Соловьева.

Эволюцию взглядов Вл. Соловьева на категорию субстанции С. М. Соловьев (его племянник), указывая на растущее в конце жизни Вл. Соловьева ослабление интересов философа к категории субстанции, описывает так:

«В последние годы Соловьев занялся пересмотром и исправлением своей гносеологической и метафизической системы и думал о переработке "Критики отвлеченных начал". Он успел написать только три первые главы "Теоретической философии", но эти главы свидетельствуют о высоком подъеме философского творчества. В своей гносеологии Соловьев решительно отталкивается от Декарта и отрицает субстанциальность души. "Самодостаточность наличного сознания как внутреннего факта не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей, но нельзя ли из этого сознания прямо заключить о подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним

доселе следуют многие. И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма существенное недоразумение..." (IX, 107—108). "Возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что такая точка зрения далеко не обладает тою самоочевидною достоверностью, с какою она мне представлялась" (IX, 126). Резкий отзыв о Декарте мы находим уже в 1888 году в письме к Страхову: "Вы верите даже (или притворяетесь, что верите) жалким глупостям Декарта и Лейбница" (Письма, т. I, с. 56). Выше ставит Соловьев послекантовскую философию. "Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная 'субстанция' догматизма и двусмысленный 'субъект' критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская 'душа' перешла в кантианский 'ум', а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако, и у Гегеля разумом истины" (IX, 163—164). Окончательно оттолкнувшись от картезианского догматизма, Соловьев относится с большим сочувствием, чем в юности, к позитивизму и английской эмпирической психологии. "Я не сторонник этой психологии как системы, но я вижу, что она начинается с того, с чего следует начинать — с бесспорных данных сознания, а между ними нет ни 'мыслящей субстанции', ни безусловного самопоглощающегося или самоначинающегося деяния. *Наличные состояния сознания как такие* — вот что действительно самоочевидно и что дает настоящее начало умозрительной философии..." (IX, 384).

Итак, индивидуальное "я" не есть субстанция. Как говорит Е. Трубецкой: "Для Соловьева в последний период его творчества Бог является единственной субстанцией в подлинном значении этого слова" (Цит. соч., т. II, с. 247). Личная душа есть только *ипостась* или

подставка Божества (там же, с. 248). Так думал Соловьев и в юности, когда сознавал себя как *ἡυροροῖον* божественной Софии, подножие ног ее. Личное сознание растворяется в Боге, а сам Бог не есть личность. В полемике с профессором А. И. Введенским, защищая Спинозу от обвинения в атеизме, Соловьев заостряет идею Божества как всеобщую. Божество не безлично, но и не личность, не лицо. Оно сверхлично и имеет три лица (IX, 21). Имея три лица, оно не может само быть лицом, предикат личности приложим не к первому, а только ко второму субъекту божественного бытия — Логосу-Сыну, Божество есть существо индивидуальное, но и всеобъемлющее. А. Никольский находит, что Вл. Соловьев в "Понятии о Боге" стоит на более пантеистической точке зрения, чем в "Чтениях о Богочеловечестве". Наоборот, Е. Трубецкой утверждает, что Соловьев в последних статьях окончательно освобождается от того панлогизма, который был в "Чтениях о Богочеловечестве". Мы согласны с Э. Л. Радловым, отрицающим существенное изменение взглядов Соловьева в данном вопросе. "То направление мистицизма, к которому принадлежал Соловьев (неоплатонизм, шеллингианство), — говорит Радлов, — представляет сочетание пантеистических идей с теизмом, оно признает истинность формулы: все есть Бог, и отрицает лишь формулу: Бог есть все" (X, с. XXXIII). Добавим, что подобное понимание Божества находится в согласии с богословием отцов восточной Церкви, на что указывал Соловьев еще в своей юношеской "Софии"»^[133].

Таким образом, вопрос о значении последнего этапа теоретической философии Вл. Соловьева отнюдь не является вопросом легким и простым; он наталкивается на ряд трудностей, разрешить которые можно только при большом усилии мысли. Если взять ранние и

поздние теоретические работы Вл. Соловьева, то найти в них нечто общее не так уж трудно, и закончить наше исследование такой общей концепцией совсем не будет ошибкой. Тем не менее внимательный анализ раскрывает здесь разного рода существенные детали, и вот их-то объединить вовсе не так просто. Конечно, для Вл. Соловьева, как и для любого идеалиста, всякая вещь, и в том числе человек, мир и Божество, являются вечными субстанциями, наличие же условных и относительных случайностей нисколько не вредит делу. Но вот в конце жизни Вл. Соловьев вдруг заговорил о том, что, кроме Бога, вовсе не существует таких субстанций, что всякая субстанция состоит из случайных и относительных элементов; а вечное во всякой субстанции есть только известного рода данность, которая может осуществиться, а может и не осуществиться. С известной точки зрения такой взгляд на субстанцию, конечно, является в творчестве Вл. Соловьева какой-то небывалой новизной, которая давала возможность тогдашним неокантианцам находить у Вл. Соловьева вовсе не какую-нибудь систематическую метафизику, а всего только неокантианское учение о заданностях. Мы уже видели, и в дальнейшем увидим еще не раз, что в строгом смысле слова ничего неокантианского не было ни в начале философствования Вл. Соловьева, ни в его конце, если не считать терминологических неточностей. Но мы повторяем, что соблюсти общефилософский образ Вл. Соловьева является при таких условиях задачей весьма нелегкой. Метод разрешения этой трудной задачи мы наметили выше.

7. Три замечательных произведения. Для характеристики теоретической философии Вл. Соловьева не в плане историко-хронологическом, а в смысле системы логических категорий имеют огромное значение три его работы. Завершающую, последнюю из

них мы уже проанализировали. Это работа «Теоретическая философия» (1897—1899). Замечательна она тем, что Вл. Соловьев начал продумывать какоето новое учение о субстанции, которое хотя и можно объединить с его старыми работами на эти темы, но которое, несомненно, содержало в себе какое-то новое зерно, причем разработать его в цельную систему Вл. Соловьеву не удалось ввиду его ранней кончины. Эту «Теоретическую философию» Вл. Соловьева обычно знают более или менее все, кто входил в подробное изучение соловьевских взглядов. Но у Вл. Соловьева были еще две юношеские статьи, очень важные для выяснения *сущности его философской теории*.

Одна из них недостаточно известна, поскольку она вошла в собрание сочинений философа только в составе его большой работы «Духовные основы жизни» (1882). Об этой замечательной статье необходимо сказать подробнее по разным причинам.

Прежде всего эта статья является, как можно думать, самой первой по времени работой Вл. Соловьева. Обычно первой его работой считают «Мифологический процесс в древнем язычестве». Но это едва ли так. Статья по мифологии напечатана в «Православном обозрении», 1873, № 11. Настоящей же первой работой Вл. Соловьева, как можно предполагать, является «Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о логосе ап. Иоанна Богослова)». Правда, по неизвестным нам причинам эта работа появилась в том же «Православном обозрении» только в 1883 году (№ 1). Но в конце ее стоит дата 16 января 1872 года, хотя дата эта оспаривается. Если считать ее подлинной, эту первую свою работу Вл. Соловьев написал еще 19-летним молодым человеком, еще на студенческой скамье. И в таком случае эта небольшая статья не

только рисует Вл. Соловьева как автора продуманной и законченной философской системы, к которой он, в сущности, ничего принципиально нового не прибавил за всю свою жизнь, но даже отличается четкостью, ясностью и красивым построением философского стиля.

Уже самое название статьи «Жизненный смысл христианства» свидетельствует о том, что раннего Вл. Соловьева мы никак не можем расценивать как автора и составителя только логически-категориальной системы. Его философия, и ранняя, и поздняя, не есть только логика и только система категорий, как это легко может показаться при беглом просмотре трудов его ранней юности. Эти труды были прежде всего философией жизни, а не погоней за логическими схемами и за построением категориальной системы. Да это мы могли легко заметить даже при нашем кратком изложении, поскольку свое учение о цельном знании Вл. Соловьев начинает не с чего другого, как с картины жизненного хаоса и страшного ужаса в погоне живых существ за своим самосохранением. Статья Вл. Соловьева как раз и начинается тоже с жуткой картины мирового зла. Но остаться на стадии мирового зла Вл. Соловьеву не позволяет элементарная логика.

Если первый тезис Вл. Соловьева гласит здесь о том, что мир лежит во зле и что все живое живет только уничтожением другого живого и уничтожением самого себя, то тут же зарождается у Вл. Соловьева и его второй тезис. Уничтожать все живое и самого себя можно только при условии логической противоположности ко всему этому мировому безобразию. Именно, если есть зло, основанное на поедании одного живого существа другим, то это значит, что есть и такая цельность, которая основана не на взаимоистреблении, но на взаимной любви и гармонии. Эту цельность Вл. Соловьев называет «логосом». И это есть его второй тезис, без которого

немыслим был бы и первый, невозможно было бы даже просто констатировать мировое зло. Вл. Соловьев пишет: «Первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому. Безусловное первоначало и источник всякого бытия есть абсолютная целость всего сущего, то есть Бог. Этого цельность, всегда пребывающая сама по себе в неизменном покое вечности, открывается и проявляется во всеединящем смысле мира, который смысл есть таким образом прямое выражение или Слово (Λογος), Божественный и действующий Бог»^[134].

Таким образом, мировое зло мыслимо только в том случае, если есть целостность, основанная не на взаимном уничтожении, но на взаимном осмыслении и любви.

Но отсюда сам собою вытекает и третий тезис, который у Вл. Соловьева формулируется так: Логос, или Божество, является тем смыслом или той идеей, которая становится смыслом жизни самого человека и вместе с тем принципом мирового всеединства. Отсюда вытекает и четвертый тезис, гласящий, что божественное всеединство есть живая личная сила, а не только идея как предмет созерцания ума.

Пятый тезис гласит, что если имеется эта живая вечная сила всеединства, то, значит, есть и носитель этой силы, сам Бог, но не просто Бог, а богочеловек, в котором воплощается божественный логос и одухотворяется материя. «Если первый природный человек был образом и подобием Божиим, то новый духовный человек есть истинный Бог, потому что в нем существо Божие, составляющее истинный смысл всего существующего, впервые явилось само собою, показало себя тем, чем оно есть безусловно»^[135]. Последний тезис важен для нас, между прочим, еще и потому, что он делает невозможным находить у раннего Вл. Соловьева черты пантеизма. Если эти черты и были, то

скорее в результате недостаточного внимания Вл. Соловьева к этой стороне вопроса и в результате более словесного, чем существенно логического недоразумения. Сам собою появляется у Вл. Соловьева и шестой тезис его работы, в котором он говорит о приобщении всякого человека к богочеловечеству, то есть о таинствах.

Две теоретические тенденции особенно важны в этой первой статье Вл. Соловьева. Первая тенденция свидетельствует о том, что Вл. Соловьев никогда не был сторонником абстрактного схематизма, связанного с категориально-логической системой понятий. Указанная первая статья философа, безусловно, требует понимать теоретическую философию Вл. Соловьева не иначе, как философию *жизни*. И, во-вторых, становится ясным, что весь этот категориальный схематизм направлен у Вл. Соловьева единственно только к раскрытию того, что люди называют жизнью. Всю философию Вл. Соловьева нам нужно представлять как философию жизни, сконструированную в виде системы категорий с неизменной материалистической тенденцией. Если под материализмом понимать учение о примате материи над идеей, то Вл. Соловьев никогда и ни на одно мгновение не становился материалистом. Но если иметь в виду, что Вл. Соловьев стремился увековечить материю, возвеличить материю и сделать ее в основном равноценной самой идее, то в таком случае уже одно учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве, несомненно, является идеализмом с материалистической или скорее пантеистической тенденцией. Да и из трактата Вл. Соловьева «Критика отвлеченных начал» уже отчетливо видно, что исторический процесс, которым заканчивается у Вл. Соловьева преодоление «отвлеченных начал», есть одновременно торжество

чистой идеи и торжество пронизанной этой идеей материи.

Относительно другой, весьма важной статьи Вл. Соловьева, претендующей на хронологический приоритет, а именно работы под названием «Мифологический процесс в древнем язычестве», имеются некоторые трудности, о которых стоит сказать. Дело в том, что в 1872—1873 годах Вл. Соловьев был всецело занят немецкими философами, которые были ему необходимы для написания магистерской диссертации. В это время он даже прямо перевел «Пролегомены» Канта. 18 марта 1874 года П. Юркевич, предлагая оставить окончившего курс Вл. Соловьева при университете с научной командировкой его за границу, ссылаясь, между прочим, и на переведенные Вл. Соловьевым «Пролегомены» (эти «Пролегомены» вышли в свет значительно позже, только в 1889 году). Влияние Шеллинга и Шопенгауэра на Вл. Соловьева было в то время весьма велико; а в Шопенгауэра Вл. Соловьев был прямо влюблен, хотя и короткое время. Говорят: какая же могла быть в это время у Вл. Соловьева философия жизни по Иоанну Богослову? Да и стиль его статьи об Иоанне Богослове указывает на позднейшего Вл. Соловьева. Что же касается приведенной у нас выше датировки этой статьи — 16 января 1872 года, то, по мнению С. М. Лукьянова^[136], это опечатка и должно быть 16 января 1882 года, что согласуется с ее напечатанием в январе 1883 года. Правда, эта статья целиком вошла в сочинение Вл. Соловьева 1882—1884 годов «Духовные основы жизни» (III, с. 351—380). Но это ровно ничего не говорит о времени первоначального написания данной статьи. Кроме того, начало той главы, куда входит данная статья, было прочитано Вл. Соловьевым в виде лекции 25 февраля 1882 года в Петербургском университете.

Необходимо отметить, что, если эта статья и была написана несколько позже, все же ее написание не выходит за пределы первого десятилетия философского творчества Вл. Соловьева, то есть она все равно должна относиться к достаточно раннему периоду творчества Вл. Соловьева.

На краткое время вникнем в статью «Мифологический процесс в древнем язычестве».

Прежде всего не нужно удивляться, что это первое (или второе) произведение ранней юности Вл. Соловьева посвящено мифологической теме. Все творчество Вл. Соловьева вообще пронизано мифологическими интересами, и мифологическая тематика иной раз появляется у него даже в буквальном смысле слова. Первые три главы работы 1883 года «Великий спор и христианская политика» всецело посвящены истории Востока и Запада в связи с их религиозной философией и с постоянными реминисценциями мифологического характера. Еще в 1890 году Вл. Соловьев напечатал статью «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки», где критикует современные ему односторонние мифологические теории и выдвигает понимание древнейшей мифологии не как анимизма и не как натурализма, но как «смутного пандемонизма» (VI, 183), или «стихийного пандемонизма» (VI, 232). Однако мифологическая стихия его идеализма больше всего сказалась в изображении последних времен истории в «Трех разговорах» 1900 года (X, 193–220).

Изучение мифологии Вл. Соловьев ставил настолько высоко, что еще до окончания университета он собирался писать «Историю религиозного сознания в древнем мире», без которой, как он считал, «невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в особенности»^[137].

Наконец, что касается самой этой мифологической теории, проводимой Вл. Соловьевым в своей статье, то в настоящее время, конечно, она должна считаться глубоко устаревшей^[138].

Для нас имеет значение не просто идейное содержание мифологической теории Вл. Соловьева в этот ранний период его творчества. Нас интересует, скорее, метод конструкции этой мифологии. А метод этот сводится к тому, что первобытный (якобы) монотеизм распадается в дальнейшем на мифологию высших богов, преобладающих над материальной природой, «ураническую» и на мифологию страдательных божеств, подчиненных закону материальной природы, то есть на «солярную» мифологию. По Вл. Соловьеву, в конце концов духовное и материальное начала сливаются вместе в жизни земли и образуют так называемую «фаллическую» мифологию.

Нетрудно заметить, что, несмотря на устаревший характер всей этой теории, в ней весьма заметно выделяется одна уже чисто соловьевская черта, это — необходимость слияния духовного и материального начал в одно целое. Вл. Соловьев говорит здесь не о христианской, но о языческой теории, а всякая языческая теория базируется на живом организме, который вполне самостоятельно борется за свое существование. Борьба эта заключается в том, что организм стремится осуществить и сохранить не свою индивидуальную жизнь, но жизнь рода. Поэтому Вл. Соловьев и называет этот третий период мифологии фаллическим. Изображая христианство, Вл. Соловьев будет говорить не о фаллической мифологии, но о Богочеловечестве. Однако методологически необходимость конечного слияния духовного и материального в одно живое и органическое целое

одинаково постулируется Вл. Соловьевым и в языческой, и в христианской мифологии, и, как мы знаем, в философии вообще. Отсюда видно, какую большую значимость необходимо признавать за этим мифологическим произведением еще весьма юного философа.

Чтобы закончить этот раздел теоретической философии Вл. Соловьева, напомним высказанное нами мнение о том, что особенное значение имеют здесь три его работы. Если кратко сформулировать значение этих работ, то можно сказать так.

Юношеская работа о философии жизни, была ли она в хронологическом отношении первой или одной из первых, очень ярко рисует теоретическую философию Вл. Соловьева как именно философа *жизни*, или как философию всеобщего вселенского организма. Эту работу нужно выдвигать на первый план потому, что первые печатные работы Вл. Соловьева чрезвычайно абстрактные и преследуют в первую очередь цели логически точной и категориально продуманной системы. Не принимая во внимание его статьи о философии жизни, очень легко сбиться с толку и начать трактовать всю теоретическую философию Вл. Соловьева как сплошной логический схематизм. На самом же деле логически заостренная система категорий только и привлекается Вл. Соловьевым для конструирования философии жизни, причем жизнь эта понимается у него и в смысле вселенского обобщения, и в смысле совокупности самой обыкновенной живой жизни.

Вторая статья, которую мы тоже считаем ценнейшей, формально посвящена проблеме мифологического процесса в древнем язычестве. По существу же, в ней бьется то сердце философа, которое не хочет признавать ничего ни только духовного, ни только материального. Это есть яркое свидетельство

того, что и в своих категориальных схемах Вл. Соловьев всегда хотел выразить не только те или иные моменты вселенской жизни, но также интерпретировать каждую категорию в чисто жизненном смысле с ярко выраженной материалистической тенденцией. Вл. Соловьев никогда не был материалистом. Но каждую свою абстрактно выведенную категорию он всегда понимал как некий атом живой жизни, причем обязательно материальный. Мы часто будем находить его нетерпение чистой духовности и его постоянное стремление, прямо даже аффект, представлять все духовное как живую жизнь материи. В отличие от множества идеалистов он никогда не хотел унижить материю, а, наоборот, всячески ее возвысить, даже сделать чем-то торжественным и величественным. В своем учении о Богочеловечестве он хотел доказать, что даже в христианстве, этой религии чистого духа, материя трактуется настолько высоко, что в личности Христа она становится такой же божественной субстанцией, какой является здесь и само Божество. Пантеизм, это обожествление материи, есть только ее унижение, поскольку само-то Божество здесь мыслится бездушным и безличным. А вот в христианском учении о Богочеловечестве, где Божество трактуется как абсолютное добро, истина и красота, признаются две субстанции в Христе, божественная и материальная, мы действительно находим абсолютизацию материи, так что учение о Богочеловечестве есть у Вл. Соловьева наивысшее и предельно выраженное материальное воплощение духа.

Наконец, то, что Вл. Соловьев написал в конце жизни — три статьи под общим названием «Теоретическая философия», — надо считать замечательным явлением, так как здесь Вл. Соловьев расстается с наивным и слишком уж вещественным представлением о тех субстанциях, из которых состоит

мир. Каждая субстанция, по Вл. Соловьеву, является не просто законченной и данной раз навсегда предметностью. Каждая субстанция всегда стремится, всегда развивается, всегда становится, всегда борется за свое существование и всегда распадается на отдельные моменты или на отдельные переживания. Всякая вещь и всякое живое существо только еще должны достигнуть своего субстанциального существования. А в иных случаях возможно, что этой окончательной субстанциальности и совсем не возникнет. Правда, все единичное предполагает свою общность, а всякая общность предполагает свою бесконечную общность, которая и является уже абсолютной субстанцией, или Божеством. Тем не менее никакая субстанция не есть какая-то мертвенная устойчивость, и абсолютный идеализм обязательно является всеобщим смысловым движением и стремлением, вселенским прогрессом и неустанным исканием. Все эти мысли делают теоретическую философию Вл. Соловьева постоянным жизненным порывом, постоянной материалистической интерпретацией, постоянно бурной и клокочущей жизнью.

Так, редчайшим образом Вл. Соловьев сумел отождествить строжайшую систему абстрактных категорий с их материальным и чисто жизненным, всегда становящимся наполнением. Думается, что такого рода философов в истории было чрезвычайно мало; и если они были, то им редко удавалось делать это с такой яркостью и простотой, как это было у Вл. Соловьева.

8. «Оправдание добра». Чтобы закончить обзор теоретической философии Вл. Соловьева как раз на ступени ее завершенности, мы должны, наконец, указать на обширный труд философа под названием «Оправдание добра». Поскольку философская классика

всегда есть, прежде всего, система, подробная, но легко обозримая, то «Оправдание добра» является у Вл. Соловьева вершиной его классического идеализма. Как идеалист-классик, он, конечно, хотел завершить свою систему учением о добре, истине и красоте, намереваясь посвятить каждому из этих разделов по большому тому. Об истине и красоте сказать в виде больших томов не удалось. Но написать «Оправдание добра» ему удалось, и в этом смысле его философская классика вполне достигла своего завершения. Отдельные главы этого труда Вл. Соловьев начал печатать в разных изданиях в 1894 году. К 1898 году этот труд был завершён; и философ тут же приступил к его второму изданию, которое в исправленном и значительно дополненном виде вышло в 1899 году, то есть опять-таки за год до кончины философа. Этот труд не содержит никаких уклонений в сторону, ни церковных, ни политических, ни публицистических, ни исторических. Это есть только теоретическая система, глубоко и последовательно продуманная, так что в смысле метода классического идеализма она мало чем отличается от раннего периода соловьевской философии.

Присматриваясь ближе к этому труду Вл. Соловьева, мы видим, что своей целью философ ставит здесь определение правды, не впадая в какой бы то ни было тон наставления, проповеди или пропаганды. По его глубочайшему убеждению, во всей истории человечество проходит этот путь к правде, которая, конечно, в то же самое время является и истиной, а также и религией. Но отношение философа к этим трем областям — правде, истине и религии — вполне свободное и даже свободомыслящее. Если человек хочет быть животным — пусть будет таковым, но тогда пусть он не считает, что он идет к добру и правде. Эти

мысли Вл. Соловьев развивает в предисловии ко второму изданию своего труда.

Но и предисловие к первому изданию обращает наше внимание на то, как философ везде старается опираться на здравый смысл. Он разоблачает духовное убожество всякого мелкого пессимизма, жалкую противоречивость нравственного сознания самоубийцы, ограниченность ницшеанских идеалов одной лишь силы и красоты. Вл. Соловьев красноречиво трактует о необходимости установления смысла жизни, а также искания его на путях добра и правды. И весь этот большой трактат как раз построен на самом тщательном внимании к человеческим нуждам и потребностям, к человеческим чувствам и стремлениям, на рассмотрении самых обыкновенных путей человеческой жизни, взывающих, несмотря на стихию зла, к ясной простоте правды и добра, установленных не путем насилия, но в результате самых искренних влечений человеческой воли.

Весь этот трактат «Оправдание добра» проникнут мягкой благожелательной и, мы бы сказали, человеческой тенденцией привести человека и всю его историю к одному благополучному завершению. Человеческое влечение к правде и добру оправдывает собою то, что очень часто считается несовместимым противоречием. Так, нравственности свойственно аскетическое начало. Но оно вовсе не есть цель, а только путь к добру, да и то не единственный. Личность человека — на первом плане. Но этот план тоже далеко не окончательный. Вл. Соловьев дает целую теорию семьи, где личность хотя и на первом плане, но находится в согласии с целым рядом других личностей или предков и потомков. Половая любовь вполне оправданна, но и она не довлеет себе, а содержит в себе и многое другое, выходящее за ее пределы. Деторождение — благо, но тоже не единственное.

Личность есть полнота, но для завершения этой полноты она нуждается в обществе. Общество есть полнота, но завершение этой полноты не просто в обществе, а во всем историческом процессе, в человечестве. Экономическая жизнь, политическая жизнь, государство и право — это неотъемлемые моменты исторического стремления человечества к правде и добру. Но и самая общая нравственная организация человечества еще должна быть религиозной и завершаться во вселенской церкви.

Однако и здесь надо учитывать мягкость и человечность соловьевского оправдания добра. Философ здесь попросту хочет сказать, что человечество не может развиваться, если нет безусловной цели развития. Так как цель развития человечества — это незыблемая полнота и взаимопронизанность материальных и духовных сил, то необходимо эту цель человечества назвать каким-нибудь особым термином. Для Вл. Соловьева таким максимально обобщенным и синтетичным термином является «церковь». Но ясно, что в этом соловьевском учении о церкви, привлекаемой для оправдания добра, не только идеалист, но и материалист найдет для себя весьма много поучительного.

2. Источники произведений

1. Общие замечания. Если войти в изучение тех источников, которыми пользовался Вл. Соловьев в своих работах по теоретической философии, то прежде всего бросаются в глаза два обстоятельства.

С самого начала своего философского творчества Вл. Соловьев всегда проявлял небывалую самостоятельность и тончайший критический ум при обсуждении огромного числа излагаемых философов. Мы уже знаем, что историко-филологический факультет он прошел всего за два года, что свою магистерскую диссертацию он написал и защитил даже и вовсе почти в течение одного года, что магистерская защита произошла у него в возрасте всего двадцати одного года и что диссертация эта набита десятками, если не прямо сотнями, труднейших иностранных авторов. Такой небывалый критический ум, поражающий быстротой охвата обширной литературы в течение самого незначительного времени, делает обзор источников его философии делом уже менее важным и не столь интересным, как это бывает с исследованиями источников у обычных философов. В конце концов, даже трудно сказать, какие источники были для него самыми главными и основными и какие он достаточно основательно использовал. И если в дальнейшем мы набросаем краткий обзор этих источников, то, скорее, ради академической традиции историко-философских исследований, чем ради выяснения существа самих соловьевских теорий.

Второе обстоятельство, которое бросается в глаза при изучении источников Вл. Соловьева, — это подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению, так что каждый такой

крупный философ является для него только какой-нибудь односторонностью, в отношении которой его собственное мировоззрение кажется ему и гораздо богаче, и гораздо синтетичнее.

Заметим, что иначе и не могло быть у столь самостоятельно мыслящего философа, каким был Вл. Соловьев, который вообще мало обращал внимания на то, совпадают ли его взгляды с какими-либо философами или не совпадают.

2. Вл. Соловьев и Платон. Основатель мирового идеализма, Платон влиял, конечно, на всех идеалистов, которые только были в истории, и в этом смысле, конечно, был источником также и для Вл. Соловьева. То, что идея выше материи и определяет ее, ее оформляет и организует, об этом нечего и говорить и в отношении Платона, и в отношении Вл. Соловьева. Любовь Вл. Соловьева к Платону сказалась в том, что он, как известно из соловьевской биографии, предпринял даже перевод всего Платона на русский язык, и только преждевременная кончина помешала ему довести это дело до конца. Однако и в отношении Платона Вл. Соловьев питал столь оригинальные чувства, какие до него совершенно никем не высказывались.

Вл. Соловьев высоко ставит платоновское идеальное умозрение. Но, согласно Вл. Соловьеву, одного умозрения идей еще очень мало для преобразования жизни. Необходимо, чтобы идея еще и воплотилась материально, не теряя своей идеальности. Однако духовный опыт Платона, по Вл. Соловьеву, был далек от такого боговоплощения. Отсюда — идеализм для Платона являлся только источником душевной драмы и невозможности для материи засиять полным светом идеи. Вл. Соловьев пишет: «Чтобы идти дальше и выше Сократа — не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге — нужно было больше, чем человека. После Сократа, и

словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Нemoшь и падение "божественного" Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, то есть стать действительно сверхчеловеком, одною силою ума, гения и нравственной воли, — поясняют необходимость настоящего существенного богочеловека» (IX, 240—241).

Соловьевское понимание ущербности слишком абстрактной платоновской идеи было использовано в литературе еще двумя авторами. Е. Н. Трубецкой в книге «Социальная утопия Платона» (М., 1908) понимает эту ущербность в направлении социальной недостаточности классического платонизма. Кроме того, в нашей работе «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба»^[139] трагизм всякого платоновского мировоззрения распространяется на любые формы идеализма вообще, придавая этому трагизму, таким образом, всемирное философско-историческое значение. Указанные две работы значительно расширили гениальную концепцию платонизма у Вл. Соловьева и вывели ее далеко за пределы субъективно-психологической области.

3. Вл. Соловьев и неоплатонизм. Едва ли в своих ранних работах Вл. Соловьев успел досконально ознакомиться хотя бы с главнейшими произведениями античного неоплатонизма. Его неоплатонические идеи в этот ранний период двадцатилетнего философа, безусловно, возникали сами собой на почве углубленных размышлений небывало острого и критического ума. Так или иначе, но учение Вл. Соловьева о положительном «ничто» уже фигурирует в его работе о философских основах цельного знания.

Рассуждения философа на эту тему настолько просты и ясны, что, думается, они едва ли возникли у него как результат ученого историко-философского исследования. И такого рода концепция наверняка возникли у него сама собой, почему и можно было изложить ее в такой простой и непосредственно понятной форме.

В самом деле, ведь никакой признак вещи не исчерпывает всю вещь целиком, да и не исчерпывают ее также и все признаки вещи, взятые целиком. Необходим носитель признаков, который сам по себе уже не будет признаком вещи. Тогда и будет то, чему можно приписывать те или иные признаки. А если этого не будет, то и признаки вещи не будет возможности приписывать чему-нибудь, какой-нибудь вещи, в этом случае рушится и самая вещь и отпадают самые ее признаки. Но такой носитель признаков, который очевидно есть ничто, во всяком случае, является положительным ничто, поскольку он, как-никак, есть носитель признаков. Всякий, кто знакомился с античной философией, прекрасно понимает, что это есть не больше и не меньше как неоплатоническое учение о первоедином. И Вл. Соловьев оперирует этой концепцией так ясно и просто, как будто бы это было простым правилом логики или грамматики. После этого судите сами, заимствовал ли Вл. Соловьев это учение о первоедином в его источниках, античных или немецких. Нам представляется, что здесь у Вл. Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-нибудь неоплатонических источников.

Это же самое необходимо сказать и о диалектическом единстве апофатизма (учение о непознаваемом первоедином) и о катафатизме (учение о необходимости познавательных проявлений этого непознаваемого первоединого). Тут можно сколько

угодно упражняться в диалектике и строить сложнейшие диалектические конструкции. Но для юного Вл. Соловьева ничего этого не надо. И положительное ничто, и необходимость его познавательных проявлений оказываются для Вл. Соловьева такими же ясными и простыми, что, собственно говоря, и доказывать тут нечего. Да и никакой диалектики, как строго и сложно продуманной смысловой методологии, тоже вовсе не требуется, хотя основа ее заложена здесь с непреложной ясностью и простотой.

Что касается прочих основных категорий неоплатонизма, то они тоже, скорее, представляют собой результат собственного мышления у Вл. Соловьева, чем даны в виде какойнибудь абстрактно выраженной структуры. Так, отношение трех лиц Божества представлено у него в гораздо более свободном духе, чем в духе строгой диалектической триады. Всеобщая одушевленность тоже представлена у Вл. Соловьева гораздо суше, поскольку трактуется здесь в общем как частное приложение принципа всего во всем.

Особенно обращает на себя внимание отсутствие неоплатонического учения о восхождении от смутной чувственности к чистому и светлому уму и восхождении от ума к сверхумной области первоединого. У неоплатоников это учение фигурирует на первом плане. Но у Вл. Соловьева в качестве развитого учения оно целиком отсутствует, хотя и легко выводится из предложенной им системы категорий.

Таким образом, собственно говоря, только учение о положительном ничто является строго неоплатоническим и буквально соответствует общеизвестным неоплатоническим конструкциям. Поэтому можно предполагать, что неоплатонизм раннего Вл. Соловьева вовсе не вычитан им из Плотина,

Прокла или Дионисия Ареопагита, а есть самостоятельное и свободное достижение острейше мыслящего юного ума талантливое философа. Правда, его энциклопедическая статья «Плотин» (X, 479—483), написанная гораздо позже, представляет собою блестящее изложение философии Плотина с учетом решительно всех самых главных моментов его философии и с их необычайно точной интерпретацией. Статья «Прокл» (X, 483—487) получилась у Вл. Соловьева несколько хуже. Но это объясняется слишком большой сложностью и запутанностью философии Прокла, которую еще и теперь изложить в ясной и четкой форме представляется делом весьма нелегким.

4. Вл. Соловьев и патристика. Удивительным образом этот всезнающий и принципиальный философ Вл. Соловьев, проповедующий к тому же необходимость строгого и последовательного христианства, совсем не касается сочинений отцов и учителей церкви. И нельзя сказать, чтобы он их не читал или не знал. Некоторые главнейшие византийские церковные писатели и мистики положительно упомянуты (правда, наряду с писателями неправославными) в статье «Понятие о Боге» (1897): «Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфи, итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бём, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг, — все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества» (IX, 23). И тут опять-таки мы должны сказать, что ревнители православия будут весьма разочарованы тем обстоятельством, что Вл. Соловьев ставит правоверных мистиков в один ряд с такими мистиками, которые не имеют никакого отношения к православию, а частично даже и прямо настроены против него. Но это будет

означать только то, что подобного рода православные ревнители весьма далеки от правильного понимания философии Вл. Соловьева. Философ и был и чувствовал себя православным. Но в своей философии он был сторонником самой четкой и подробной системы категорий, которую к тому же создавал по преимуществу самостоятельно, допуская в свой контекст прочие системы философии как нечто привходящее и нестабильное. Кроме того, мистика его всегда отличалась достаточно интеллектуалистическим характером. Его система категорий была насквозь религиозна и, конечно, православна. Но это христианство и это православие разумелось у него как бы само собой; и он редко испытывал необходимость говорить об этих предметах специально, вне всякого их логического конструирования. Поэтому его учение о всеединстве он мог излагать не только без христианских терминов и переживаний, но даже и вообще без всякой религии. То, что все совпадает в одном единстве, то, что это единство везде присутствует, то, что каждый элемент бытия является носителем всего бытия и потому не может быть изъят из бытия, как не может быть изъят отдельный орган из организма без уничтожения самого организма, — все подобного рода конструкции можно излагать, не касаясь религиозных проблем, и вполне можно ограничиваться только одной правильно сконструированной системой основных категорий. Конечно, Вл. Соловьев при этом мог бы цитировать и Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, не обращая, например, никакого внимания на знаменитого диалектика эпохи Возрождения Николая Кузанского. Но Вл. Соловьев был интеллектуалистическим мистиком, который не нуждался для себя ни в каких посторонних источниках, который мыслил вполне самостоятельно, и никакая патристика ничего не дала бы для него

существенного. Что же при таких условиях он мог почерпнуть непосредственно в самой мистике, хотя бы и максимально христианской и специально православной?

Из многочисленных писателей периода патристики, может быть, имеет смысл указать на Августина. Доказать непосредственную зависимость Вл. Соловьева от Августина так же невозможно, как и его зависимость вообще от ранней патристики. Тем не менее и с Августином у Вл. Соловьева в некоторых отношениях было известное совпадение в разных вопросах. Э. Л. Радлов прямо пишет о зависимости Вл. Соловьева от Августина: «Из христианских философов два имели на него преимущественное влияние — Ориген и бл. Августин»^[140]. Необходимо сказать, что вопрос о влиянии Августина на Вл. Соловьева такой же трудный, как и влияние на него Оригена. Но, кажется, в вопросе о свободе воли известное совпадение взглядов Вл. Соловьева и Августина все же можно наблюдать. Позиция Э. Л. Радлова по этому вопросу не вполне правомерна. Он пишет: «В вопросе о свободе воли Соловьев сначала стоял на почве философии Канта, то есть приписывал человеку свободу лишь постольку, поскольку он принадлежит к трансцендентному миру. В "Оправдании добра" Соловьев стоит на точке зрения бл. Августина, то есть признает некоторую свободу и в феноменальном мире, а именно свободу выбора зла»^[141]. По этому поводу необходимо сказать, что Вл. Соловьев нигде и никогда кантианцем не был и что в «Оправдании добра» несколько не больше августинизма, чем в более ранних работах философа.

Не входя в подробности всей этой трудной историко-философской проблемы, мы все-таки должны сказать, что ни Августина нельзя назвать фаталистом, как это делают очень многие, ни Вл. Соловьева нельзя

назвать сторонником формально-логического решения этой проблемы. И по Августину, и по Вл. Соловьеву, человеческая воля свободна; добрая воля должна сопутствовать также и действию благодати, которое в противном случае бессильно. Вот что пишет Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве».

Каждый единичный образ или идея, «с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности... ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и предметом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредметную божественную волю по-своему... тем самым усваивает ее, то есть делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной...» (III, 138—139). Это — чисто соловьевский взгляд на взаимное соответствие доброй воли человека и божественной благодати. Но об этом же пишет и Августин: «Недостаточно одного желания человека, коль скоро не будет милосердия божьего, недостаточно и одного милосердия божьего, коль скоро не будет желания человека... Ибо доброе желание человека предшествует многим дарам божьим, но не всем; каким же не предшествует, и в тех оно налицо»^[142].

Само собой разумеется, в настоящем случае мы занимаемся только постановкой этого обширного историко-философского вопроса, но далеки от решения его по существу.

5. Вл. Соловьев и Ориген. Сопоставлять Вл. Соловьева и Оригена, может быть, и не стоило бы, если бы не имелся большой труд А. Никольского под названием «Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев», который был напечатан в специальном журнале «Вера и

разум», оставаясь почти неизвестным широкой публике. А вместе с тем этот труд очень любопытен. А. Никольский подробнейшим образом изучил решительно все сочинения Вл. Соловьева и снабдил свое изложение указаниями, а иной раз и самым настоящим анализом литературно-философского окружения Вл. Соловьева. Вот этот-то А. Никольский и понимает Вл. Соловьева как русского Оригена. Вероятно, можно было бы допустить, что выражение «русский Ориген» употреблено здесь в смысле некоторого иносказания. Тем не менее, если имеется решительное указание на Оригена как на источник философского творчества Вл. Соловьева, мы должны в этом подробно разобраться.

Ориген — главнейший представитель доникейской патристики (малоазиатская Никея — место I Вселенского собора христианской церкви, впервые установившего точную формулу соотношения первых двух ипостасей в Боге); и потому Ориген использовал для целей догматики популярный в его время стоический платонизм, связанный с чисто языческими традициями. Годы жизни Оригена 185/6—254. В древней церкви он прославился как большой знаток и талантливейший комментатор еврейской и греческой Библии, как весьма популярный проповедник, как активный борец против язычества и как автор первой сводки догматического богословия. Зависимость Оригена от стоического платонизма и его роковые жизненные заблуждения помешали церкви признать его великим «отцом церкви»; он навсегда остался только в ранге «учителя церкви», несмотря на мученическую гибель во время одного из гонений на христиан.

А. Никольский сам делает сводку своих сопоставлений Вл. Соловьева с Оригеном. Эта сводка удивляет нас своим слишком общим характером,

позволяющим иметь в виду вовсе не только Вл. Соловьева, а множество и других философов.

Прежде всего А. Никольский находит общее у обоих философов то, что оба они понимают «христианство и его тайны»^[143]. Но неужели, кроме Вл. Соловьева, не было других философов, которые тоже понимали христианство и его тайны? Вероятно, таких философов было трудноисчислимое множество.

Далее А. Никольский утверждает, что оба философа были еще и апологетами христианства и защитниками его от еретиков и языческих философов. Ориген, по А. Никольскому, был даже по своей профессии катехизатор. И это правильно. Но назвать Вл. Соловьева катехизатором^[144] христианства XIX века было бы очень странно. Вл. Соловьев по своей профессии был, во-первых, академический философ, а во-вторых, литератор и публицист весьма широкого размаха, так что многие его произведения, если не прямо большинство, просто даже не имели никакого отношения к церковному учительству и к стремлению обязательно во что бы то ни стало формулировать христианское догматическое богословие в его традиционном виде.

Далее, согласно указанному автору, оба философа пользуются в своей философии методами рационализма^[145]. Однако всякий скажет, что рационализм — это слишком широкая философская позиция, которая объединяет весьма многих философов, причем иной раз даже не имеющих отношения к христианству. Кроме того, будет весьма ошибочно считать Вл. Соловьева только рационалистом. Рационализм, иной раз доходящий до абстрактного схематизма, конечно, у Вл. Соловьева очень силен, особенно в ранние годы. Но если, например, взять его вероисповедные взгляды, или взять его литературно-

критические воззрения, или вникнуть в его исторические взгляды, то квалификацию рационализма придется глубоко ослабить. Что же касается такого произведения, как «Три разговора», то здесь прямо нужно находить преодоление всякого рационализма. Мы уже не говорим о том, что Вл. Соловьев был еще и крупным поэтом, и поэтом как раз философского склада, так что здесь у него была какая-то поэтическая философия, но уж никак не рационализм.

Едва ли также нужно приписывать рационализму Вл. Соловьева и Оригена одинаковый характер их догматических ошибок^[146]. Если у Оригена было неправильное учение о двух природах во Христе, то это едва ли было результатом его рационализма, а скорее, неопределенным остатком эллинской мудрости. «Пламенное» и «ревностное» учительство^[147] — это тоже слишком общая и слишком широкая позиция, чтобы находить в ней единство индивидуальных черт обоих философов. Но что уж совсем неверно, это приписывание Оригену и Вл. Соловьеву у А. Никольского аскетизма одинакового типа^[148]. Ориген прославился на всю историю своей великой жизненной ошибкой, нашедшей осуждение и в церкви, именно оскотлением себя ради аскетических целей. Вл. Соловьев хотя и был человеком воздержанным и даже, например, вегетарианствовал, но никаким особенным аскетизмом никогда не отличался, был влюбчив и любил шампанское. Неужели из-за этого нужно называть Вл. Соловьева русским Оригеном? Отношение церкви к обоим мыслителям тоже не такое, чтобы в этой области можно было объединить их.

Догматические ошибки были и у того, и у другого. И оригенизм осуждался на соборах в связи с возраставшим уточнением догматического мышления. Что же касается Вл. Соловьева, то он не только не

осуждался ни на каком соборе, но, вероятно, и не подлежал бы никакому глубокому осуждению, если бы эти соборы были. Да еще неизвестно, что на этих соборах говорил бы сам Вл. Соловьев.

Кончает А. Никольский тем, что выражает надежду на забвение в будущем ошибок Вл. Соловьева и на высокую оценку его деятельности в будущие времена.

После всего этого необходимо сказать, что А. Никольский никакого оригенизма Вл. Соловьева не доказал; и вместо этого он ограничился такими общими суждениями, при помощи которых можно сблизить множество разнообразных философов, не имеющих никакого отношения ни к Оригену, ни к Вл. Соловьеву.

Тем не менее, если подойти к делу историко-философски и не ограничиваться только переносным употреблением имени Оригена, то сравнение Вл. Соловьева с Оригеном дает некоторого рода небезынтересный материал. Нам представляется здесь необходимым выдвинуть одну линию философского развития, которая весьма характерна для Оригена, но совсем не характерна для Вл. Соловьева, хотя у Вл. Соловьева кое-где и можно найти непоследовательность, мы бы сказали, не столько самой логики, сколько употребляемых у Вл. Соловьева словесных выражений. Именно, Ориген, как и вся доникейская патристика, отличается тем, что в науке уже давно зафиксировано при помощи термина «субординационизм». Субординационизм есть такое учение о бытии, которое рисует его в виде целого ряда ступеней, одна другой подчиненных, субординированных в отношении своего совершенства. Наиболее совершенное бытие находится наверху, и оно выше всего. Начиная с него, происходит постепенное снижение бытия, покамест это последнее не доходит до своего низшего состояния. Такой субординационизм весьма характерен для всей античной философии,

поскольку в основном она является пантеизмом разной степени совершенства.

Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о Боге, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму, думали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в Боге тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в Боге считали более высоким и более совершенным — таков был Бог Отец; другое считали в Боге менее совершенным — таков был Бог Сын; и третье, а именно животворная сила божества, Бог Дух Святой, считалось еще менее совершенным. И эта убыль совершенства продолжалась и в космосе. Интересно, что крупнейшие представители раннего христианства, которые прославились своими подвигами и даже мученичеством, в своих теориях стояли на позициях субординационизма, заимствуя эту позицию из традиционной в те времена эллинской философии. И только на I Вселенском соборе в 325 году этот языческий субординационизм был осознан и строжайше разоблачен раз навсегда. И такие учения, как, например, оригеновское, были осуждены, но их авторы как крупнейшие деятели церкви должны были почитаться независимо от этих плохо разработанных у них языческих теорий.

Можно считать доказанным, что Ориген при всем своем благочестии, учености и даже мученичестве еще с тех пор открыто стал квалифицироваться в церкви как субординационист. Правда, необходимо сказать, что такой высокий ум, как Ориген, не мог рассуждать в данном отношении так уж грубо. Его субординационизм принимает иной раз весьма тонкие формы. С этим материалом можно познакомиться по работам В. В. Болотова и Ф. Елеонского^[149]. Между прочим, сам

Вл. Соловьев поместил в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона весьма обстоятельную статью под названием «Ориген» (X, 439—453). Это прекрасная статья и весьма поучительная для тех, кто хотел бы ориентироваться в историко-философских позициях Вл. Соловьева. Статья эта не только содержит изложение основных теорий Оригена, но и обнаруживает весьма сознательное, весьма критическое и часто даже весьма тонкое понимание философии Оригена. Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет во всех библейских чертах философии Оригена и в его соотношении как с традиционными в те времена греческими философскими теориями, так и с быстро созревавшей в то время оригинальной патриотической мыслью. В частности, у Вл. Соловьева нет ровно никаких иллюзий относительно субординационизма Оригена, как нет и никакого слепого преклонения перед другими особенностями оригенизма, то более, то менее близкими к назревавшей в те времена христианской ортодоксии. И вообще, независимо от того, кто такой был Ориген, мы бы рекомендовали читателю самым внимательным образом проштудировать эту весьма ценную работу Вл. Соловьева, и вовсе не для понимания Оригена, а исключительно только для сознательной оценки философских и историко-философских методов самого Вл. Соловьева.

А сейчас да будет позволено нам указать на то, что коекакие черты оригеновского субординационизма все-таки можно найти в рассуждениях Вл. Соловьева. Возможно, здесь дело только в словесных недосмотрах. Даже и в нашем кратком изложении теоретической философии Вл. Соловьева мы наталкивались на эти недосмотры.

Субординационизм как логическая система, конечно, всегда был чужд Вл. Соловьеву и в его ранние, и в его поздние годы. Вся система соловьевского

всеединства, конечно, не имеет никакого отношения к пантеизму или субординационизму. Ведь если брать чистую логику как таковую, то в ней нет ни пантеизма, ни монотеизма, а есть только ровное и одноплановое развитие логических категорий. А тогда, если нет специальных оговорок, будет очень легко понять всю эту категориальную систему как сплошной пантеизм. И поскольку в своих ранних теоретических сочинениях Вл. Соловьев слишком увлекается построением логической системы, то можно сколько угодно придирается к нему и находить в его системе пантеизм, хотя ни по своему настроению, ни по своим логическим намерениям Вл. Соловьев никогда не имел ничего общего ни с каким пантеизмом.

Но можно и более основательно кое в чем упрекнуть здесь Вл. Соловьева. То, что в своем учении о Пресвятой Троице Вл. Соловьев выше всего ставит сверхразумное всеединство Отца, это обстоятельство, как мы говорили, вполне понятно и не создает никаких противоречий с намерениями философа. Но наличие момента расчлененности в Боге, а именно то, что Вл. Соловьев называет Логосом, свидетельствует об оттенках некоего отдаленного субординационизма, поскольку Логос этот уже ниже первой ипостаси, и Вл. Соловьев даже говорит о наличии в нем какой-то «материи». Без специальных оговорок это напоминает приемы античного и раннепатристического субординационизма. Затем Логос этот по античным образцам трактуется у него двояко, как «внутренний», так и «внешний», «произнесенный». При этом произнесение и вовсе мыслится как акт менее совершенный.

Выше мы находили также и черты сниженной трактовки Духа Святого, а также и Софии, которая понимается у Вл. Соловьева то как внутрибожественная ипостась, то как область уже твари. Термин «Христос»,

с которым мы встретились выше, тоже содержит в себе представление о некоторого рода низшей действительности, хотя сам Вл. Соловьев, вероятно, ужаснулся бы, если бы мы высказали ему этот упрек.

Такое учение Вл. Соловьева, как, например, его историзм, тоже не содержит в себе отчетливого различения Творца и твари, так что этот историзм, которым кончается «Критика отвлеченных начал», необходимо одновременно расценивать и как божественный и как космический. Вл. Соловьев тоже и здесь сбивается на пути пантеизма, которые, вообще говоря, немыслимы без субординационизма, поскольку история есть развитие от низшего к высшему.

Мы не будем здесь входить в подробный анализ элементов пантеизма или субординационизма у Вл. Соловьева. Нам они представляются, в конце концов, только результатом словесного недосмотра у философа. Но так или иначе, а об отношении Вл. Соловьева к оригенизму, только на более глубоких основаниях, рассуждать надо. И проблема эта, вообще говоря, весьма нелегкая.

6. Вл. Соловьев и теософско-гностическая литература. Если внимательно присматриваться к тем источникам, которые Вл. Соловьев если не прямо использовал, то, во всяком случае, всегда имел в виду, мы натолкнемся на теософско-гностическую литературу, которая всегда выходила за рамки академических программ, но для изучения которой Вл. Соловьев исхлопотал для себя научную командировку за границу тотчас же после защиты магистерской диссертации и после утверждения его преподавателем Московского университета в 1875 году.

В биографических материалах Вл. Соловьева промелькивают такие имена, как Парацельс, Якоб Бёме, Сен-Мартен и Сведенборг. Интересно, что даже Л. М. Лопатин об этом философском источнике Вл.

Соловьева ничего не говорит. Однако я хорошо знаю, почему об этом Л. М. Лопатин ничего не говорит. В свои студенческие годы я, специализируясь на философии в Московском университете, должен был по необходимости слушать лекции Л. М. Лопатина и сдавать ему многочисленные экзамены. Я хорошо знаю, что, несмотря на свою личную близость с Вл. Соловьевым, Л. М. Лопатин всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом типа Лейбница, Лотце, Тейхмюллера или Бергсона и всегда избегал не только всякой общественности и политики, не только всякой церковности, но даже и всякого теоретического символизма, который в те годы в России процветал, а в известных кругах был даже модой, и на методах которого я получал тогда свое первоначальное неоплатонически-шеллингианское образование. По причине этой абстрактно-метафизической позиции Л. М. Лопатин принадлежал к тем профессорам университета, которых люди, настроенные более общественно, называли «дикими».

Понятно поэтому, что Л. М. Лопатин, так глубоко любивший Вл. Соловьева, совсем замалчивал всю эту теософско-оккультную сторону философской эволюции Вл. Соловьева. Что же касается самого Вл. Соловьева, то он потому мало и неохотно говорил об этих источниках своей философии, что в душе у него билась все-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика переживалась им в основном как нечто экзотическое. Тем не менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией. Строго говоря, он ни в какой теософии не нуждался, так как мыслил совершенно самостоятельно. Но мы сейчас занимаемся историей русской философии; и раз у Вл. Соловьева все-таки была какая-нибудь каббалистически-гностическая и

теософско-окультурная тенденция, мы о ней должны честно сказать, не ограничиваясь только академически признанными Спинозой, Кантом, Гегелем, Шеллингом или Шопенгауэром.

Что* Вл. Соловьев читал Бёме в бытность свою студентом Московской духовной академии, установил П. А. Флоренский. О характере теософских занятий Вл. Соловьева и в то же время об его критическом отношении к теософии можно судить из его письма от 27 апреля 1877 года к графине С. А. Толстой (супруге тогда покойного гр. А. К. Толстого). Сам Вл. Соловьев пишет так: «У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Οεογξ Οιshiei, ΟοliГgieä Αγποiä и John Ροgäaße. Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое»^[150].

Еще более яркую картину отношения Вл. Соловьева к теософско-окультурной традиции можно почерпнуть из следующих его слов, которые не вошли в собрание его сочинений, но которые С. М. Соловьев-младший, на основании перешедших к нему рукописных материалов своего знаменитого дяди, передает так: «Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен. Случайность и произвол только в человеческом невежестве. Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали

его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадение), Каббала, Бэме, и те и другие получали в результате чертей и вечный ад.

С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о мировом процессе как необходимом без всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс являлся или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соединяли идеализм с натурализмом (натурфилософия Шеллинга, система Гартмана), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последние, сравнительно совершенные системы не могли определить истинной цели и значения процесса, ибо цель эта... духовное божество мира.

В последней своей системе Шеллинг с логическим понятием процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и довольно случайное, представление о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него довольно удовлетворительное объяснение; отсюда же у него, вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бэма и Сведенборга, — отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии Вечного Завета.

Каббала и неоплатонизм.

Бэме и Сведенборг,

Шеллинг и я.

Неоплатонизм — Каббала — Закон (Ветхий Завет).

Бэме — Сведенборг — Евангелие (Новый Завет).

Шеллинг — я — Свобода (Вечный Завет)»^[151].

Приведем также еще два текста, но на этот раз принадлежащие уже самому С. М. Соловьеву-младшему.

Именно по поводу учения о Софии Вл. Соловьева здесь мы читаем: «Это теоретическое воплощение Софии — развитие современной философии — Яков Бэме, Сведенборг, Шеллинг»^[152]. Важно еще и такое рассуждение С. М. Соловьева-младшего: «Они (то есть раскольники. — А. Л.) отвергали авторитет господствующей церкви во имя своего понимания православного предания. То же делает и Соловьев. Однако его пока не отлучают от церкви. Но почему это происходит? Не потому ли, что Соловьев развивает свою теософию в духе Бэме и Шеллинга в 19 веке, когда в русской церкви нет не только меча, но и рвеня к искоренению заблуждений, а живи и проповедуй Соловьев в 17 веке, не сгорел ли бы он на том же костре, на котором погиб Квирин Кульман за те же идеи Бэме, а если бы и не сгорел, то остался ли бы он "во имя любви" в подчинении иерархии, возглавляемой патриархом Иоакимом?!»^[153]

По поводу всех этих материалов, характеризующих связь Вл. Соловьева с теософской литературой, необходимо сделать следующие три вывода.

Во-первых, юный Вл. Соловьев воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или на третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-окультурную настроенность при построении его собственной философской системы.

Во-вторых, в такой же мере несомненно и то, что юный Вл. Соловьев, собственно говоря, совсем не нуждался в изучении этой теософской литературы. Он имел собственный и очень глубокий внутренний опыт, в котором он не только не был ниже всей этой теософской литературы или равен ей, но, безусловно, превосходил ее, так что, строго говоря, Вл. Соловьев почти ничего из этой литературы не почерпнул.

Свое критическое отношение к гностицизму он ярко выразил в статье «Гностицизм», написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Излагая древние формы гностицизма, Вл. Соловьев ничего не находит в них положительного, но лишь разложение язычества либо незрелое христианство. Свое внимание он обращает здесь главным образом на гностический дуализм как языческую пародию христианского учения о Творце и твари и на дискретность мифологических фигур в гностицизме, игнорируя христианскую сотериологическую нагрузку этих фигур. Как приверженец учения о Софии, Вл. Соловьев, казалось бы, должен был отнестись к гностицизму начала нашей эры более снисходительно и более мягко. Но строго христианская и к тому же строго академическая оценка древнегностических концепций взяла здесь у него верх.

Тем не менее интерес к этой литературе у него все-таки был довольно большой, потому что академические философы, все эти Спинозы, Канты, Гегели и др. казались ему слишком абстрактными и требовали эмоционально-умозрительного дополнения.

В-третьих — и это самое главное, — Вл. Соловьеву с самого начала хотелось создать такую философию, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы и с его интимным отношением к бытию, но так, чтобы интимность эта не сводилась просто к лирическим стихотворениям, в которых он и

без того был всегда большой мастер, но которая и в философском отношении была бы представлена как определенного рода логическая концепция. Этому как раз и послужило учение о Софии, которое он взял не просто из античного неоплатонизма, где оно было для него все еще слишком абстрактно, но именно в теософской литературе, разрабатывавшей это учение в теоретическом отношении весьма слабо, но зато претендовавшей на большую логическую обобщенность. Это учение о Софии, возникшее у Вл. Соловьева в самые юные годы, оставалось у него в течение всей его жизни, так что для обозначения специфики его идеализма мы в дальнейшем и будем говорить прямо о софийном идеализме Вл. Соловьева.

7. Вл. Соловьев и Декарт. Даже в условиях нашего краткого изложения сопоставление Вл. Соловьева с другими философами дает очень много для его понимания, и здесь особенно нужно сказать о Декарте. С этим великим основателем нового европейского рационализма Вл. Соловьев вплотную столкнулся дважды. Первый раз он заговорил о существенной стороне картезианства в своей магистерской диссертации в 1874 году. Второй же раз весьма глубокие и существенные мысли о Декарте были высказаны Вл. Соловьевым в конце его жизни в трактате «Теоретическая философия».

Изображение и оценка картезианства в магистерской диссертации обращают на себя внимание весьма отчетливой постановкой вопроса об исторической значимости Декарта. В средние века, по мнению Вл. Соловьева, человеческому разуму противостоял абсолютный авторитет веры, так что разуму оставалось только бороться за свое существование путем самостоятельного установления истин, о которых до разума и без всякого разума вещала вера. В конце средневековья человеческий

разум развился настолько глубоко и широко, что уже мог обходиться сам своими собственными средствами и уже сам достигал того, что раньше давала вера. Но теперь, в эпоху Декарта, положение дела, по Вл. Соловьеву, резко переменялось.

Именно теперь человеческому разуму предстояло овладеть еще новой и небывалой стихией, то есть овладеть природой. Но овладение природой на основании простых эмпирических наблюдений, с точки зрения Декарта, не достигало своей цели подлинного овладения природой, а, наоборот, предполагалось доразумное существование природы в объективном и абсолютном смысле слова. Поэтому Декарт обратился к анализу человеческого самосознания, а не к эмпирическому изучению природы. Человеческое же самосознание повелительно требовало именно своего собственного приоритета. Можно во всем сомневаться, но нельзя сомневаться в самом этом сомнении, откуда и возникло декартовское «я мыслю, следовательно, существую». Так Декарт оправдывал приоритет разумного человеческого существования, из которого уже можно было делать выводы и относительно различных форм существования объективной природы. Это и подвергается у Вл. Соловьева историческому анализу (I, 33—36) без разбора дальнейших весьма интересных исторических деталей картезианства.

Совсем другой метод анализа картезианства мы находим у Вл. Соловьева в его позднейшем труде «Теоретическая философия» (IX, 105—130). Историко-философская точка зрения интересуется здесь Вл. Соловьева меньше всего. Он подвергает критике само это картезианское методическое сомнение. Выше мы об этом уже сказали кратко. И в дальнейшем тоже еще придется вернуться к этому. Сейчас же для нас важно только отдать себе отчет в самом этом принципе, при

помощи которого Вл. Соловьев критикует картезианское методическое сомнение.

По Вл. Соловьеву, оказывается, что никакое внутреннее самосознание само по себе ничего не говорит относительно объективности этого самосознания. Если мы сознаем себя существующими, это вовсе еще не значит, что мы действительно существуем. В состоянии опьянения, гипноза и многих других аномальных явлений мы можем представить себя кем угодно; но это вовсе не будет значить, что мы действительно являемся теми, кем мы себя в данном случае представляем. Ни о какой самостоятельной субстанции человеческого сознания мы не имеем никакого права говорить на основании только методического сомнения Декарта. Самое большее — мы можем представить себя в виде некоей подставки для разного рода переживаний, действий, мыслей и пр. Каждая человеческая субстанция, как и всякая субстанция вообще, кроме абсолютной субстанции божества, самое большее есть только некоторого рода замысел или некоторого рода заданность, которая еще должна осуществиться, но может также и не осуществиться.

В соответствующих местах нашей работы, относящихся к Декарту, мы формулируем тут существенно новый гносеологический вывод, который отнюдь не был безоговорочно свойствен ранним трудам Вл. Соловьева. Вместо абсолютного всеединства, при котором все находится во всем, Вл. Соловьев теперь утверждает, что обычно мыслимые субстанции вовсе не есть субстанции, а только сплошная текучесть. Настоящая же и подлинная субстанция есть божество, которое имеет только замысел для каждой данной субстанции, а вовсе не содержит в себе ее всю целиком. Несомненно, здесь сказалось возросшее в конце жизни Вл. Соловьева чувство ничтожества всей окружающей

нас реальности и ее субстанциальной зависимости от единой и абсолютной субстанции.

Таким образом, картезианское методическое сомнение Вл. Соловьев в конце своей жизни отбрасывает окончательно. И если все существующее для него и продолжает быть бесконечным рядом субстанций, то это субстанции уже совсем в другом смысле. Это — только «подставки» для единой и высшей субстанции. Не наше сомнение, то есть не наше разумное самосознание, заставляет нас признать то, что мы являемся чем-то или кем-то, но самоочевидная уверенность в существовании единой и высшей субстанции. Нетрудно заметить, что первоначальное соловьевское учение о всеединстве в сравнении с этой последней концепцией, несомненно, содержит в себе черты пантеизма и оригенистических представлений об эманации.

Так в конце жизни Вл. Соловьев оказался весьма строгим и непреклонным врагом всякого картезианства, или, другими словами, всякого идеализма, построенного на данных внутреннего человеческого самонаблюдения.

В заключение этого раздела необходимо сказать, что если опора на самосознание отвергается Вл. Соловьевым как последняя гносеологическая инстанция, то, очевидно, та абсолютная истина, которая создает для всего возможность быть субстанцией, более доступна и даже совсем непроверяема. Восприятие этой абсолютной истины сопровождается для нас такой уверенностью и непроверяемостью, что в этом смысле даже человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен. Абсолютная истина непроверяемо говорит сама за себя. Я еще не знаю, существую ли я сам, но я уже знаю, что существует абсолютная истина, очевидность которой яснее всего. Думается, что если довести эту мысль Вл. Соловьева до

конца, то это будет не чем иным, как учением об откровении, более достоверном, чем даже существование человека со всем его самосознанием и самонаблюдением. И можно только пожалеть, что, став в конце жизни на этот путь, Вл. Соловьев не успел довести свою мысль до конца и в сочинении «Теоретическая философия», собственно говоря, едва-едва только приступил к изображению абсолютной истины как чего-то более очевидного и простого, чем все относительное.

8. Вл. Соловьев и Спиноза. Уже в своей магистерской диссертации Вл. Соловьев мастерски излагает спинозизм, прекрасно отдавая себе отчет как в его положительных, так и в отрицательных сторонах (I, 36—40). Но со Спинозой ему пришлось встретиться уже на закате своей жизни в полемической статье против А. И. Введенского, о чем мы будем говорить ниже. Теперь же мы должны сказать, во-первых, о том, что Спиноза был в свое время настоящей любовью Вл. Соловьева, и, во-вторых, что Вл. Соловьев умел находить в Спинозе то, что мы можем считать подлинно соловьевским достоянием. О своей любви к Спинозе Вл. Соловьев буквально так и пишет: «Признаюсь, что статья А. И. Введенского задела меня за живое сначала из-за Спинозы (который был моею первою любовью в области философии)...» (IX, 3). Но что же соловьевского Вл. Соловьев находил в Спинозе?

Можно сказать, что на всех этапах своей философской деятельности Вл. Соловьев был жесточайшим противником всяких теорий дурной бесконечности. Всякая вещь имеет для себя причину в другой вещи, другая — в третьей и т. д. до бесконечности. Вот тут-то Спиноза и предстал для Вл. Соловьева как подлинный борец не за дурную, только потенциальную, но именно за актуальную бесконечность, за ту причину, которая уже не

нуждается для своего объяснения ни в каких других причинах, но является причиной самой себя и всего прочего.

Вл. Соловьев пишет: «Божество, как абсолютное, ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть саиса сиі), и вместе с тем оно все собою обуславливает (оно есть саиса отпіит). Все существующее имеет в Божестве последнее и окончательное основание своего бытия, свою субстанцию. Это понятие о Боге, как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности... — эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами» (IX, 23). Вот это учение о всеобщей субстанции, которое мы теперь назвали бы теорией *актуальной бесконечности*, и есть одинаково и соловьевское и спинозистское.

Нечего и говорить о том, что столь глубоко мыслящий ум, как Вл. Соловьев, не мог закрывать глаза на разного рода недостатки и даже в подлинном смысле слова логические ошибки в последовательном спинозизме. Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет и в противоречивости учения Спинозы о множественности вещей, и в наличии у Спинозы механистических элементов, и в большой условности его «геометрического метода», и в отсутствии у Спинозы историзма. Односторонность Спинозы для Вл. Соловьева не подлежит никакому сомнению. Но то, что в основе бытия лежит актуальная бесконечность и что всякая философия должна увенчиваться учением о саиса сиі, — в этом для Вл. Соловьева никогда не было никакого сомнения. В этой теории Спиноза всегда был для него основой. При этом все отличия соловьевского идеализма от спинозистского настолько ясны, что для

нас в настоящую минуту будет совершенно излишним распространяться на эту тему.

Что касается Лейбница, этого третьего корифея новоевропейского рационализма (первые два были Декарт и Спиноза), то у Вл. Соловьева не было о нем никакого специального исследования, а было только краткое изложение его учения в магистерской диссертации (I, 40—44). Это обстоятельство делает для нас излишним подробное сопоставление Вл. Соловьева с Лейбницем, тем более что изложение Лейбница в диссертации не свидетельствует о близости Вл. Соловьева к монадологии Лейбница.

Совсем другое дело — немецкий идеализм, и прежде всего Кант.

9. Вл. Соловьев и Кант. Вопрос об отношении Вл. Соловьева к Канту можно было бы решить весьма просто, если бы тому не помешала работа авторитетного неокантианца на рубеже двух столетий, профессора Петербургского университета Александра Введенского. Питая большое уважение к Вл. Соловьеву, А. Введенский именно ради этого и выставляет на первый план якобы кантианские черты Вл. Соловьева. На этой статье А. Введенского мы остановимся ниже. Сейчас же необходимо сказать, что в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант. Так как неокантианцы считали гносеологию основной философской наукой, то и у Вл. Соловьева А. Введенский пытается найти это коренное учение о значимости гносеологии. А так как некоторые черты изолированного понимания гносеологии можно, при известных усилиях, найти у Вл. Соловьева только в статьях под названием «Теоретическая философия», то, по А. Введенскому, и получается, что Вл. Соловьев, отрицая примат гносеологии, целую жизнь только то и делал, что ошибался, и ошибаться перестал лишь за три

года до своей кончины. Поскольку подробнее об этом мы будем говорить ниже, сей-час мы выставим только два-три необходимых утверждения, без которых вся эта проблема отношения Вл. Соловьева к Канту с самого же начала получает весьма уродливое направление.

Действительно, примат гносеологии нигде не выставляется у Вл. Соловьева в каком-нибудь безусловном виде. Для него это было невозможно уже по одному тому, что в неокантианском требовании такого примата заключается грубейшая логическая ошибка *reiiiio rgiпсіrii*: проверка истинности знания совершается при помощи все того же познавательного процесса. Главное же в том, что Вл. Соловьев, всегда отдававший большую дань логическому схематизму, никогда не был сторонником основной роли этого схематизма.

В. Ф. Эрн, написавший блестящую статью «Гносеология В. С. Соловьева»^[154], так формулирует исходный принцип философии Вл. Соловьева, являющийся к тому же и свидетельством полной новизны его философии: «Первый после Платона Соловьев делает новое громадное *открытие* в метафизике. В море умопостигаемого света, который безобразно открылся Платону, Соловьев с величайшею силою прозрения открывает *определенные* ослепительные черты вечной женственности»^[155]. Какая же еще нужна была гносеология для такого убежденного и целостного мировосприятия, когда это последнее говорило само за себя и не требовало для себя никакого обоснования? Поэтому никакая гносеология, во-первых, совсем не была здесь нужна и, во-вторых, была совсем невозможна.

Если же подойти к делу формально, то некоторого рода гносеологию, отнюдь, конечно, не кантианскую, у Вл. Соловьева можно было находить на каждом шагу.

Выше мы видели, например, что он критикует всякий безоговорочный эмпиризм. Разве это не гносеология? Вл. Соловьев критикует также и безоговорочный рационализм. Разве это не гносеология? Критика всякого пустого, и в том числе бытового христианского мировоззрения, разве возможна была у Вл. Соловьева без самого напряженного внимания к философским проблемам знания и религии? В связи с этим В. Ф. Эрн совершенно правильно пишет: «В написанном о гносеологических вопросах у Соловьева несомненно есть *"внутренний тон"*, *"высота и свобода мысли"*, и притом в такой мере, что гносеология Соловьева должна занять почетное место не только на бойком гносеологическом рынке современности, но и в сокровищнице философских прозрений всех времен и эпох»^[156]. Но это не была гносеология Канта, поскольку Кант — субъективный идеалист, а Вл. Соловьев является вдохновенным объективным идеалистом. Вместе с тем, однако, нельзя думать, что в статьях «Теоретическая философия» у Вл. Соловьева не было ничего нового и не было ровно никакого и ни в чем переворота. В основном онтологизм Вл. Соловьева оставался здесь незыблемым. Но теперь ему захотелось построить такую онтологию, которая не была бы так сильно и глубоко связана с характерной для его прежних работ склонностью к чрезмерному схематизму. Такая категория, как, например, категория субстанции, имела раньше для Вл. Соловьева иной раз чересчур логически-неподвижный характер. Теперь же ему хочется дать такую категорию в ее конкретном эмпирическом развитии, не отрицая самих субстанций, но пока признавая их лишь некоторого рода заданностями для ищущего философа. По А. Введенскому, выходило, что Вл. Соловьев в конце своей жизни стал отрицать конкретность всяких субстанций и

сводить их только на отвлеченно-гносеологические принципы. Но такая оценка последнего периода творчества Вл. Соловьева является безусловным искажением интимных намерений философа. Не говоря уже о том, что Бог и в этот период философии Вл. Соловьева трактуется им как универсальная субстанция.

Такой субстанцией, хотя и не всегда отвлеченно данной и конкретно-познаваемой, является, например, и человеческое «я». Вл. Соловьев писал: «Я должен прежде всего заявить, что и теперь, как и прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно в существовании обоего пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись народонаселения различных стран» (IX, 108). Таким образом, если какая-нибудь новизна или какой-нибудь перелом и нашли для себя место в этих последних философских работах Вл. Соловьева, то это было только намерением избегать приема прежнего логического схематизма и стремлением понимать каждую логическую категорию жизненно, а жизнь всегда полна и удач, и неудач, и даже трагизма.

В. Ф. Эрн пишет о переломе в конце жизни Вл. Соловьева: «Перелом состоит в том, что с творческой силой Соловьев вдруг ощутил дурную *схематичность* прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм и катастрофичность* истории!» [157]

Чтобы дать общую характеристику антикантианской гносеологии Вл. Соловьева, мы предложили бы следующее рассуждение В. Ф. Эрна:

«Соловьев, употребляя его терминологию, постиг в Египте живую *iii* существенно личную *идею мира, идею вселенной*, и только этим постижением обосновывается все философское *творчество* Соловьева, которое есть не что иное, как *воплощение* в грубом и косном материале новой философии — его основной интуиции, о живой идее и живом смысле всего существующего.

Н. А. Бердяев в своей новой книге "Философия свободы" справедливо говорит: "Как ужасно, что философия перестала быть *объяснением в любви*, потеряла Эроса, превратилась в спор о словах". Соловьев и есть тот почти единственный философ второй половины XIX века, во всяком случае, самый значительный и великий, философия которого есть явное или скрытое, но постоянное "объяснение в любви". Под диалектикой Соловьева, под иногда безжизненной корой его отвлеченной и часто сухой мысли всегда трепещет великая радость *любви* к таинственной и благодатной основе мира, познанной в интимном опыте. И его гносеология, как она ни диалектична и ни строга в некоторых своих звеньях, в существе своем есть *рассказ* о том, что он видел и чему сподобился быть свидетелем»^[158].

Наконец, если судить по написанию «Трех разговоров» в последний год жизни Вл. Соловьева, то можно с полной уверенностью сказать, что вовсе не гносеология Канта была последним интересом Вл. Соловьева, но учение о зле, которое к тому же повелительно заставляло философа говорить об этом не в виде философских схем (это он умел делать хорошо и раньше), но в виде потрясающих картин мировой катастрофы. После этого только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли могут находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в

среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии.

Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьева к Канту, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержанным *субъективным* идеалистом, Вл. Соловьев же является выдержанным *объективным* идеалистом. Отсюда нетрудно вывести и все прочее. Конечно, по Вл. Соловьеву, наука и вообще знание возможны только потому, что слепая текущая чувственность оформляется априорными формами рассудка. Но все дело в том и заключается, что априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние человеческого субъекта, а у Вл. Соловьева они являются объективно существующими идеями. Конечно, вещи в себе существуют и у Канта, и у Вл. Соловьева. Но у Канта они остаются навеки непознаваемы, у Вл. Соловьева они изливаются в конкретный чувственный опыт человека и его оформляют. Поэтому Кант — метафизический дуалист, Вл. Соловьев же — строжайший диалектический монист. Также и сфера разума привлекается и у Канта, и у Вл. Соловьева ради учения о полноте человеческого знания. Но опять-таки у Канта идея разума не имеет в себе никакой объективной интуитивной предметности; и потому разум, по Канту, распадается на противоречия, и существует целая наука, которая разоблачает эти противоречия разума и которую Кант называет диалектикой, и ее основную функцию видит в том, что она является «разоблачительницей иллюзий». У Вл. Соловьева здесь все наоборот. Разум у него действительно требуется для завершения и полноты знания, но идеи этого разума даются человеку интуитивно, так что возможная здесь диалектика только возвышает человека в сферу высшего познания.

Если иметь в виду эту нашу кратчайшую характеристику расхождения Вл. Соловьева с Кантом, то никакие соловьевские совпадения с Кантом не будут страшны и не будут перекрывать той дуалистической бездны, которая разделяет обоих философов.

10. Вл. Соловьев и Шеллинг. Преувеличивать шеллингианские заимствования Вл. Соловьева тоже не приходится. И тут тоже это вовсе не означает того, что у Вл. Соловьева не было никаких совпадений. Эти совпадения выростали у Вл. Соловьева органически и самостоятельно, они были почти всегда результатом его собственного философского творчества.

Прежде всего спросим себя: что шеллингианского можно найти у Вл. Соловьева? Несомненно, общей у обоих мыслителей была высокая оценка человеческого разума, его онтологическая значимость и, в противоположность Канту, его интуитивная, а часто, даже можно сказать, художественная насыщенность. Конечно, никаких разговоров о дуализме субъекта и объекта, о противоположности вещи в себе и явления, а также о диалектике только как о «разоблачительнице иллюзий» ни у Вл. Соловьева, ни у Шеллинга не может и возникнуть. Обоих мыслителей глубочайшим образом объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формальнологической метафизикой. Сказать, что здесь у Вл. Соловьева было какое-то прямое заимствование у Шеллинга, никак нельзя, до того учение об интуитивном разуме было для Вл. Соловьева самой глубокой философской потребностью.

Можно говорить и о многих других точках соприкосновения между философскими концепциями обоих мыслителей. В первую очередь нам хотелось бы отметить, что на путях борьбы с дуализмом субъекта и объекта оба мыслителя испытывали глубочайшую потребность выйти за пределы субъекта и объекта и формулировать нечто более важное, способное

объединить в себе и субъект и объект. Подобного рода тенденция у Шеллинга очень сильна, но, как мы видели выше, Вл. Соловьев прямо учит о «положительном ничто», которое, будучи выше всех субъектов и объектов, по этому самому и не допускает для себя никакой предикации. Тдкая концепция, возможно, конечно, могла быть навеяна Шеллингом; и воздействие Шеллинга на Вл. Соловьева в данном случае даже более вероятно, чем воздействие неоплатоников или Оригена. Повторяем, однако, что ни о каком прямом заимствовании у Шеллинга не может идти и речи.

Может быть, Шеллинг имел значение для Вл. Соловьева в смысле высокой онтологической и гносеологической значимости искусства. Но у Шеллинга это превознесение искусства носит чисто романтический характер, чего нельзя сказать о Вл. Соловьеве, дававшем в «Критике отвлеченных начал» по преимуществу логическое и категориально-деловое построение теории искусства.

О прямом расхождении Вл. Соловьева с Шеллингом тоже сказать необходимо. Так, мимо Соловьева прошел весь натурфилософский период Шеллинга. Нечто шеллингианское можно находить в его позднейшей работе «Красота в природе» (1889). Но к тому времени после натурфилософии Шеллинга прошло целое столетие, так что натурфилософские работы Шеллинга 90-х годов XVIII века, конечно, были для Вл. Соловьева чем-то весьма устаревшим.

Необходимо отметить, что и последний период творчества Шеллинга, когда он создавал свою четырехтомную «Философию мифологии» и «Философию откровения», тоже прошел мимо Вл. Соловьева. Термином «миф» Вл. Соловьев даже совсем не пользуется. Но у него была собственная «философия мифологии и откровения», которая с Шеллингом не имела ничего общего. Таковы указанные выше работы

«Чтения о Богочеловечестве» (1877—1881) и «Духовные основы жизни» (1882—1884). И вообще необходимо сказать, что Вл. Соловьев с начала и до конца ориентировался на христианское богословие и особенно на православие, в то время как Шеллинг в своих философских устремлениях навсегда остался антицерковным протестантом.

11. Вл. Соловьев и Гегель. Насколько Вл. Соловьев глубоко разбирался в Гегеле, видно по его блестящей статье «Гегель» в Словаре Брокгауза и Ефрона. Приведем начало этой статьи (X, 301 и сл.): «Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо из всех философов только для него одного философия была все. У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление. Прочие философы подчиняли свое умозрение независимому от него объекту; для одних этот объект был Бог, для других — природа. Для Гегеля, напротив, сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства; на природу же в ее эмпирических явлениях Гегель смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики». Если гнаться за кратчайшей формулой того, что такое Гегель, то, кажется, лучше и не скажешь, чем это сказал здесь Вл. Соловьев.

Это делает соловьевскую критику гегельянства весьма интересным предметом для исследования. Гегель настолько труден для усвоения, что подавляющее большинство критиков Гегеля критикуют его без всякого проникновения в сущность того, что Гегель мыслил и писал. Вл. Соловьев относится к тому небольшому числу критиков Гегеля, которые не только

глубоко его понимают, но находят необходимым в то же самое время и весьма существенно его критиковать.

В своей магистерской диссертации (I, 57—66, 111—123) Вл. Соловьев хорошо понимает, что Гегель является вершиной европейского рационализма. Если то, что мы знаем о вещах, имеет какой-нибудь смысл, то это значит, что в своем познании мы оперируем понятиями, и только ими. Вне понятия вообще ничего не существует. И, следовательно, только понятию и принадлежит реальность, только понятиями и следует заниматься. И мы впали бы в большое заблуждение, если стали бы думать, что Вл. Соловьев, как говорят, богослов и мистик, не имеет никакого вкуса к построению философии как понятийной системы. Выше при изложении трактата «Философские основы цельного знания» мы могли убедиться в огромной склонности Вл. Соловьева к построению категорий и к установлению их точнейшей системы. Многие даже критикуют раннего Вл. Соловьева за его слишком большой схематизм и злоупотребление голыми абстракциями. И действительно, эта приверженность к установлению категориальной системы, безусловно, роднит его с Гегелем; может быть, в этом отношении он действительно многому научился у Гегеля.

Далее, Вл. Соловьеву также весьма понятно и движение понятия, его становление, его постепенное самораскрытие. Более того, он не только понял сущность гегелевской триады, но и сам постоянно пользовался ею в своих рассуждениях. Число «три» настолько оказалось привычным Вл. Соловьеву, что он его весьма часто употреблял даже и не в смысле диалектики, а в смысле просто обыкновенной системы рассуждения или рассказа. У него мы находим стихотворения под названиями «Три свидания» или «Три подвига». Одно большое сочинение последнего периода называется «Три разговора». Но, может быть,

еще более существенным **яёляется** то, что свое развитие категорий Вл. Соловьев мыслит на гегелевский манер исторически. В его магистерской диссертаций отдельные философские направления ни в каком случае не выступают в виде простого перечисления или в виде какой-нибудь формально-логической классификации. У него закономерно и последовательно развивается средневековая философия. То же самое происходит и в философии Нового времени. Каждое философское направление, будучи односторонностью, обязательно требует своего законченного перехода на другую ступень, где закономерным образом зарождается и новое направление в философии. Так философия Нового времени постепенно исчерпывает себя и приходит к самоотрицанию, так что позитивизм является для Вл. Соловьева такой же исторической необходимостью, какими были в свое время рационализм, эмпиризм и немецкий идеализм.

Наконец, и все соловьевское построение мировой истории, несомненно, навязано гегелевскими схемами, хотя по своему содержанию схемы эти не имеют ничего общего с Гегелем. Когда Вл. Соловьев говорил о бесчеловечном божестве на Востоке и о безбожном человечестве на Западе, то подобного рода противопоставления наверняка навеяны Гегелем.

Таким образом, о существенном сближении Вл. Соловьева с Гегелем говорить можно и нужно. Однако тут же необходимо констатировать и огромное расхождение обоих мыслителей, доходившее до прямых враждебных чувств Вл. Соловьева к гегельянству.

Первое, что бросается здесь в глаза, это несводимость соловьевского бытия только на одно понятие. У Гегеля нет ничего, кроме понятий и их постепенного исторического самораскрытия. Мы уже знаем, что в своем учении о всеединстве Вл. Соловьев

постулирует признание такого сущего, которое охватывает все существующее и потому никак не определяется отдельными моментами действительности. Чтобы все было действительно всем, необходимо отказаться от приписывания ему какого-нибудь отдельного предиката. А отсюда, как это мы хорошо знаем, и возникло у Вл. Соловьева учение о «положительном ничто», которое уже выше всякого понятия. Здесь непроходимая пропасть между соловьевской философией и гегельянством. Для Вл. Соловьева каждая вещь необходимым образом есть некоторого рода понятие. Однако она не только понятие. Она есть еще и живая субстанция, отличимая от ее понятия. Поэтому сказать, что все бытие и вся действительность есть только мышление, — это значит совсем не понимать того, к чему стремился Вл. Соловьев. Даже и абсолютное мышление его вовсе не устраивало. У Гегеля абсолютный дух мыслит логическими категориями, которые и характеризуют собою всю реальную действительность. Получается так, что абсолютный дух есть какой-то профессор чистой логики, который умеет очень хорошо и точно мыслить, и больше ничего и не нужно для действительности. Но такого рода понятийная действительность вызывала у Вл. Соловьева только смех и издевательство, поскольку сам Вл. Соловьев был юморист по самой своей природе.

Хорошо понимая, что никакая вещь не существует без понятия о ней, Вл. Соловьев в течение всей своей жизни был непримиримым врагом панлогизма и всякого логицизма. Будучи влюбленным в чистое мышление, Вл. Соловьев навсегда остался непримиримым врагом чисто мыслительного рационализма. Будучи создателем внушительной философии всеединства и связанного с этим последним органицизма, Вл. Соловьев ни в каком случае не мог допустить, как то делал Гегель, чтобы вся действительность в своем конечном развитии пришла к

философии и на ней остановилась. Конкретные периоды исторического саморазвития мирового мышления в той форме, как это было у Гегеля, тоже не устраивали Вл. Соловьева. Ему казалось смехотворным, что абсолютный дух нашел свое завершение в прусской монархии. Противопоставлять Запад и Восток по-гегелевски — такая тенденция у Вл. Соловьева была. Но никакой Гегель никогда не учил о том, что подлинный синтез восточной и западной односторонности совершается в России и что подлинным синтезом всех исторических противоречий будет Россия как вместительница вселенской церкви.

Мы можем резюмировать соловьевскую критику гегелевского обожествления понятия следующими его словами: «Гегель утверждает, во-первых, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а во-вторых, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого или чистого понятия самого по себе. Но понятие само по себе без определенного содержания есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится» (I, 330).

Из всего предыдущего необходимо сделать вывод, что вопрос об отношении Вл. Соловьева к Гегелю весьма запутан, если иметь в виду соответствующие весьма разнообразные и пестрые тексты из Вл. Соловьева. Здесь можно указать на его важное замечание о Гегеле в целом (X, 317—320). Кроме того, начало изучения этого вопроса положено в работе А. Н. Голубева [\[159\]](#).

12. Вл. Соловьев и Конт. Историко-философский и диалектический переход от Гегеля к позитивизму дан у Вл. Соловьева безупречно. В самом деле, гегелевское понятие решительно все в себе поглотило и все превратило только в чистую мыслимость. Но тогда вполне естественной является реакция на такое всепоглощающее понятие и проповедь действительности не на основе анализа понятий, а на основе анализа данных чувственности. Позитивизм — прямая противоположность гегельянству, и его генетическая характеристика у Вл. Соловьева отличается большой ясностью (I, 62–74, 152–170).

Однако с О. Контом дело обстоит не так просто. Вл. Соловьев, во-первых, написал высокоценную статью о Конте у Брокгауза и Ефрона (X, 380—409). Эта статья богата не просто общими сведениями о Конте, но и целой увлекательной картиной контовских позитивистских утопий. Так как сам Конт страдал острым психическим заболеванием, то эта его утопия полна самых разнообразных курьезов, способных создать только потешное настроение у читателя. Все это изложено у Вл. Соловьева очень подробно и внимательно, так что не может не представить большого исторического интереса.

Во-вторых же, в последние годы своей жизни Вл. Соловьев опять вернулся к изложению Конта, но на этот раз уже с положительной стороны, а именно с точки зрения контовской концепции человечества.

В 1898 году Петербургское философское общество отмечало столетие со дня рождения О. Конта, и в связи с этим Вл. Соловьев прочитал блестящий доклад об О. Конте, необычайно характерный для специфики соловьевского идеализма. Стоит только привести хотя бы название этого доклада: «Идея человечества у Августа Конта» (IX, 172—193).

Нашего особенного внимания заслуживает отношение Вл. Соловьева к позитивизму. В самом общем смысле слова это отношение тоже безусловно отрицательное, как это мы находили еще в его магистерской диссертации 1874 года. Но вот в 1898 году, признавая свою прежнюю критику позитивизма совершенно правильной, он начинает его высоко ценить в сравнении с вульгарными материалистами. О. Конт не хочет никакой материалистической метафизики, а просто говорит о необходимости изучать только явления. И в этом смысле, по мнению Вл. Соловьева, О. Конт совершенно прав. Он не прав только в том отношении, что не подвергает анализу самое это явление и относится к нему слишком наивно.

И тут для добросовестно критикующего Вл. Соловьева весьма характерно, что выше О. Конта он ставит знаменитого Канта. Черты субъективизма и дуализма у Канта ему, конечно, чужды. Но то, что Кант хочет обосновать науку на основе анализа чувственно понимаемого явления, — это Вл. Соловьеву очень близко и дорого, так что лозунг «От Конта к Канту» (VI, 274) для него звучит вовсе не регрессивно, а вполне прогрессивно. Нам кажется, что более беспристрастного и более добросовестного отношения к враждебной теории нельзя себе и представить.

Даже больше того, учение Конта о человечестве, как мы увидим ниже, Вл. Соловьев считает весьма ценным и сопоставляет его даже с подлинными христианскими теориями, несмотря на безбожество Конта. Вероятно, во всей истории философии Вл. Соловьев был единственным идеалистом, который нашел ценнейшие идеи у самого основателя европейского позитивизма, «зерно великой истины» (IX, 172).

Возвращаясь к историко-философским конструкциям магистерской диссертации Вл. Соловьева,

мы должны указать еще на одну ступень европейской философии, а именно на Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. Дело в том, что, кроме позитивизма, необходимо представлять себе другую, еще более резкую противоположность гегельянству. А именно, если гегелевское понятие есть торжество мировой логики, то можно себе представить и полное отсутствие такой мировой логики. А это и будет бессмысленная, безумная и даже вообще бессознательная мировая воля. Вл. Соловьев прав в том отношении, что весьма выразительно выдвигает на первый план нигилизм Шопенгауэра. И этот нигилизм — тоже закономерное детище европейской философии, построенной на гипостазировании отвлеченных понятий. Скажем несколько слов о Шопенгауэре и Э. фон Гартмане.

13. Вл. Соловьев и Шопенгауэр. Из предыдущего мы уже знаем, что Вл. Соловьев весьма увлекался Шопенгауэром, но это увлечение, во-первых, относится только к раннему Вл. Соловьеву и, во-вторых, было весьма непродолжительно. Это, однако, не мешает тому, чтобы вопрос об отношении Вл. Соловьева к Шопенгауэру имел для нас достаточно большое значение.

Прежде всего обращает на себя внимание глубокое и тонкое понимание Вл. Соловьевым всего творчества Шопенгауэра (I, 74—96, 100—109, 147—148). Хотя, как мы увидим ниже, Вл. Соловьев был отнюдь не всегда прав в своей оценке ведущих концепций у Шопенгауэра. Весьма понятны те мотивы, которые заставили Шопенгауэра сводить все на волю и представления. То и другое является у Шопенгауэра, как правильно думает Вл. Соловьев, только результатом непосредственного опыта. Если вообще есть познание чего-нибудь, то это значит, что у познания есть собственный предмет, а этот предмет и есть представление. Но представление относится к

внешнему миру, а гораздо ближе наш внутренний опыт, гласящий о примате хотения или воли. Представление есть внешняя сторона действительности, воля же есть ее внутренняя сторона, потому воля и есть нечто первичное (I, 74—85). Значит, и само бытие есть не что иное, как воля с внутренней стороны и представление как внешняя сторона.

Это изложение философии Шопенгауэра у Вл. Соловьева можно считать вполне элементарным. Но то, что у Вл. Соловьева никак не элементарно — это понимание шопенгауэровской воли как гипостазированной абстракции, подобно всем вообще гипостазированным абстракциям в истории новой философии (I, 100, 101, 104—105). В установлении этих абстрагированных абстракций Вл. Соловьев совершенно беспощаден. Вместо того чтобы говорить об истине сразу и целиком, философы всегда хватались за какой-нибудь ее отдельный момент, отрывали этот момент от целого и приписывали ему абсолютное бытие, гипостазировали. По мнению Вл. Соловьева, вся средневековая философия только и состояла из гипостазирования то одного, то другого момента истины и абсолютизировала эти односторонние абстракции, тем самым превращая их в нечто мертвое. Эта абстрактная методология, по мнению Вл. Соловьева, не изменилась и в Новое время. И картезианское учение о разуме, и английское эмпирическое учение о примате чувственности являются только абсолютизированием той или иной односторонности. Так было у Канта, и так было у Гегеля. Гегель — это вершина европейского рационализма, но он оперировал только абстрактными категориями, что было односторонностью, поскольку бытие содержит в себе категории, но само по себе вовсе не есть только категория разума. Такое понимание европейской философии, когда Вл. Соловьев

переходит к Шопенгауэру, становится во многих отношениях довольно эффективным.

В самом деле, бессознательная воля Шопенгауэра является прямой противоположностью гегелевскому понятию. Последнее и разумно, и закономерно, и вселяет в каждого размышляющего философа неопровержимый и очевиднейший оптимизм. У Шопенгауэра все наоборот, его бессознательная воля неразумна, бесцельна и способна вселять в людей только беспросветный пессимизм. Казалось бы, между Шопенгауэром и Гегелем совершенно нет ни одной точки соприкосновения, но Вл. Соловьев доказывает, что бессознательная воля Шопенгауэра есть тоже гипостазированная абстракция, поскольку в ней абсолютизируется тоже всего только один момент истины и жизни (I, 103, 104, 105).

Вл. Соловьев в этой критике Шопенгауэра не только беспощаден, но и вполне прав, поскольку, и с нашей точки зрения, воля не хуже и не лучше представления; ее понятия тоже не хуже и не лучше стихийной устремленности.

Однако здесь нам приходится также и кое в чем возразить Вл. Соловьеву. Философ считает, что если воля есть нечто стихийное и бессмысленное, то она ничего не может породить из себя разумного и осмысленного. Будучи заклятым врагом Гегеля и его диалектики, Шопенгауэр действительно впадает в неразрешимое противоречие и не умеет преодолеть это противоречие диалектически, что и дает повод Вл. Соловьеву тоже пройти мимо той очевидной диалектики, которая у Шопенгауэра невольно возникала при переходе от бессознательной и неразумной воли к ее сознательным и разумным порождениям. Но если не признавать такой диалектики, то в таком случае и сам Вл. Соловьев не имел бы права

говорить о «положительном ничто», которое выше всего разумного и оформленного.

Едва ли также можно считать правильной ту критику Шопенгауэра у Вл. Соловьева, согласно которой воля, будучи ничем, может породить из себя тоже ничто, небытие. Он обвиняет Шопенгауэра не больше и не меньше как в абсолютном нигилизме (I, 80). С точки зрения формального метода Вл. Соловьев допускает здесь огромное преувеличение, но, кажется, он во многом прав, если мы будем обращать внимание не на скрытую шопенгауэровскую диалектику, но на само содержание бытийного первопринципа, который проповедуется у Шопенгауэра.

В частности, Вл. Соловьев совсем не учел концепцию мира идей у Шопенгауэра. Правда, в таком частном понимании Шопенгауэра приходится винить самого же Шопенгауэра. Под своим термином «представление» Шопенгауэр понимал по крайней мере три разных предмета. С одной стороны, это у него обычный общечеловеческий феномен, который не требует для себя никакой теории. С другой стороны, Шопенгауэр понимает «представление» вполне кантиански, как субъективный человеческий процесс, не имеющий никакого отношения к объективному миру. Но, в-третьих, — а это самое главное — мир представления является у Шопенгауэра не чем иным, как платоновским миром идей, разумных, прекрасных и вечных. Вот эту платоническую концепцию мира идей Вл. Соловьев и не рассмотрел у Шопенгауэра. В противном случае он должен был бы сказать, что освобождение от воли у Шопенгауэра есть уход в небытие, погружение в чистый мировой интеллект, в художественное и уже ни в чем не заинтересованное наслаждение. Вся эта сторона шопенгауэровской философии целиком прошла мимо Вл. Соловьева. И вообще свои заключения о Шопенгауэре он строит

больше на основании трактата Шопенгауэра «О четвероюм корне закона достаточного основания», чем на основании главного труда Шопенгауэра.

Очевидно, самым главным пунктом в понимании Шопенгауэра Вл. Соловьевым является историко-философский анализ бессознательной воли как типичной для всего Запада гипостазированной абстракции. Служитель цельной и живой истины, он, конечно, не мог согласиться с Шопенгауэром, с основным учением последнего. И в этом нельзя не узнать типично соловьевского отношения ко всем бесконечно разнообразным односторонностям, имевшим место в истории философии.

14. Вл. Соловьев и Э. фон Гартман. Совсем другую картину представляет собою в изложении Вл. Соловьева философия Гартмана. Главную особенностью этого изложения является то, что он отнюдь не сближает Гартмана с Шопенгауэром в такой мере, как это делается обычно. Если философия Шопенгауэра предстает для Вл. Соловьева принципиальным нигилизмом, то у Гартмана он, наоборот, находит такие черты, которые позволяют нам констатировать некоторые моменты выхода из общеевропейского гипостазированной-абстрактного тупика. В этом отношении Вл. Соловьев, может быть, даже чересчур увлекается. Все же, однако, расхождение Гартмана с Шопенгауэром, как оно представлено у Вл. Соловьева, оказывается огромным. Еще надо сказать и то, что изложение философии Гартмана дается у него в необычайно отчетливой форме. Все предыдущие указанные им философы вообще излагаются в диссертации чрезвычайно просто и ясно. Но Гартман изложен у Вл. Соловьева прямо в виде отдельных тезисов. Этих тезисов в положительной форме шесть и в отрицательной форме еще семь.

Все эти тезисы имеют одну цель. В них Вл. Соловьев хочет сказать, что Гартман пытается выйти из указанного европейского тупика, для чего ему необходимо трактовать понимание бессознательной воли у Гартмана как более содержательный, более синтетический и более целостный принцип. Так, бессознательное имеет целью сохранить организм, создать в нем необходимые жизненные инстинкты, помогает мышлению и совершенствует его, наделяет человека чувством красоты и художественным творчеством. Отрицательные (в логическом смысле) черты бессодержательного у Гартмана тоже очень важны. Само оно не страдает (как это было у Шопенгауэра), не прерывает своей деятельности, не имеет чувственной формы, не нуждается во времени, не заблуждается, не имеет памяти, всегда одинаково совершенно, все содержит в себе в одном мгновении и объединяет в себе волю и представление в одном нераздельном целом.

Изобразивши Гартмана в таком синтетическом виде, Вл. Соловьев склонен находить в нем выход из западноевропейского тупика и попытку строить философию цельного духа. Вл. Соловьев пишет: «Истинность гартмановской практической философии заключается, во-первых, в признании того, что высшее благо, последняя цель жизни, не содержится в пределах данной действительности, в мире конечной реальности, а, напротив, достигается только через уничтожение этого мира, и, во-вторых, в признании, что эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития. Истинность обоих этих положений прямо вытекает из доказанной истинности основного метафизического принципа, по которому истинно-сущим абсолютным первоначалом и концом

всего существующего утверждается всеединый дух... Ясно также, что раз абсолютным началом признан всецелый, конкретный дух, полагающий всякую действительность, то необходимо признать, что все происходящее — мировой процесс — есть проявление того же духа, а следовательно, и конец этого процесса, уничтожение существующего мира в его исключительной реальности — полагается необходимо тем же всеединым духом, а, следовательно, уже по одному этому достижение последней цели не может иметь того субъективного значения, с каким оно является у Шопенгауэра» (I, 148—149).

Подобного рода заключения свидетельствуют не столько о значении Гартмана в буквальном смысле слова, сколько о тех выводах, которые делает из Гартмана сам Вл. Соловьев. Тенденция противопоставлять Гартмана Шопенгауэру проводится у Вл. Соловьева правильно. Однако уже и на магистерской защите Вл. Соловьеву говорили о недостаточности философии Гартмана для построения теории конкретного и всеедино-целостного духа. Мы не стали бы возражать против того развития идей, для которого у Гартмана имеются некоторые материалы, но которое свойственно скорее самому Вл. Соловьеву, чем Гартману. Иначе судьба европейского гипостазированного абстракционизма оказалась бы чересчур мрачной и безвыходной.

15. Заключение. Все приведенные у нас выше материалы, касающиеся источников теоретической философии Вл. Соловьева, как и самой этой теоретической философии, дают нам право сделать несколько выводов, которые нам представляются очевидными.

Во-первых, уже в самых молодых годах Вл. Соловьев проявил необычайную склонность к чисто понятийной философии как в ее истории, так и в ее

систематическом построении. Необходимо признать, что у Вл. Соловьева с самого начала возникло острейшее чувство понятийного систематизма, в котором он равнялся не только многим зарубежным знаменитостям в философии, но по своей остроте и логическому напору часто даже их превосходил. Можно только пожалеть, что разного рода отрицательные ярлыки и клички, не имеющие никакого отношения к Вл. Соловьеву, всегда заслоняли от общественности эту небывалую соловьевскую склонность к отвлеченному мышлению, доходившую у него, как мы знаем, иной раз даже до абстрактного схематизма. Можно сказать, что в XIX веке в России не было столь остро мыслящего, чисто понятийного философа, каким оказался Вл. Соловьев с самого начала.

Во-вторых, эта понятийная философия всегда отличалась у Вл. Соловьева весьма напряженным историзмом, при котором ни одна философская теория не отбрасывалась без разбору в качестве какого-то исторического хлама, а, наоборот, всякое философское направление получало у него свое законное место, хотя, кажется, одностороннее. Даже нигилизм Шопенгауэра, даже позитивизм Конта, Спенсера или Милля, даже вульгарный материализм — все это имело у Вл. Соловьева смысл для своего времени, все это было результатом исторической необходимости, и все это органически входило в общечеловеческий прогресс мысли и жизни.

В-третьих, понятийная философия имела для Вл. Соловьева настолько самостоятельное значение, что, в сущности говоря, не нуждалась даже в авторитете веры. Но это не значило для него, что разум исключал веру и откровение. А только то, что разум, освобожденный от всяких авторитетов и предоставленный своей собственной свободе, сам приходил к тому же самому мировоззрению, которого

требовал авторитет веры. Если бы Вл. Соловьеву удалось завершить эту чисто понятийную систему разума, то он занял бы такое же место в философии, какое вообще занимали завершительные системы в конце разных больших исторических периодов. Так, античный неоплатонизм дал такую систему логических категорий, которая оказалась не чем иным, как диалектикой самой древней античной мифологии. Так, Гегель в своем диалектическом историзме понятийно воспроизвел все основные культуры человеческого общества. В идеале так же и Вл. Соловьев мыслил себе такую понятийную систему разума, которая вполне параллельна вере и откровению, но создается собственными усилиями самого разума.

В-четвертых, обращает на себя внимание удивительная особенность всей теоретической философии Вл. Соловьева. А именно: она во многом совпадает с разными философскими учениями, которые мы в изобилии находим в истории. Таков идеализм, такова диалектика, такова огромная склонность к систематике категорий, таково совмещение понятийной философии с определенным рода мифологией, таков понятийный историзм, такова теософская тенденция. Но при этом нет никакой возможности говорить о каком-нибудь заимствовании Вл. Соловьева у тех или иных знаменитых или не знаменитых философов, известных из истории. Философское рассуждение в теоретических вопросах развивается у Вл. Соловьева настолько искренне, настолько убедительно, а также и настолько самостоятельно и тончайшим образом критически, что нет никакой возможности говорить о каких-нибудь его прямых заимствованиях у других мыслителей. Да и совпадения эти с другими мыслителями производят скорее какое-то случайное впечатление, потому что тут же у философа дается убийственная критика философии, о заимствованиях из

которой могла бы идти речь у не критически мыслящего читателя. Вл. Соловьев как будто бы близок к неоплатонизму, но уже одно то, что он понимает развитие античной философии на основе природы, а не человека, кладет настоящую пропасть между Вл. Соловьевым и античным неоплатонизмом. Понятийный историзм Гегеля как будто бы близок Вл. Соловьеву. Однако никто так в корне не опровергал всего гегельянства в таком виде, как это делал Вл. Соловьев. Таким образом, получается тот исторический парадокс, что Вл. Соловьев весьма близок ко многим философам, о которых мы говорили выше; но он мыслит настолько самостоятельно, как будто бы этих философов не существовало или как будто бы он с ними не был знаком. Решительная критика Вл. Соловьевым многих зарубежных философов убедительно свидетельствует о том, что он не только был с ними хорошо знаком, но и умел находить у них такие особенности, которые были для них уничтожающими. При этом такая философская критика подается у Вл. Соловьева в тонах вполне спокойного и даже созерцательного раздумья.

Наконец, в-пятых, — и это удивительнее всего — при такой любви к абстрактно-категориальным операциям, при такой, можно сказать, влюбленности в чистую мысль, при такой талантливости в ее конструировании Вл. Соловьев вовсе не превратился в такого абстрактного систематика на всю жизнь, а, наоборот, оставался им только в ранней молодости. В некотором смысле эти понятийные конструкции никогда не отбрасывались Вл. Соловьевым целиком и полностью. Но уже с самого начала 80-х годов его начинают волновать совсем другие страсти, не только не абстрактнопонятийные, но часто даже и не философские. Его начинают волновать идеи социальные, общественно-политические, практически-конфессиональные, эстетические, этические,

литературно-критические, а часто даже и просто публицистика, не говоря уже о собственном поэтическом творчестве. Поэтому то, что мы сейчас сказали о теоретической философии Вл. Соловьева, относится по преимуществу только к самому раннему и самому позднему периодам его творчества. Для Вл. Соловьева, даже еще не достигшего тридцатилетнего возраста, возникли совсем другие проблемы, которые в общем виде мы можем назвать проблемами социально-историческими. К этим социально-историческим проблемам нам вскоре и предстоит перейти.

3. Учение о Софии

А. Ненапечатанная рукопись «Sophie»

1. Вступительные замечания. После обзора теоретической философии Вл. Соловьева имеет смысл указать на одно его довольно странное произведение, которое осталось ненапечатанным и которое даже едва ли целесообразно печатать ввиду его чернового и небрежного характера. Этот небольшой трактат Вл. Соловьев писал еще в Каире и Сорренто, то есть еще в 1876 году, во время своей первой заграничной поездки. Следовательно, произведение это очень раннее и принадлежит 23-летнему философу, хотя, впрочем, написано уже через год после защиты магистерской диссертации. Эта рукопись по наследству перешла к племяннику философа С. М. Соловьеву, а от него в ЦГАЛИ СССР (ф. 446, оп. 1, ед. хр. 19). Произведение это является не только черновым наброском вообще — подобного рода наброски всегда предшествуют выработке окончательного текста. Это черновик в каком-то внутреннем смысле слова, поскольку в значительной мере является сумбуром разных идей, то соловьевских, то несоловьевских, с использованием разных знаков и чертежей, иной раз совсем непонятных, с приписками на полях и вообще с хаотическим распределением материала. Таким образом, то, что мы сейчас будем говорить о соловьевской Софии, относится только к очень раннему Вл. Соловьеву; а его общее учение о Софии мы будем излагать и анализировать позже, после рассмотрения философии Вл. Соловьева в целом.

Формально это диалог, который ведется философом с Софией. Но что понимать здесь под Софией, это

требует многих размышлений и догадок. В диалоге она выступает просто как философ с теми же рассуждениями и с той же терминологией, которые свойственны и вообще беседующим между собой философам. Впрочем, форма диалога поддерживается только вначале; в дальнейшем же он переходит к обычному философскому повествованию вполне монологического характера.

Из предыдущего мы уже знаем, что София у Вл. Соловьева — это основной и центральный образ, или идея, всего его философствования. Ее он мыслил как нераздельное тождество идеального и материального, как материально осуществленную идею или как идеально преобразенную материю. И, как мы это тоже знаем, именно такого рода трактаты интересовали Вл. Соловьева в Британском музее, и именно такого рода умозрения охватывали его в Египте. Но вся эта интимно-умозрительная сторона Софии в рукописном трактате почти не затрагивается.

Сергей Соловьев-младший, для которого эта рукопись при его жизни была его собственностью, при составлении биографии Вл. Соловьева имел полную возможность как изложить это сочинение, так и дать русские переводы его главнейших мест. Этими материалами покойного С. М. Соловьева мы здесь и воспользуемся.

2. Программа философии вообще. Рукописи предшествует программа, написанная на русском языке, вероятно, еще в Лондоне, и имеющая своей целью формулировать задачи философии вообще. Вот эта программа:

Гл. 1—о трех типах философии вообще.

Гл. 2 — метафизический характер человека и общая возможность метафизики.

Гл. 3 — о положительной метафизике в частности. Ее формальные принципы. Ее отношение к двум другим

типам философии, к религии, положительной науке, к искусству и к жизни. Изложение начал.

Гл. 4 — антропологические основы положительной метафизики.

Гл. 5 — теологические начала.

Гл. 6 — космогонические и сотериологические начала.

Гл. 7 — эсхатологические начала.

3. Вселенская религия. В *первом* диалоге ставится вопрос о том, что такое вселенская религия. Здесь интересны возможные определения христианства:

«Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и не верит больше? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира?» Здесь важна уничтожающая оценка католичества и протестантизма, отсутствующая в позднейших сочинениях Вл. Соловьева. Православие формально здесь не названо. Но вполне очевидно, что именно к нему относятся такие выражения, как «слепое невежество» и «рутина масс». Вместо всех этих исторических типов христианства София говорит о некой вселенской религии, вовсе не только о христианстве, которая подобна «дереву с бесчисленными ветвями, отягченному плодами и простирающему свою сень на всю землю и на грядущие миры». Это цветущее дерево не имеет ничего общего с голым и гладким стволом.

Всякий объективно мыслящий историк философии, знакомый с православными убеждениями Вл. Соловьева, несомненно, будет прав в том, что юный

философ проповедует здесь самый настоящий пантеизм. Он только старается представить этот пантеизм не в виде метафизических категорий, но по возможности более конкретно. И все же в данном случае это есть пантеизм. Вселенская религия — «это не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют». «Единственное, что она разрушает, — это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть».

4. Понятие абсолютного. После установления такой вселенской религии в изучаемой нами рукописи ставится вопрос о самой возможности постижения того абсолюта, без которого невозможна сама эта вселенская религия. В результате обмена мнениями между философом и Софией устанавливается полная возможность постижения внутренней сущности через ее внешнее явление. По поводу соотношения сущности и явления София говорит, что «явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует».

И в противоположность предыдущей пантеистической концепции, которую Вл. Соловьев всерьез никогда не утверждал, здесь мы имеем чисто соловьевский взгляд на соотношение сущности и явления. И этот чисто соловьевский взгляд тут же углубляется путем критики абсолютного имманентизма, то есть учения о прямом и непосредственном явлении самой сущности, о ее абсолютно полном и непосредственном мышлении у человека. По мнению Софии, сущность ни в каком случае не может являться человеку целиком; вся без остатка. Поскольку бытие, переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой. В этом случае, «раз действие предполагает действующего, если действующий

перестает быть, всякое действие также прекращается: ничто не производится!». Это тоже чисто соловьевский взгляд.

Но что же такое абсолютное в себе? Здесь, в этих ранних набросках своей философской системы, Вл. Соловьев также удивительно точно формулирует свой исходный принцип. Его София рассуждает здесь буквально языком самого Вл. Соловьева, утверждая, что исходное начало выше всех отдельных своих признаков и в этом смысле есть ничто и что оно есть не бытие, но мощь бытия, бесконечная его потенция. Это то, что мы уже встречали выше в изложенных у нас теоретических трактатах Вл. Соловьева. Посмотрим теперь, в каких же выражениях София внушает философу держаться правильного учения об абсолюте.

«Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания. Что оно не есть бытие, ты можешь видеть еще с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Философ. Тогда я должен определить его как не-бытие?

София. Ты мог бы с успехом это сделать, и в этом ты только последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые нисколько не смущались, называя Бога не-бытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Так как под небытием заурядный человек всегда понимает недостаток или отсутствие бытия. А очевидно, что в этом смысле не-бытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что, обнаруживаясь, то есть переходя в бытие

(реализуясь), оно не перестает оставаться в себе самом, оно не теряется, не истощается своим обнаружением... Если ты определяешь лишение или недостаток как бессилие (iшриissapсе), противоположное будет мощь, или положительная возможность, сила. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как такое бытие, есть сила бытия, что очевидно, так как оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, обнаруживаясь, оно не может истощиться или перейти без остатка в свое обнаружение, оно остается всегда силой бытия, так что это его постоянный и собственный атрибут. И так как имеющий силу превосходит то, над чем он ее имеет, мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть Сирегепс-хурегисис. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть единое и простое, так как множественность предполагает относительность».

5. Восток и Запад. В рассматриваемой нами рукописи Вл. Соловьева чисто соловьевским является также и противопоставление Востока и Запада, с чем мы тоже встречались в больших трактатах Вл. Соловьева и что тоже осталось у него навсегда, причем, как мы могли заметить, совсем не в славянофильском духе. Вот это противопоставление.

«Это единство и абсолютная простота, — читаем мы здесь, — есть первое определение абсолютного начала, под которым оно было познано Востоком, и, так как религиозный человек всегда желает стать как его Бог и этим путем соединиться с Ним, постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, таким образом, от всякого бытия. Но абсолютное начало есть начало всякого бытия; единое есть начало всей множественности, простое — начало сложного, чистое от всех форм производит их все. Оно

есть *hep cai rap*. Таким образом те, кто хочет познавать его лишь как *hep*, только в его единстве, познают его только наполовину, и их религия, как теоретическая, так и практическая, остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Западная тенденция, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциальным единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что они даже не могут понять единство иначе, как чисто внешний порядок — таков характер их Церкви, их государства и их общества».

Универсальная религия, как ее мыслит Вл. Соловьев в цитируемой нами рукописи, конечно, может быть только слиянием восточной и западной тенденций. «Вселенская религия призвана соединить эти две тенденции в их истине, познать и осуществить истинное *hep cai rap*».

В той неопрятной и неряшливой рукописи Вл. Соловьева, которую мы сейчас цитируем, приведенные нами тексты в логическом отношении являются вполне ясными и безупречными. И они очевиднейшим образом являются вполне соловьевскими. Но и здесь мы должны заметить, что при отсутствии соответствующих оговорок проводимая здесь концепция Соловьева является вполне пантеистической. Если исключить рассуждение о Востоке и Западе, то подобного рода рассуждения можно найти и у язычников-неоплатоников.

6. Множественность бытия. Во *втором* диалоге изучаемой нами рукописи «София» мы находим рассуждение о множественности бытия, которую Вл. Соловьев признает рядом с тем абсолютным единством, которое выше множественности и которое он рассматривал в первом диалоге. Здесь тоже очень важно является чисто соловьевская мысль о функциях материи. Выше мы не раз замечали некоего рода

материалистические тенденции в идеализме Вл. Соловьева. Но в этом, втором диалоге учение о материи (к сожалению, весьма краткое) дается в отчетливой и совершенно неприкрытой форме. А именно: под материей философ понимает здесь не ту грубую вещественность, которую мы ощущаем в чувственно данных вещах, но тоже своего рода возможность бытия или, в данном случае лучше сказать, возможность небытия. Если развить мысль Вл. Соловьева до последней и краткой формулы, то можно будет сказать, что, как всякая вещь не есть просто идея вещи, не есть просто возможность вещи, но материально осуществленная идея, так всякая вещь не есть и просто материя, которая сама по себе есть еще только возможность вещи, но не сама вещь, и поэтому всякая вещь есть идеальная осмысленность простой ее материальной возможности. Поэтому как первый и высший принцип есть только возможность бытия, так и материальный принцип есть только возможность небытия. И, следовательно, оба эти принципа либо есть одно и то же, либо разные аспекты одного и того же.

Вл. Соловьев пишет: «Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличаются от бытия; атрибуты бытия им в равной мере чужды. И также оба они не суть не-бытие, не суть ничто, они — потенция (риисапсе) бытия. Но абсолютное начало есть потенция положительная (риисапсе positive), свобода бытия (1а либерлë äе Гëйге); материальное начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть его потенция отрицательная, оно только лишение, отсутствия бытия (1а ргиваиоп, 1е тагщие äе Гëйге)».

По поводу всех этих рассуждений Вл. Соловьева необходимо сказать, что без специальных оговорок учение о тождестве двух возможностей, возможности бытия и возможности небытия, приходится считать

также пантеизмом. Но никаких специальных оговорок, которые бы помешали нам видеть здесь пантеизм, у Вл. Соловьева в данном месте не имеется.

7. Человек как органическое единство. Второй диалог изучаемой нами рукописи интересен еще одной мыслью, которая, правда, оставлена в неразвитой форме, но которая указывает путь употребленных до сих пор отвлеченных категорий к их органическому единству. Это органическое единство для Вл. Соловьева есть в данном случае *человек*, в котором при всей его внутренней разнородности сохраняется именно то самое единство, о котором раньше в этой рукописи Вл. Соловьев говорил в отвлеченной форме. У Вл. Соловьева мы здесь читаем: «Мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трех людей: человека духовного (spiritus), человека разумного (intellectus) и человека душевного (anima). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, — мужской, Дух — выше этих различений». Заметим и здесь, что Вл. Соловьев все еще находится во власти пантеизма. Универсальный и в то же время индивидуальный человек изображается у Вл. Соловьева лишь как высшее достижение теологической и космологической общности. Никакого хотя бы отдаленно намеченного монотеизма мы не находим.

8. Вопросы космогонии. Третий диалог посвящен вопросам специально космогоническим и историческим. Здесь мы находим невообразимый хаос разного рода фантастических представлений, понимать и учитывать которые необходимо для всех тех, кто хотел бы изучить мировоззрение Вл. Соловьева с учетом всех его

зародышевых форм. Многие из этой фантастики раз и навсегда отпало для философа. Однако многое здесь настолько специфично для всего мировоззрения Вл. Соловьева в целом, что можно только удивляться тому, как этот 23-летний философ смог давать философские формулы, характерные для всего его последующего развития. Излагать всю эту фантастику мы не считаем возможным и нужным. Главнейшее, однако, указать придется. Конечно, с необходимыми критическими замечаниями.

Прежде всего, здесь мы находим теорию отпадения Души от Ума, которому она подчинена, но которому она теперь не хочет подчиняться, а вместо этого подчиняется окружающей негативной области. Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? Ясно, что здесь Вл. Соловьев не проявляет чувства полной надмирности и надприродности божественного начала. Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться.

Далее Душа, ставшая теперь Душой мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обобщение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа Святого, в Сатану тоже становится не очень понятным. Более понятно разделение Сатаны и Демиурга. Если под Сатаной Вл. Соловьев понимает самую стихию зла, то Демиург оказывается у него принципом оформления этой стихии зла, то есть, в конце концов, тоже злом. Но функции того и другого различны. Это различие Вл. Соловьев находит уже в физической природе, где демиургический эфир занимает верх мироздания, а сатанинское сгущение и инертность материальной массы характерны для низших сфер. У Вл. Соловьева тут рисуется целая фантастическая картина борьбы

этих двух материальных стихий, доходящая до образования всех небесных светил и до бесконечного органического разнообразия на земле, в котором локализуется Мировая Душа с порождением живых организмов и с происхождением видов по Дарвину. Тут тоже непонятно, почему Мировая Душа локализуется только на земле. А куда же девался весь прочий мир? Это непонятно так же, как непонятно у Вл. Соловьева и название Сатаны то «духом космоса», то «духом хаоса», тогда как всякий читатель, конечно, считает понятия «хаос» и «космос» противоположными, и в этом противополжении он совершенно прав.

Наиболее совершенным организмом объявляется человек в двух своих видах: в мужском, где преобладает начало демиургическое, и в женском, где демиургическое начало менее выражено. Вероятно, в женском начале выражено не демиургическое, а сатанинское начало, но прямым образом в тексте этого не сказано. Цель космического процесса — создание индивидуального человека, который, однако, развивается в истории, так что конечная цель космического процесса есть реализация Души и Бога в Душе, то есть в организме в собственном смысле, произведенном Душою Мира. История также является борьбой Сатаны с Демиургом, бесконечной враждой и войной. Демиург действует в человеке как разум и справедливость, Сатана же — как эгоистическая воля. Пока действуют в человеке Демиург и Сатана, сознание человеческое остается на стадии мифологии. Но мифология, пройдя свои три основные ступени — ураническую, или астральную, солнечную и теллурическую, или органическую, — завершается появлением человеческого сознания, в котором уже демиургический и сатанинский принципы имеют подчиненное значение.

Это теперь уже чисто человеческое сознание тоже проходит три ступени своего развития. Первая — это индусы, у которых человек еще мало развит, так что в буддизме он трактуется просто как чистейшая иллюзия. На второй ступени, именно у греков и римлян, Душа начинает освобождать ся от космических сил и не испытывает воздействия своего божественного супруга — Логоса. Но что это за Логос и откуда он взялся, у Вл. Соловьева ничего не говорится. Вероятно, его нужно находить в той первоначальной Троице, в которой второе место занимал Ум. Но есть ли этот Ум то, что Вл. Соловьев сейчас называет Логосом? Тогда здесь мы опять находим подтверждение нашего пантеистического понимания раннего Вл. Соловьева, поскольку Мировая Душа не является результатом творения Бога, а уже его супругой, то есть в какой-то степени Мировую Душу и Бога мы должны рассматривать в одной плоскости. Выше греков и римлян в смысле осознания божества трактуются евреи, которые уже осознали Бога как отца, но и они слишком ограничены своим национализмом и претензией на универсализм. Настоящее же воплощение Логоса (Логос тут уже, вероятно, трактуется как Сын) произошло поэтому в Иудее, и уже в окончательном виде, поскольку наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения стал подлинным единым главой Церкви невидимой и видимой, образовавших единый живой организм. Но здесь у Вл. Соловьева на общем фоне его пантеизма неожиданно вдруг появляется христианский догмат о богочеловечестве и даже мыслится Дальнейшая евангельская священная история. Поскольку, однако, у Вл. Соловьева до сих пор не было учения о творении и твари, его богочеловечество все-таки отличается огромной примесью пантеизма. Что это за неожиданно появляющийся «наш Спаситель», из предыдущих

рассуждений никак нельзя определить. Ясно только, что среди пантеизма здесь неожиданно врывается евангельская священная история. Но как ее связать со всей философией Вл. Соловьева, в данном случае совершенно неизвестно.

9. Вопросы истории. В этих черновых набросках религиозно-философской системы важен также и упор на историю христианства, которая у него тоже далеко не сразу принимает идеальную форму. Так, под действием Демиурга (а Сатана после пришествия Христа был ввергнут в бездну) император Константин обманным путем сделал христианство государственной религией, на самом деле оставляя государство на прежней языческой, чисто диоклетиановской основе. Что же касается Запада, то здесь христианство имело дело не с организованным государством, а с хаотическими силами варваров, и потому Церковь превратилась в воинственную монархию пап, которая в дальнейшем подчинилась феодальным королям. Ставши земной силой под воздействием Демиурга, западная Церковь, однако, не выдержала натиска отдельной человеческой личности, в результате чего и появились в Европе такие системы, как «епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм, атеизм (или материализм)». Прогресс Демиурга в сфере практической: королевский абсолютизм, парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм. По Вл. Соловьеву, теперешняя Душа должна отвлечься от всего внешнег, пришедшего к такому упадку, и сосредоточиться только внутри себя самой.

«Это возвращение души начинается с теории. Отсюда развитие современной спекулятивной философии, которая хочет создать свой внутренний мир. В этом ее отличие от древней философии — та есть философия объективного логоса, между тем как

современная философия — философия субъективной души, души в себе самой. Современная поэзия есть также проявление души ввиду ее субъективного характера. Мысли души выражаются современными философами. То, что она думает, она сообщает людям, способным понимать и хорошо выражать ее откровения. Это теоретическое воплощение Софии — развитие современной философии — Яков Бёме, Сведенборг, Шеллинг. Реальное воплощение Софии — Вселенская религия».

Для историка философии в этом рассуждении Вл. Соловьева обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, выступающая здесь у Вл. Соловьева София не содержит в себе ничего божественного, а трактуется просто как мудрость или просто как общечеловеческая мудрость. Во-вторых, Вл. Соловьев сам же указывает на свою прямую зависимость не только от немецкого идеализма, но и от теософии Якова Бёме и Сведенборга. Но весьма нетрудно установить связь этой западноевропейской теософии с каббалистической традицией, которую, как мы знаем, Вл. Соловьев специально изучал в Британском музее. Таким образом, каббалистические источники философии Вл. Соловьева без особого труда устанавливаются и на основании изучения текста Вл. Соловьева и открыто признаются им самим.

В конце третьей главы Вл. Соловьев проявляет удивительную наивность. Он доказывает, что до Рождества Христова человеческая мысль развивалась под влиянием невоплощенных душ и после Рождества Христова — под влиянием «мертвых» душ, то есть отличалась характером «сознательным, рефлексивным, экспериментальным». Эта вторая эра, по заявлению Вл. Соловьева, кончается при его жизни. Начиная с 1878 года начнется третья эра, которая совместит в себе особенности первой и второй эры. После такого

заявления Вл. Соловьева остается только развести руками.

Между прочим, культуру до Рождества Христова Вл. Соловьев понимает как основанную на религии Отца, а после появления Христа — как основанную на религии Сына. Поскольку эта религия Сына, по мнению Вл. Соловьева, должна при нем кончиться и после нее должна начаться еще и новая религия, то возникает вопрос, не считает ли Вл. Соловьев эту третью религию религией Духа Святого. Об этой культуре и религии Духа Святого, долженствующей наступить, как раз и говорили некоторые из последователей Вл. Соловьева. Если это думал также и сам Вл. Соловьев, то здесь перед нами еще и новое доказательство его пантеизма, поскольку вся человеческая история трактуется в этом случае как последовательная эманация трех лиц Божества. Мы уже не говорим о том, зачем нужна будет такая культура Духа Святого. Ведь, по мысли Вл. Соловьева, ни культура Отца, ни культура Сына ни к чему хорошему не привели. К чему же приведет культура и религия Святого Духа? Из слов Вл. Соловьева ясно, что здесь нужно мыслить нечто положительное. Но в чем заключается это положительное, у Вл. Соловьева опять-таки ничего не сказано.

10. Каббалистические мотивы. Наконец, чтобы исчерпывающим образом характеризовать изучаемую здесь нами французскую рукопись Вл. Соловьева, надо обратить внимание еще на два обстоятельства. Первое обстоятельство заключается, о чем мы уже сказали, именно в довольно определенных связях мысли Вл. Соловьева с каббалистической традицией. К этому можно прибавить, что свое исходное сверхсущее, или первоначальное ничто, он здесь так и называет каббалистическим термином — Эн Соф, что значит порусски «Не-нечто». Проводимый здесь Вл.

Соловьевым принцип, как мы знаем, вполне прост и ясен: никакая вещь не сводится к своим признакам, а есть нечто такое, что является носителем своих признаков. Весь мир тоже, с одной стороны, состоит из бесконечного числа явлений, а с другой стороны, никак не сводится к этим явлениям, является только их носителем. В этом смысле вполне можно сказать, что он есть «Не-нечто». Однако при чем же здесь Каббала? Ведь этот сверхсущий принцип мы находим и в античном неоплатонизме, и в христианской литературе Востока и Запада. Но Вл. Соловьеву хочется в данном случае связаться именно с Каббалой, а не с Плотинем и не с Дионисием Ареопагитом. Тенденция здесь самая ясная. Никакого такого «Эн Соф» мы не находим ни в «Философских началах цельного знания», ни в «Критике отвлеченных начал». Точно так же и термин «София» явно привлекается здесь Вл. Соловьевым из каббалистических источников. Правда, в разбираемой нами рукописи термин этот почти никак не поясняется. Но в «Философских началах цельного знания» София отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое он называет то «Идеей» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущностью» (после «Сущего» и «Бытия»). Но с христианской точки зрения это не просто случайная замена терминов, а только лишнее подтверждение пантеистического характера Софии.

11. Иерархия софийного подчинения. За вторым диалогом следует маленькая третья глава под названием «Мораль и политика». Но причудливое содержание этой главы повествует не о морали, не о политике, а об иерархии существ, подчиненных Софии. Что такое София, в точности и здесь все-таки не определяется, а говорится о вселенской любви, которая возникает из начала восходящего и нисходящего. София — выше всего. Ей подчиняются все мужчины, которые любят ее восходящей любовью, а она любит их

нисходящей любовью. Всем мужчинам подчинены все женщины, которые тоже любят мужчин восходящей любовью, а те их — нисходящей любовью. Ниже этих двух человеческих сфер, мужской и женской, располагаются в нисходящем порядке все прочие сферы человеческой жизни, из которых каждая любит следующую, низшую, нисходящей любовью, а эта низшая любит непосредственно предшествующую ей сферу восходящей любовью. Эти сферы такие: архиепископы, епископы, деканы, священники в собственном смысле, дьяконы, верующие, оглашенные, начинающие. К этому удивительному разделению автор без всякого разъяснения присоединяет еще и второе разделение, которое явно заимствовано им у Платона. Это разделение — на земледельцев, ремесленников и священников. Дальше еще идет разделение по частям света: Африка, Восток, Передняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия (с делением еще более дробным). На полях рукописи набросана еще такая программа устройства вселенской Церкви: 1 папа, 7 патриархов, 46 митрополитов, 722 архиепископа, 7000 епископов, 70 000 деканов, 700 000 священников, 700 000 кандидатов в священники.

12. Побочные мотивы. Далее следует перевод из конца «Фауста» Гёте, где в последней строке сознательно допущено искажение гётевского текста. Здесь написано: «Женственность вечная всех нас влечет». У Гёте, однако, совсем другое, а именно не просто *xiehi ips ap*, а *xiehi ips hi pap*, то есть «влечет нас **ВВЫСЬ**».

В конце дается еще одно социально-политическое деление, которое ввиду его полной курьезности не стоит здесь и приводить. Изложение прерывается медиумическим письмом: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София». Также читаем и еще одну вставку: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут

господствовать над силами природы, если они решительно откажутся от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

Таков этот жуткий философско-мистический набросок, составляющий целую рукопись под названием «София». Что необходимо сказать о нем в целях философско-исторического анализа мировоззрения Вл. Соловьева?

13. Общая философская характеристика трактата «София». Хотя рукопись эта создавалась через год или полтора после защиты магистерской диссертации, носившей, во всяком случае, чисто академический характер, здесь мы находим то, что можно назвать стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемежку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом. По-видимому, здесь Вл. Соловьев находился под сильным влиянием изучения теософско-оккультной литературы в Британском музее, причем влияние это доходило у него до курьеза, до бреда, до таких вымыслов, которыми философ и сам впоследствии никогда не пользовался. Но для историка философии это бредовое бурление очень ценно. Ведь не всегда же все продуманное, все логичное и научное возникает сразу в готовом виде. Философской логике и системе у философов всегда предшествуют какие-нибудь стихийно хаотические состояния, но только обычно философы не любят о них говорить. И сам Вл. Соловьев тоже не любил вспоминать и тем более говорить о своих теософско-оккультных увлечениях ранней молодости. Но при посредстве разобранной нами рукописи «София», составленной весьма небрежно и неряшливо и сохранившейся только в результате

чудовищной случайности, мы можем теперь заглянуть в область самой эмбриологии философского творчества Вл. Соловьева. И не стоит удивляться, что здесь много чудачества, фантастики и непродуманных бредовых идей.

Однако среди этого эмоционально-умозрительного и теософско-окультурного кипения страстей в голове философа есть кое-что и такое, что для характеристики философии Вл. Соловьева имеет также и положительное значение.

Прежде всего становится ясным, что подлинным источником философии Вл. Соловьева является не только христианство, не только немецкий идеализм и не только русские славянофилы, но и вполне определенная *каббалистическая* традиция, причем на этот раз он сам указывает на таких теософов и оккультистов, как Бёме и Сведенборг. На основании других источников сюда можно было бы присоединить еще Парацельса и Сен-Мартена. Впоследствии он не любил ссылаться на эту каббалистическую традицию, да это и понятно почему. Он и без всякого Бёме или Сведенборга уже переживал особого рода эмоционально-умозрительные состояния, которые формально были родственны Каббале, но по своему содержанию все же отличались христианским характером и несли на себе следы немецко-идеалистической выучки.

Все же на стадии написания рукописи «София», 1875— 1876 годы, Вл. Соловьев почти, можно сказать, находится во власти пантеизма. Если излагать его философскую систему в более точном виде, то здесь придется нам указать на четыре проблемы, из которых ни одна не выражена монотеистически.

1) То, что все вещи представляют собою нечто единое, превосходящее всякую отдельную вещь, этот

апофатизм был и в языческом неоплатонизме, и в иудаистической Каббале.

2) То, что это Первоединое есть только возможность всякого бытия, а не само это бытие, это тоже ничего не содержит в себе чисто христианского, так же как и учение о взаимном соответствии сущности и явления.

3) Это подтверждается также и учением о материи, которая тоже есть только возможность, на этот раз возможность небытия, но участвующая в образовании вещей с такой же необходимостью, с какой участвует в них и сверхсущее единое.

4) В результате теогонического процесса появляется какой-то подозрительный Человек, о котором тоже неизвестно, что сказать, бог он или не бог.

Эти четыре момента, несомненно, свидетельствуют о пантеистических тенденциях раннего Вл. Соловьева.

Но запутаннее всего обстоит дело с проблемой Христа и Софии. Поскольку Христос появляется у него не как субстанциальное богочеловечество, он больше всего похож на языческие и иудаистические эманации. В нем нет соединения тварности и нетварности, поскольку о творении в этой концепции не поднимается никакого разговора. О Софии в изучаемой нами рукописи тоже трудно сказать, является ли она богом или не богом. И если оставить в стороне связанные с ней фантастические и бредовые идеи, то ясной окажется в ней одна чисто соловьевская тенденция — это рассмотрение всего высшего с максимально интимной человеческой точки зрения. Что в Софии божественного и небожественного, пока еще неизвестно. Но уже известно, что это есть какаято наивысшая область бытия, что она есть любовь и что она есть нечто женское, то «вечно женственное», которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы. Иерархия всех существ ниже

Софии — это у Вл. Соловьева пока еще фантастика и бред. Но что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде всепрекрасной женщины, глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низшие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующих эмоционально-умозрительных состояний.

Совершенно по-соловьевски звучит разделение любви на три степени, из которых более всего и выясняется природа Софии. «Любовь натуральная, которая в своем происхождении есть любовь половая, но может быть распространена и на другие отношения, происходящие из отношений половых.

Любовь интеллектуальная, которой мы любим то, что не знаем непосредственно, или, лучше сказать, предметы, которые недоступны непосредственно нашим чувствам. Она также может более или менее расширяться. Это патриотизм, любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего или мировой субстанции. Ашог **bei** ipieiesshaiis Спинозы — последняя степень этой любви.

Натуральная любовь обладает самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности, любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень, которая есть синтез двух предыдущих, соединяет самопроизвольную силу любви натуральной со всеобщностью любви интеллектуальной — это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, она должна иметь предметом существо индивидуальное, доступное чувствам, но представляющее всеобщее начало или его воплощающее». Этим предметом абсолютной любви, по Вл. Соловьеву, и является София.

Таким образом, соловьевская рукопись «София» в историко-аналитическом плане представляет огромный интерес. Она воочию свидетельствует, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции магистерской и докторской диссертаций Вл. Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего в очень сильные на Западе теософско-окультурные, в основе своей каббалистические традиции.

Что же касается самого учения о Софии, которому и посвящен весь трактат, то никак нельзя сказать, чтобы оно обладало здесь какой-нибудь достаточно ясной и определенной формой. Единственное, что сформулировано здесь в ясной форме, — это психологическая сторона Софии. Она представлена как слияние в одно целое непосредственно данной самопроизвольно действующей любви, с одной стороны, и любви умозрительной, предельно обобщающей — с другой. Иначе говоря, это есть соединение чувственности и разума, непосредственного ощущения и опосредствованного размышления, единичного и общего, или натурального и умозрительного. Такое определение Софии, несомненно, дает очень многое. Но здесь точное ее определение совершенно невозможно, даже если и оставаться только в психологическом плане. Например, эстетическое чувство тоже есть соединение единичного ощущения и смысловой обобщенности. То же самое необходимо сказать и о религиозном чувстве. В чем же тогда специфика самой софийности? Никакого ответа на этот вопрос в рукописи не дается. Но что уже совсем остается в ней

незатронутым, это онтологическая сущность Софии, ее объективно-реальный характер. Что она не сводится к одним только субъективным переживаниям, это, по Вл. Соловьеву, совершенно ясно. Она трактуется у него, кроме психологических состояний, обязательно как некоего рода объективная реальность, как обязательно онтологическая сущность, или субстанция. Но тут-то как раз и хотелось бы узнать, каково отношение Софии к человеку вообще, к человечеству, к космосу и, наконец, к божественной субстанции, а особенно к тем трем ее ипостасям, которые в свое время были вполне отчетливо сформулированы не только в христианской догматике, но и в языческом неоплатонизме и в христианических ареопагитских аналогиях античного неоплатонизма. И отсутствие этого онтологического учения о Софии в анализируемой нами рукописи тем более бросается в глаза, что сам-то Вл. Соловьев глубочайше уверен в онтологизме своей Софии и, по-видимому, даже философски представляет себе эту онтологию весьма ясно и уверенно. Конечно, перед нами только незаконченная рукопись и только небрежный набросок. От такой рукописи, вероятно, нельзя и требовать законченной философской системы.

Бросается в глаза также и то, что осталось у Вл. Соловьева навсегда, и то, от чего он вскоре отказался. Любопытно, что вовсе не в трактате «Россия и вселенская церковь» 1889 года, а именно уже в этой рукописи, в 1876 году, византийское православие расценивается невероятно низко. Правда, здесь было одно огромное исключение. Император Константин уже скоро перестал расцениваться у Вл. Соловьева как орудие зла и стал рассматриваться вместе со всем христианством как «равноапостольный». О низкой оценке римского католицизма в дальнейшем у Вл. Соловьева не может быть и речи. Наоборот, в 80-х годах католицизм будет у него всячески превозноситься. Но

странным образом на самом веру человеческой и церковной организации уже и здесь стоит какой-то «папа», о котором не дается никаких пояснений. Что же касается папы в 80-х годах, то там уже, безусловно, имеется в виду не кто иной, как реальный римский папа. Наконец, «универсальная церковь» фигурирует и здесь, в 1876 году, на первом плане. Правда, пока еще достаточно абстрактно. Впрочем, как мы увидим ниже, даже и в своем окончательном учении о вселенской церкви Вл. Соловьев так и не достиг полной ясности, поскольку она будет у него прославляться в виде окончательного торжества христианства и даже всего человечества, но так и останется невыясненным, какими же путями и при помощи каких именно изменений эти три враждебные односторонности — православие, католичество и протестантство — должны эволюционировать до степени универсальности. По-видимому, вселенская церковь так и осталась в сознании Вл. Соловьева в виде какой-то недостижимой романтической утопии.

Самое главное заключается, однако, в том, что не только идея вселенской церкви, но также и теория Софии, несмотря на всю заинтересованность Вл. Соловьева в этих областях, тоже осталась непродуманной до конца и несформулированной в каком-нибудь безупречном и несомненном виде. Тут мы имеем интересный пример философской мысли, которая одновременно и заострена чрезвычайно критически, и находится под сильнейшим влиянием общего пафоса универсализма. Как мы убедимся ниже, София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства. Но в то время как в ранних своих трудах Вл. Соловьев охвачен пафосом понятийной системы, доходящей до формалистического схематизма, как раз в учении о Софии философ гораздо более патетичен, гораздо более настроен

художественно, чем научно-философски и понятийно, и, наконец, находится под влиянием интимноличных и сердечных волнений, помешавших ему дать стройную логическую систему софийной теории. То, что для Вл. Соловьева было ближе всего и что вызывало в нем наиболее глубокий философский пафос, оказалось у него философски наименее систематически выраженным, а в логическом отношении даже противоречивым. Это заставляет нас внимательно проследить все высказывания Вл. Соловьева о Софии, определить, где и в чем они совпадают и в чем они противоречивы, и, в конце концов, формулировать целых десять аспектов Софии, о последовательности и о совпадении которых можно сомневаться и спорить, но которые все продиктованы у философа единым и всегдашним для Вл. Соловьева универсалистским пафосом.

Перейдем к формулировке этих десяти аспектов соловьевского учения о Софии.

14. Противоречия в учении о Софии. В другом месте мы уже отмечали терминологическую неясность, которую Вл. Соловьев допускает в работе «Философские начала цельного знания» (1877)^[160]. Но теперь учение о Софии мы должны формулировать в свете всех других сочинений философа; и тогда эта неясность, вызванная слишком большим софийным пафосом, должна исчезнуть.

В другой работе приблизительно тех же лет (1877—1881) эта неясность хотя и не устраняется вполне, но формулы делаются гораздо более четкими. В «Чтениях о Богочеловечестве» (III, 115) мы читаем: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т. е. как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом,

есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства». Здесь ясно, по крайней мере, одно: София есть материя Бога, его тело.

Но некоторая неясность остается и здесь, в учении о Христе, поскольку Вл. Соловьев тут же заключает: «Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос и София». И неясность та продолжается дальше (121): «Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе».

15. Нетварная и тварная София. Как мы сейчас увидим, неясность здесь у Вл. Соловьева только словесная, но не по существу. Необходимо сказать, что во всех такого рода местах Вл. Соловьев учит, собственно говоря, не об одной, но о двух Софиях. Одна София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку, кроме него, вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить. В этом смысле София Премудрость Божия есть не что иное, как сам Бог. И если в этом плане говорится у философа о Христе, то Христос здесь, очевидно, пока еще не богочеловек, то есть не соединение Творца и твари, поскольку ни о какой твари здесь еще пока нет никакой речи. Это какой-то неземной и дочеловеческий, то есть пока еще первичный, Христос.

Совсем другая София — та, которая возникает в инобытии, которое, с христианской и соловьевской

точек зрения, есть уже нечто сотворенное, космос и человечество. Это, прежде всего, всецелая воплощенность Софии, но уже в чувственном теле, в материи вещественной и сотворенной. Христос в этом смысле есть не просто предвечный Бог, но уже Богочеловек, он не есть уже бытие только нетварное, но — тварное и нетварное одновременно. Богочеловеческая София, очевидно, тоже не есть просто божественная София.

И в позднейшем своем произведении, а именно в книге «Россия и вселенская церковь» (1889), Вл. Соловьев так и трактует о «тройном воплощении Божественной премудрости» (III, 363 и сл.). Это уже богочеловеческая София, мы бы сказали, тварно-нетварная, и в христианских догматах она представлена Святой Девой, Христом и Церковью. При этом необходимо всячески подчеркивать именно телесноматериальный момент богочеловеческой Софии. Человек, по Вл. Соловьеву, как обладающий телом, в космическом порядке выше даже ангелов, потому что они по своей сущности только умопостигаемы, но не телесны, они — бесплотны. «Поэтому вечная Премудрость и находит свою радость не в ангелах, а в сынах человеческих» (365). Человек выше ангелов также и потому, что обладает большей свободой, в то время как ангелы, как чистые идеи, лишены всяких колебаний и свободы выбора.

16. Космизм. Но и это еще не есть все соловьевское учение о Софии. Вл. Соловьев мыслит Софию также и в чисто космическом, и в чисто человеческом плане, когда имеется в виду не нетварность, не тварность — нетварность, но просто только одна тварность.

Поскольку сам Вл. Соловьев отнюдь не везде отчетливо различает проповедуемые им типы Софии, мы для внесения ясности в дело сейчас позволим себе занумеровать эти разные софийные аспекты. Абсолютно

божественная София, домировая и внемировая и, следовательно, дотварная, является *первым* аспектом, богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная одинаково, есть *второй* аспект. Что же касается чисто тварной Софии по образу и подобию первых двух Софий, то она есть либо разумная духовная благоустроенность космоса в целом, и это есть *третий*, космический аспект, либо она есть такая же благоустроенность в человечестве, которое, будучи взятое в целом, тоже есть тварное подобие первых двух Софий, и это уже *четвертый*, антропологический аспект.

17. Антропологизм. С поразительной ясностью мысли и с небывалой, даже дерзновенной (с христианской точки зрения) смелостью Вл. Соловьев проповедует софийность того человечества, о котором учил не больше и не меньше как основатель позитивизма О. Конт и которого сам Вл. Соловьев называет «безбожником и нехристом» (IX, 190).

Прежде всего, нам хотелось бы указать на то, как Вл. Соловьев получает понятие человечества при помощи буквально блестящей своей простотой и ясностью геометрической аналогии. Что такое точка? Ведь сама же геометрия учит о том, что точка не содержит в себе никакого измерения. А ведь это значит, что она никак не изобразима и является голой абстракцией. Изобразима она и понятна только в результате соотношения с тем, что не есть она сама и что есть уже линия. Если нет линии, например, пересечения линий, то нет и никакой точки. Точно так же и линия является голой и малопонятной абстракцией, если она не соотнесена с тем, что не есть она сама, с плоскостью. В результате таких же геометрических отношений возникает точное представление о теле и в дальнейшем о разных

свойствах этого тела. Линия не составляется из точек, потому что отдельная точка уже предполагает существование линии. Также и плоскость нельзя получить из линии, потому что сама линия уже предполагает существование плоскости. Буквально то же самое происходит и с человеком. Отдельный, изолированный человек есть только наша абстракция. В действительности такой абстракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это только потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность. Так Вл. Соловьев доходит до представления об общем человечестве, которое пока не делится на отдельные народы, эпохи, общины и личности, но есть самостоятельное живое существо (III, 179—182). Вот тут-то и пригодился Вл. Соловьеву О. Конт, который тоже создал учение об этом общем человечестве и по образцу старых французских революционеров называл его Великим существом, прежде всего живым существом.

До сих пор еще можно было считать, что Вл. Соловьев просто умно излагает Конта и больше ничего. Но оказывается, что этот общечеловеческий организм и есть для Вл. Соловьева не что иное, как София Премудрость Божия. Мало того, в этом же своем докладе об О. Конте Вл. Соловьев считает, что контовское человечество есть христианское богочеловечество и что это есть исконная вера русского народа, который в отличие от византийского чисто идеального понимания божества давал телесно-человеческое его понимание и даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. Вл. Соловьев приводит для подтверждения своей концепции одну древнерусскую икону, на которой в центре изображена сидящая на престоле в царском одеянии женская фигура, а в

окружении этой фигуры — Богородица, Иоанн Креститель и возносится над ней Христос (III, 187—188).

Тут у Вл. Соловьева допущена весьма существенная путаница. Ведь если контовское человечество и содержит в себе нечто софийное, то, очевидно, софийность эта здесь вполне тварная, то, что мы называем четвертым аспектом Софии. Тем не менее Вл. Соловьев почему-то именует это контовское человечество не человечеством просто, но богочеловечеством и приводит ради иллюстрации новгородскую икону, в которой центральная женская фигура явно есть богочеловеческая идея и богочеловеческое обобщение, в отношении которых Христос, Богородица и Иоанн Креститель являются только отдельными и специальными проявлениями. Таким образом, Вл. Соловьев путает здесь четвертую Софию со второй Софией. Объясняется это не просто логической ошибкой, а его софийным пафосом, в котором человечество играло обязательно одну из главных ролей.

Итак, нами рассмотрены первые четыре аспекта соловьевского учения о Софии: дотварный, или абсолютный; тварно-нетварный, то есть богочеловеческий; тварный общекосмический и тварный общечеловеческий. Теперь нам предстоит углубиться в последние два аспекта, то есть в космический и общечеловеческий, для чего придется ввести различия сначала еще других пяти аспектов, а в дальнейшем еще и десятый аспект.

Б. Дальнейшие пять аспектов космическо-антропологической Софии

1. «Вечная женственность». Тут есть, однако, еще одно обстоятельство, которое необходимо иметь в виду.

Дело в том, что О. Конт, в противоречии со своей квалификацией человечества как Великого существа, с точки зрения французского революционизма трактует это человечество как *женское начало*, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Если Вл. Соловьев и это контовское человечество считает тоже Софией и вместе с Контом понимает его как женское существо, то, очевидно, здесь перед нами еще новый аспект софийности. Это софийность уже не просто антропологическая, но специально универсально-феминистическая; и этот универсально-феминистический аспект софийности, очевидно, есть уже по общему счету всех соловьевских аспектов Софии *пятый* ее аспект, являющийся, правда, разновидностью четвертого аспекта. Но эта женственность формулируется здесь пока еще в слишком общих тонах. Однако она для Вл. Соловьева имеет и гораздо более интимное значение.

2. Интимно-романтический аспект. А именно: указанные выше пять аспектов софийности переживались Вл. Соловьевым не только глубоко, но и патетически, доходя до вполне чувственных умозрений и созерцаний. Излагатели Вл. Соловьева обычно употребляют здесь термин «видение», и действительно, чувственная острота такого умонастроения доходит у философа до самой настоящей образности. Однако к этому термину «видение» здесь мы находим нужным отнестись критически.

Дело в том, что незадолго до своей кончины, а именно в 1898 году, Вл. Соловьев сам решил подвести поэтический итог своих софийных умозрений и написал небольшую поэму под названием «Три свидания». В этой поэме вскрывается в очень ясной форме еще один аспект космоантропологической Софии. Здесь это не просто Вечная Женственность, но такая Вечная

Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно. Анализ стихотворения «Три свидания» мы производили в другом месте [\[161\]](#), а здесь мы должны сказать только то, что в «Трех свиданиях» София впервые переживается как возлюбленная, как вечная подруга, как существующая в бесконечности и как предмет интимного стремления философа-поэта, несмотря на всю бесконечность софийного охвата. Если под романтизмом мы условимся понимать стремление ко всякой возлюбленной, влекущей к себе любящего в свою бесконечную даль, то, очевидно, здесь перед нами еще *шестой* аспект софийности, а именно *интимно-романтический*. Для этого интимного романтизма не была обязательна лирическая обстановка «свиданий». Имеются стихотворения Вл. Соловьева, тематически связанные с «Тремя свиданиями», но написанные в качестве обычных поэтических стихотворений. Это стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась», «У царицы моей есть высокий дворец», «Близко, далёко, не здесь и не там», «Песня офитов», написанные Вл. Соловьевым еще в Каире в 1875— 1876 годах или вскорости после его отъезда оттуда.

Необходимо сказать, что объединение в одном образе природной стихии в том или ином ее виде, женского лица тоже в разных его видах (например, улыбки или глаз) не такое уж редкое явление в мировой поэзии. У Вл. Соловьева подобного рода отождествления, правда, выступают весьма насыщенно ввиду его софийных устремлений. Но при чтении подобного рода стихотворений, где даже не упоминается самого имени Софии, можно отвлечься от соловьевского софийного умозрения — и получают стихотворения, которые никто не сочтет чересчур мистическими, тем более что природная стихия в таких

его стихотворениях отнюдь не всегда выступает в гармоническом и успокоенном виде, а иной раз и бурно, и страстно, и хаотически, и даже мрачно. Для характеристики такой интерпретации женских особенностей природы мы приведем здесь два стихотворения. Одно из них, которое Вл. Соловьев считает даже лучшим в софийном цикле, было написано 21 ноября 1898 года и звучит так:

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —

**Кто-то здесь... Мы вдвоем, — Прямо в душу
глядят лучезарные очи Темной ночью и днем.**

**Тает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы... И в прозрачной тиши
неподвижных созвучий Отражаешься ты.**

**Исчезает в душе старый грех первородный:
Сквозь зеркальную гладь Видишь, нет и травы,
змей не виден подводный, Да и скал не видать.
Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут очи одни, И слилися давно, как роса в
океане, Все житейские дни.**

Другое стихотворение («Июньская ночь на Сайме»), написанное 17 июня 1896 года, таково:

**В эту ночь золотисто-пурпурную, Видно, нам не
остаться вдвоем, И сквозь розы небес что-то
сдержанно-бурное Уловил я во взоре твоём.**

**Вот и полночь прошла незаметная... Все светлей
и светлей над тобой, Но померкла святыня
заветная, Что царит над моею судьбой.**

**Не пленяюсь я солнечной силою, А взглядется в
тебя — холодно! Но с душою моею унылою Тайно
шепчется слово одно.**

**Знаю, в утро осеннее, бледное, Знаю, в зимний
закат ледяной Прозвучит это слово победное, И
его повторишь ты за мной!**

Этот шестой аспект, очевидно, отличается от пятого аспекта, контовского, где вечная женственность тоже превознесена, но без интимной романтики.

3. Критические замечания о романтизме. Для правильного понимания этого шестого аспекта весьма важно учитывать два обстоятельства, из которых одно является нашей некоторого рода критикой соловьевского учения о женском начале, а другое принадлежит самому Вл. Соловьеву и направлено против вульгаризаторов его учения.

Что касается первого обстоятельства, то оно заключается в том, что у Вл. Соловьева оказывается не везде ясным отождествление Софии и женского начала. Дело в том, что к этой концепции Софии Вл. Соловьев пришел в результате своего глубокого отвращения к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии. Идея активно действует для того, чтобы воплотиться в своем инобытии; а это инобытие есть нечто приемлющее идею, есть то, что воплощает в себе идею. Такая структурная картина воплощения идеи еще в античной философии приводила к тому, чтобы организующий идеальный принцип понимать как нечто мужское, а организуемое материнское инобытие — как принцип женский, так что реальная вещь, возникшая из слияния этих двух принципов, есть уже порождение, или детище, брачного союза идеи и материи. Этот процесс, по воззрению древних платоников, происходит еще в самом же идеальном мире, в котором имеется порождающий Логос и приемлющая его умопостигаемая материя. Такой умопостигаемый воплощенный Логос у Плотина прямо называется Софией. Значит, материальный, или женский, момент входит в Софию и является ее принадлежностью, но не исчерпывает ее целиком. София есть не просто женское начало, но

благоустроенное слияние мужского и женского начал, детище этого брака идеи с материей. Почему же в таком случае Вл. Соловьев именуется Софию только женским началом? И такого рода вопрос возникает в особенности относительно контовского человечества. Совершенно непонятно, почему Конт именуется свое человечество живым женским существом. И Конт, и восторженно излагающий его Вл. Соловьев должны были бы говорить не о женском, но о муже-женском начале. И почему все эти высокие чувства у Вл. Соловьева, да и не только у него одного, относятся именно к вечно женственному и не относятся в то же время и к вечно мужескому?

В логическом смысле более выдержанную позицию Вл. Соловьев занимает по этому вопросу в работе «Смысл любви» (1892—1894). Здесь, правда, тоже говорится, что «для Бога его *другое* (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности» (VII, 46). Это едва ли так, поскольку вселенная не есть просто хаотическая, никак не оформленная материя, пассивно принимающая свой законченный облик, но именно этот облик, законченный в результате воздействия божественных энергий на пустоту и бесформенность. Однако если последовательно проводить соловьевскую точку зрения, то гораздо логичнее звучат те места, где говорится, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» (24). То же самое, очевидно, необходимо сказать не только о человеке, но и о человечестве, а также и о вселенной в целом, о космосе, где идеальное и материальное, то есть мужское и женское, слито в одно неделимое целое.

Таким образом, и у самого Вл. Соловьева космическая и всечеловеческая София не есть просто

вечно женственное, но также и вечно мужское. При этом мы должны заметить, что если не у Конта, то у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но, во всяком случае, психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова.

Другое обстоятельство, которое необходимо принимать во внимание для правильной оценки соловьевской теории вечной женственности, — это старательная забота философа отмежеваться в этой проблеме от всякого вульгаризма, который легко может возникнуть в связи с выдвиганием вечной женственности на первый план. Сам Вл. Соловьев предвидел такого рода вульгаризм, а может быть, даже и конкретно с ним встречался. Тут ведь дело не только в неосведомленности или в невежестве. Тут соловьевскую женственность подстерегал гораздо более опасный враг, чем невежество, а именно анархически-сексуальная розановщина. Вл. Соловьев счел необходимым коренным образом отмежеваться от такого рода концепции женственности; и сделал он это в таких выражениях, которые не только не допускают никаких сомнений, но которые даже отличаются совсем уже несоловьевской резкостью и даже гневом.

Вот что мы читаем в предисловии Вл. Соловьева к третьему изданию 1903 года его «Стихотворений»^[162]: «Более серьезных оговорок требуют два другие произведения: "öas E\щ — >Yeibliche" (слово увещательное к морским чертям) и "Три свидания". Они могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в само Божество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу, я должен, чтобы не вводить

читателя в соблазн, а себя оградить от напрасных нареканий, заявить следующее: 1) перенесение плотских, животнo-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая *мерзость* и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, "глубины сатанинские" последних времен); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двумыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру, есть величайшее *безумие* и главная причина господствующего нынче размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этою глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты.

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий Собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту. *Этой* мои стихи не служат ни единым словом, и вот единственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать».

Это чрезвычайно важное рассуждение Вл. Соловьева, написанное к тому же в год смерти

философа, с точки зрения исследователя, ценно в разных смыслах.

Прежде всего отмежевание теории вечной женственности от всяких вульгаристических извращений выражено здесь настолько ярко, что ни в каком комментарии не нуждается.

4. Эстетическое творчество и эсхатология.

Гораздо ценнее то, что Вл. Соловьев, и на этот раз уже в полном согласии со своими исходными позициями, вовсе не возводит женское начало в какой-то абсолют. Женское начало можно понимать по-разному, но он понимает его только в контексте своей общей философии, где оно играет огромную роль, хотя роль эта вовсе не абсолютна.

Еще ценнее в данном рассуждении третий момент, который в литературе о Вл. Соловьеве тоже часто понимался неправильно. Это — образ «Жены, облеченной в солнце», заимствованный из новозаветной книги, носящей название «Откровение Иоанна Богослова». Это — любимый образ Вл. Соловьева, о котором он не раз вспоминает в своих сочинениях. В приведенном рассуждении образ этот толкуется как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению всего мира. Но в «Трех разговорах» (1900) этот же самый образ Жены, облеченной в солнце, с луной у ног и с венцом из 12 звезд, появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения церковей (X, 218). Таким образом, вечная Жена трактуется не просто космогонически, но и эсхатологически. При этом эсхатологии предшествует у Вл. Соловьева момент эстетически-творческий, поскольку здесь говорится о красоте, которая должна спасти весь мир. Поэтому мы будем правы, если, кроме приведенных выше шести аспектов софийности, терминологически зафиксируем

еще два совершенно новых ее аспекта. Один аспект — это *эстетически-творческий*, то есть по нашему общему счету *седьмой*. И дальше, очевидно, нужно фиксировать еще *восьмой* аспект софийности, аспект *эсхатологический*. Заметим, что образ Жены, облеченной в солнце, в статье о Конте понимался Вл. Соловьевым антропологически, а в работе «Россия и вселенская церковь» понимается богочеловечески, причем этот разницей у Вл. Соловьева встречается часто.

Наконец, раздвоенное представление о Софии, по-видимому, содержится и в самом новозаветном Апокалипсисе, а именно в том его знаменитом месте, где рисуется образ этой Жены, облеченной в солнце. С одной стороны, Жена мучается родами, и красный дракон со своими полчищами пытается умертвить у Жены ее порождаемое (Апокалипсис, XII, 1—4). Однако порожденное дитя мужского пола восхищено было к престолу Божию и ему надлежало пасти народы жезлом железным (5). По-видимому, под этим порождением Жены мы должны понимать не больше и не меньше, как Иисуса Христа. Другими словами, образ Апокалипсической Жены есть образ не просто космический, но образ богочеловеческий, то есть эта Жена есть, попросту говоря, Богородица. С другой стороны, однако, вся эта XII глава Апокалипсиса посвящена весьма красочному изображению борьбы светлых и темных сил вокруг Жены, ее последующему уединению и дальнейшей борьбе дракона с прочими порождениями ее (6—9, 14, 17). При этом совершенно очевидным становится то, что подобного рода космически-катастрофические явления вовсе никак не сведены с традиционным христианским образом Богородицы, стоящей выше всяких космических катастроф. Таким образом, не только у Вл. Соловьева, но и в самом Апокалипсисе, на который он любит

ссылаться, несомненно, промелькивает какая-то противоречивая двойственность тварно-нетварного богочеловечества и уже чисто тварного космически-антропологического аспекта общей Софии.

5. Магизм. Изучая дальнейшие соловьевские материалы по Софии, мы наталкиваемся на один любопытнейший документ, не вошедший ни в собрание сочинений, ни в собрание писем, а сохранившийся только в личном соловьевском альбоме, откуда Сергей Соловьев-младший, к которому этот альбом перешел после смерти Вл. Соловьева, и приводит текст под названием «Молитва об откровении великой тайны» (в примечаниях к стихам Вл. Соловьева)^[163]. Мы не будем приводить этого текста целиком, но следующие строки невольно обращают на себя внимание: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатше первого сына твоего возлюбленного Иисуса Христа молю тебя...» И дальше следует молитва к Софии. Для исследователя, который захотел бы разобраться в соловьевском учении о Софии, здесь возникает весьма существенная терминологическая путаница. С одной стороны, София отнесена к «сверхсущему Богу». Значит, это то, что мы выше назвали первым аспектом софийности, софийность до мира и вне мира, софийность нетварная, как нетварен и сам Бог. С другой стороны, однако, это «душа миров», уже нечто тварное, поскольку мир для Вл. Соловьева есть творение Бога. Значит, это уже наш третий аспект софийности, аспект космологический. Тут же вдруг говорится, что ее сын — Христос.

А ведь для Вл. Соловьева Христос есть богочеловек, не только тварь, но и сам Бог по своей субстанции. Значит, перед нами второй аспект софийности, уже

богочеловеческий. Между прочим, вызывает большие сомнения соловьевский термин, сам по себе интересный, но логически весьма неясный. Этот термин «тело вечности». Едва ли это есть тело самого «сверхсущего Бога», поскольку Бог, по Вл. Соловьеву, выше вообще всего и выше самой вечности. Но понимать это «тело вечности» космологически тоже будет не очень удобно, поскольку тут же говорится о Христе, который здесь отнюдь не только вечность и не только тело вечности, но по своей субстанции и вечный Бог и тварный временный человек. Рассуждать иначе — значило бы игнорировать учение Вл. Соловьева о богочеловечестве. Заметим, что и в своем главном сочинении о Софии^[164] Вл. Соловьев тоже сначала говорит о воплощении божества в человеке в самом общем смысле слова, так что здесь упоминается и обожествленная природа, и обожествленный человек («человеко-Бог»), и «совершенное общество». А потом оказывается, что этот совершенный человек есть не больше и не меньше, как сам Христос. Но это противоречит и самому Вл. Соловьеву, и христианству вообще, поскольку Христос мыслится здесь и как Бог, и как человек по своей субстанции. Но такая богочеловеческая София вовсе не есть антропологическая София. Логически тут полная путаница. Но ведь, кроме логики, есть еще психология. Психологически же Вл. Соловьев был буквально одержим пафосом софийности, а это и заставляло его говорить о ней решительно во всех центральных пунктах своего мировоззрения. Поэтому сказать, что здесь у Вл. Соловьева не столько логическое, сколько чисто словесное противоречие, нисколько не будет обидно для философа. Ведь словесные выражения потому и кажутся противоречивыми, что слишком

разнообразен и глубок тот предмет, который они призваны выражать.

Наконец, молитва к Софии вознесена и еще в одном отношении. Ее автор пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции. Он пишет: «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте участниками молитвы моей: Да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Таким образом, здесь перед нами возникает уже *девятый* аспект соловьевского учения о Софии, а именно аспект *магический*. Последний, *десятый* аспект соловьевского учения о Софии будет рассмотрен нами ниже, после разбора исторических источников соловьевской теории.

В. Исторические источники учения о Софии^[165]

1. Гностицизм. Все это столь богатое и глубокое, столь разнообразное и многообразное учение Вл. Соловьева о Софии не могло, конечно, появиться у философа как-нибудь случайно или походя. Оно должно иметь также и соответствующее и тоже достаточно богатое и глубокое *происхождение*. Что же можно было бы сказать об этом происхождении?

Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощенности Логоса мы находим еще в античном неоплатонизме^[166]. Но в своей статье «Плотин» (X, 479—483) в Энциклопедическом словаре

Вл. Соловьев об этом ничего не говорит. Значит, дело не просто в неоплатонизме.

По-видимому, для Вл. Соловьева имело гораздо больше значения *библейское* учение о Софии, которое мы находим в «Притчах Соломоновых» (VIII, 22—23, 30—31). Во всяком случае, неоплатонические учения о Софии Вл. Соловьев нигде не излагает, в то время как библейское учение излагается у него очень подробно с весьма существенными из него выводами. Это библейское учение о Софии мы находим в книге «Россия и вселенская церковь». Существенное отличие библейского учения от языческого учения Плотина и Прокла заключается в том, что неоплатоническая София имеет исключительно только категориальный смысл и является завершением учения об Уме. В этом Уме имеется отвлеченное Бытие, становящаяся Жизнь и синтез того и другого в Софии, или в царстве Идей. Здесь мы находим логическую систему категорий, и больше ничего другого. Что же касается этой логической системы, то она потому и имеет такое фундаментальное значение в неоплатонизме, что она не содержит в себе ничего человеческого и, в частности, ничего личностного. Античное ноуменальное учение неоплатонизма возникало на интуициях не человеческой личности, но природы. И этому совершенно противоположно то, что мы находим в «Притчах Соломоновых».

Здесь София прежде всего личность, как личностью является и сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София — это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего

тварно-нетварного, богочеловеческого, куда Вл. Соловьев относит св. Деву, Христа и Церковь. Вот почему он не мог удовлетвориться только одним античным неоплатоническим учением о Софии.

Но Вл. Соловьеву пришлось преодолеть еще один сильнейший историко-философский барьер, а именно то, что в истории философии называется *ГНОСТИЦИЗМОМ*. Но сказать, что у него не осталось ровно никаких следов гностицизма, никак нельзя, так как античный гностицизм и гностические элементы в новой философии были привлекательны, и не только для Вл. Соловьева, но и для многих других мыслителей.

Дело в том, что античный гностицизм II-III веков н. э. представлял собою острейшую эллинизацию христианства, так что трудно даже и сказать, чего в нем было больше, христианства или язычества. Прежде всего в нем был непреодолимый дуализм материального и идеального, человеческого и божественного. И в своей статье «Гностицизм» (X, 324—326), строжайше критической, Вл. Соловьев выставляет этот дуализм на первый план, чем и вносит большую ясность в запутанные гностические концепции, о которых мы можем составить здесь довольно определенное представление. Этот дуализм, конечно, вовсе не античный, а чисто христианский, поскольку античные боги чересчур человечны, и дуализм здесь не так уж велик. Но Вл. Соловьев все же допускает два очень больших недосмотра в своем понимании античного гностицизма.

Будучи беспорядочным смешением язычества и христианства, гностицизм при всем своем дуализме был весь пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и весьма интенсивным стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. В указанной статье Вл. Соловьев об этом почти ничего не говорит. И затем личности, изображенные в Новом Завете,

рассматриваются в гностицизме в одной плоскости с античными мифологическими героями, что, конечно, для Вл. Соловьева было не только неприемлемо, но и достаточно неприятно.

И все же в Софии, которую исповедовал Вл. Соловьев, заметны отблески античного гностицизма в том смысле, что Вл. Соловьев не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и материи, лишенной всякого идеального одухотворения. Образ Софии был близок для него потому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и осязаемые, чем это было у него вообще в религиозной области, взятой в целом во всей своей непреклонной, суровой и недостижимо-возвышенной действительности. Вот почему образ Софии был так близок для него в течение всей его жизни, несмотря на то, что первоначально источники этой Софии были для него часто далеки, а иной раз и совсем чужды.

Однако образ Софии, пленявший Вл. Соловьева в течение всей его жизни, почти, можно сказать, не имеет ничего общего с Софией, известной нам из гностических источников. Только слияние природы и личности, или материи и человечности, что вытекало из смешения в гностицизме античности с иудаизмом, было близко настроениям Вл. Соловьева. Все остальное из исторически известного нам гностицизма было ему совершенно чуждо. Исторически известный нам гностицизм был не только дуализмом, но и страстным, хотя, в конце концов, только кажущимся стремлением человека к спасению. Из огромного количества гностических текстов мы ради примера используем сейчас только Иринея Лионского (Сопіг. опт. наг, I, 1—8), который, критикуя одного из вождей гностицизма, Валентина, излагает довольно подробно всю систему гностицизма и место Софии в этой системе. Системы

гностицизма были весьма разнообразны, противоречивы и достаточно сумбурны. В настоящем месте нашей работы касаться их, конечно, не стоит, но сказать два слова о Валентине и валентинианах вполне необходимо, чтобы резко противопоставить соловьевскую Софию той, которая известна нам из истории гностицизма.

Уже то одно, что София у валентиниан занимает только тридцатое место в осуществлении божественной «полноты», или «Плеромы», а также и целый ряд романтических происшествий в связи с этой Софией свидетельствуют о чересчур человеческом ее понимании, вполне чуждом Вл. Соловьеву. Соловьевская София тоже вполне человечна, но она целомудренна и лишена всяких бытовых страстей и чувств и являет собою только путь сердечного восхождения человека к высоте духовного совершенства.

Итак, София — самый младший, тридцатый эон («эон» — это тот или иной тип «вечносущего») из числа тех, что составляют божественную «полноту», или Плерому. Со всей пылкостью юного существа София охвачена любовью и страстью, дерзостно стремясь постигнуть величие того, кто именуется первым эоном, или Отцом, и является вообще одним из Первоначал бытия, или Бездной. Однако от опасности, грозящей растворением во «всеобщей сущности» и «сладкой радости» Отца, удерживает Софию сила под названием «Предел», или «Крест». София вынуждена отбросить свою дерзостную мысль, питаемую страстью к познанию. Она вновь возвращается в состав «полноты», нарушенная гармония восстанавливается, но независимо от Плеромы все-таки сохраняет свое существование жалкой, лишенной формы и образа «недоносок» — «мысль» Софии и порожденная ею страсть. Однако это аморфное, как бы случайно брошенное в пустоту и мрак существо возрождается к жизни благодаря милосердию Христа, рожденного

Умом, то есть тоже одним из первых эонов Плеромы. Теперь эта «мысль» Софии под именем Ахамот получает от Христа новую жизнь, согласно ее сущности, осознает свой разум и образ, свойственный бессмертной мысли, уже вполне умственно мечтая соединиться с Христом. Вновь восстановленная «Пределом» Ахамот мучится от одиночества, переживает печаль и страхи. Но ее поддерживает новое состояние ее души, а именно обращение к Тому, Кто созидает жизнь. И эта ее обращенность к творческим принципам жизни дает начало материальному космосу, Душе Мира и Демиургу.

Наконец, сжалившийся Христос посылает к несчастной Ахамот Параклета-Утешителя, или, что то же, Иисуса, Спасителя. Именно с ним вступает в брак Ахамот, предварительно освободившись от страстей и получив возможность в радости созерцать божественный свет. От душевной сущности Ахамот произошел, как уже говорилось, Демиург, создавший все небесное и земное, то, что находится вне божественной «полноты». Из печали Ахамот возникли духи злобы и сам Космократор, дьявол. Таким образом, оказалось, что Ахамот («Мать», «София», «Св. Дух») заняла «наднебесное место» — «Середину», Демиург, ее сын, — «небесное место», а Космократор — земной мир, где он и царствует.

Однако наступят времена, когда София-Ахамот во всей полноте своей умной сущности войдет в Плерому, оставив наднебесное место своему сыну Демиургу. Но эта грядущая гармония таит в себе начало эсхатологической катастрофы, так как весь космос погибнет в огненной стихии, вырвавшейся из его собственных недр, и вновь воцарится небытие, как бы знаменуя тщетность усилий Софии-Ахамот, некогда возлюбившей Того, Кто созидает жизнь.

Вся эта характеристика валентинианства как одного из главных типов гностицизма дает очень много для

понимания концепции Софии Вл. Соловьева, изображая, впрочем, не столько чем является София у него, сколько то, чем она у него не является. А это очень важно потому, что о связях Вл. Соловьева с теософско-гностической литературой не раз высказывались чересчур преувеличенные оценки. Некоторые черты гностической Софии уже были указаны у нас выше, но сейчас, после учета материалов Иринея Лионского, о гностической Софии можно сказать гораздо больше.

Ясно, во-первых, что гностическая София представляет собой слияние эллинских платонических концепций с библейскими. На рубеже двух эр возникла весьма внушительная эллинистически-иудейская культура, основанная на платоническом истолковании библейского вероучения. Крупнейшим представителем этой эллинистически-иудаистической философии, как известно, был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.). От эллинистической философии, кульминаровавшей в неоплатонизме, в гностицизм перешел дуализм, усиленный христианским учением о противоположности Творца и твари. От иудаизма же в гностицизм перешло интимно-личное отношение к божеству, усиленное христианской жадой искупления и спасения. Кроме того, эллинская стихия в гностицизме привела к учению о множестве самых разнообразных мифологических фигур, куда был отнесен и Христос.

Однако гностицизм, не дошедший до монотеизма во всей его полноте, мыслил как всю свою мифологию, так и вообще все природно-личностные элементы в их полной дробности и даже в их полной раздробленности. Поэтому спасение мира и человека мыслилось не в их существе, но в их перераспределении ради преодоления их злой и хаотической раздробленности. И здесь нельзя не вспомнить платонического учения о природе, которую Демиург не то чтобы создавал в ее

субстанции, но только приводил в порядок ее хаотически раздробленные части.

Самое же главное то, что София, эта мудрость Божия, наделялась у гностиков всякими чересчур человеческими страстями и эмоциями и чересчур человеческой драматически свершавшейся судьбой. А в конце концов торжествовало опять христианское учение о творении из ничего, потому что все эти мифологические образы и вся человеческая жизнь возвращались опять в Плерому, ничего не получивши от своей земной и драматической истории. Только в христианстве мир и человек спасаются в условиях получения огромного наследия от внебожественного существования, а в гностицизме после всего их драматического существования они превращались в пустую иллюзию и в простой мираж, обесценивавший всю внебожественную историю инобытия.

Что мог Вл. Соловьев взять из этой христианско-языческой мешанины? Ровно ничего. Но почему же тогда образ Софии пленял его в течение всей его сознательной жизни? Он пленял его вне всякого гностического мифологизма, а только как более человеческое понимание божественной непостижимости. Вл. Соловьев не выносил двух вещей. Он всегда с отвращением относился к бытовой, обывательской и плоской. религии, даже если речь шла и о православии, и о церковности. Но он не выносил также отвлеченного идеализма, хотя бы и богословского, и православно-догматического. Ему было присуще материалистическое понимание божества, но только без пантеизма и с полным сохранением христианской монотеистической догматики. Это и заставляло его подчеркивать материальный характер того боговоплощения, о котором толковало христианство. Тут-то и пригодился ему гностический термин «София», которым он пытался

выразить свое интимно-сердечное отношение к высшему миру и которым он пользовался совершенно без всякой связи с исторически известными ему то языческими, то библейскими бесконечно спутанными мифологическими образами гностицизма, трактовавшимися в свое время на манер греческих романов. *Чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное* понимание Софии — вот что в корне отличает Вл. Соловьева от всяких исторически нам известных форм гностицизма. Гностицизм, будучи переходом от язычества к христианству, настолько очеловечивает божественную Софию, что повествование о ней доходит до самой настоящей беллетристики с весьма заметными сексуальными элементами. Но для Вл. Соловьева София, оставаясь интимно-человечески переживаемым существом, полна целомудрия и романтического величия. А что касается приписываемых ему низких сторон Софии, то мы знаем, как сам Вл. Соловьев относился к этому — не только с осуждением, но даже с негодованием и гневом.

2. Каббала и мыслители Нового времени. Как мы знаем, для изучения средневековой Каббалы Вл. Соловьев был командирован в Британский музей в 1875 году. Однако в своей энциклопедической статье «Каббала» (X, 339—343) он о Софии опять-таки ничего не говорит. Но вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения о Софии все-таки осложняется.

Вл. Соловьев в своем предисловии к работе Д. Г. Гинзбурга «Каббала, мистическая философия евреев»^[167] распространяется о том, что самое главное в Каббале — это принцип человека. Нам без знания языка Каббалы, который отличен и от языка Талмуда и от ветхозаветного языка, трудно высказываться по этим вопросам более или менее компетентно. Но, судя по французским и немецким переводам Каббалы, в

течение столетий возникавшей из отдельных трактатов и кодифицированной в XIII веке, можно с уверенностью сказать, что это — самый настоящий неоплатонизм, но только не античный, где проблема человека почти не ставилась, а средневековый иудейский, в котором действительно все ступени эманации пронизаны идеей человека. И возможно, Вл. Соловьев прав в том, что каббалистическая эманация ведет не к ослаблению и затемнению сверхсущего первоначала, но к его развитию и совершенствованию, и притом в виде человека. Если это так, то опять ничего чисто соловьевского мы здесь найти не можем. Ведь основное учение Вл. Соловьева — не о человечестве, а о богочеловечестве, о Христе. И поэтому если что и перешло к Вл. Соловьеву из Каббалы, то это — самое общее учение о человеке как о венце творения, да и то соловьевские восторги перед человеческим прогрессом предполагают борьбу с первородным грехом, а это едва ли каббалистическая идея. Кроме того, несмотря на свое увлечение идеей прогресса, Вл. Соловьев в конце концов в этом прогрессе разочаровался и перешел к прямой апокалиптике. Следовательно, вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения — вопрос довольно темный.

Добавим к этому, что в Каббале, если судить по немецким и французским переводам, главенствует не столько идея человека вообще (в противоположность античности, где на первом плане не человек, а природа), а человек общественный, общество в своем реальном и трудовом развитии. Это какой-то мистический социализм, совершенно чуждый античности. Кроме того, в Каббале чувствуется весьма напряженная сексуальная атмосфера, так что это — какой-то мистически-сексуальный социализм. Едва ли такие идеи были близки Вл. Соловьеву. Существует и много других пунктов полной противоположности

соловьевской философии средневековой Каббале, но распространяться о ней в нашей работе мы не будем, так как это слишком бы завело в сторону.

Имеются также сведения о заимствовании Вл. Соловьевым учения о Софии у немецких мистиков Нового времени. Но и здесь едва ли можно прийти к какому-нибудь положительному решению вопроса. В период написания магистерской диссертации 20-летний Вл. Соловьев вообще едва ли был знаком с немецкой мистикой. Другое нужно сказать о немецких философах. Имея в виду Канта, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Е. Трубецкой пишет: «...Он вполне ясно отдает себе отчет — чем он обязан всем этим мыслителям. По тому самому его отношение к ним — вполне свободное. Воспринимая от них те или другие отдельные элементы своей мысли, он более или менее ясно себя от них отграничивает»^[168]. О прямом влиянии Шеллинга на Вл. Соловьева едва ли можно думать безоговорочно, поскольку Шеллинг в свой последний период критиковал только рационализм. Вл. Соловьев же критикует всю западную философию. Что же касается мистиков, то до письма Вл. Соловьева 1877 года к С. А. Тодстой^[169] (вдове А. К. Толстого) никаких точных сведений в биографии Вл. Соловьева не имеется. Но из этого письма видно, что Вл. Соловьев уже знаком с Парацельсом, Бёме, Сведенборгом. Ко времени же его знакомства с Баадером, по мнению Л. М. Лопатина^[170], философские взгляды Вл. Соловьева уже определились. Тем не менее относительно немецких мистиков Е. Трубецкой пишет: «...в них он видел предшественников своего учения о "Софии", имевшего для него центральное значение»^[171]. Из этого нужно сделать тот вывод, что немецкие мистики, будучи предшественниками Вл. Соловьева, вовсе не были такими философами, у которых Вл. Соловьев

заимствовал бы свое учение о Софии. В этом смысле Вл. Соловьев был вполне самостоятелен.

Наконец, трактовавшие о зависимости Вл. Соловьева от немецких идеалистов и мистиков всегда забывали, что эти последние обыкновенно были протестантами, а Вл. Соловьев с начала и до конца оставался православным или, по крайней мере, считал себя православным, рассматривая православие как совершенно оригинальную религиозно-философскую систему, не сравнимую ни с каким протестантизмом, всегда антицерковным и в своей мистике рационалистическим. И если уж говорить о заимствовании, то для Вл. Соловьева имелся один гораздо более близкий для него и гораздо более понятный источник.

3. Русский национальный момент — десятый аспект Софии. Выше, в рассуждении Вл. Соловьева о Конте, мы натолкнулись на его суждение о древнерусской, а именно новгородской иконописи, в которой видное место занимал образ Софии Премудрости Божией. Теперь же мы можем привести и более общее суждение Вл. Соловьева на эту тему о Софии [\[172\]](#).

«Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу русского народа с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Тесно связывая святую Софию с Богородицей и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного

Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богоматерью и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской».

В этом небывало оригинальном рассуждении Вл. Соловьева мы находим доведение идеи Софии до предельного обобщения, толкование этого обобщения как социально-исторического и усмотрение творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России. Это заставляет нас формулировать еще *десятый* аспект учения Вл. Соловьева о Софии, именно аспект *национально-русский*. Как видим, здесь перед нами не просто какой-то обывательский и квасной патриотизм, но патриотизм, укорененный в тех мировоззренческих глубинах, на которые Вл. Соловьев только был способен [\[173\]](#).

Между прочим, некоторые данные о русских источниках софийного учения Вл. Соловьева можно найти в истории Московской духовной академии. Весьма интенсивное учение о Софии можно связывать с такими деятелями, как Ф. А. Голубинский, Н. И. Надеждин, Петр Гоманицкий и особенно А. М. Бухарев. Материалы эти, правда, довольно смутные и пока еще совсем не изучены. Некоторые представления о них можно составить по работе А. М. Белорукова «Внутренний

перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора)»^[174].

Таким образом, в своем учении о Софии Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философиями он резко расходился), но был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной, древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике.

4. Из литературы о Софии. В заключение мы позволим себе перечислить главнейшую литературу о Софии, чтобы облегчить научную работу последующих авторов, которые захотели бы довести разрешение этой трудной проблемы хотя бы до более или менее уверенного конца.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Вл. Серг. Соловьева. М., 1900; *Трубецкой Е. Н.* Мировоззрение Владимира Соловьева. Т. 1. С. 30—32; *Соловьев С. М.* Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский Вестник. 1916, январь—февраль (перепечатано в сб.: *Соловьев С. М.* Богословские и критические очерки. М., 1916); *Кудрявцев П.* Идея св. Софии в русской литературе последних десятилетий//Христианская мысль. Киев, 1916, кн. IX. С. 70-83, кн. X. С. 74-97; 1917, кн. I. С. 76-81, кн. III—IV. С. 83—101 (работало конца не напечатана); *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль, 1918, март—июнь. С. 1—38.

Г. Общий итог учения о Софии

Общий обзор соловьевских учений о Софии заставляет нас приходиться к очень важным выводам и по этой проблеме, и относительно всей соловьевской философии вообще.

1. Наличие софийной теории во все периоды творчества Вл. Соловьева. Прежде всего бросается в глаза какая-то подчеркнутая *универсальность* софийной символики во всем философском творчестве Вл. Соловьева. София в своей умозрительно-художественной символике была прочувствована философом еще в 9-летнем возрасте, в 1862 году. В том же самом виде она предстала ему как в Британском музее, так и в Египте в 1875 году, когда ему было 23 года. Ее философскую концепцию он дает в работе 1877 года «Философские основы цельного знания». Развернутое учение о Софии мы находим в 80-х годах, особенно в «России и вселенской церкви» (1889). Определенная концепция Софии, как это мы тоже знаем, была у него в докладе о Конте (1898). В том же году появились в печати его «Три свидания», единственной темой которых только и была София. Наконец, отзвуки концепции и образа Софии можно найти также и в «Трех разговорах» (1900). Таким образом, символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с 9-летнего возраста до последнего года жизни.

2. Смысловое разнообразие и универсальность идеи Софии. Об универсальности символики Софии у Вл. Соловьева говорит также ее большое смысловое разнообразие, достигающее иной раз, как мы знаем, до разнобоя и даже логического противоречия. Но к такого рода соловьевским противоречиям нельзя относиться только формально-логически.

Во-первых, все указанные у нас десять аспектов понимания Софии у Вл. Соловьева нетрудно распределить в иерархическом порядке. И такого рода

порядок будет иметь следующий вид: аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, эстетически-творческий, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический. Совсем нетрудно уловить общую идею подобного порядка; Вл. Соловьев, конечно, и сам бы формулировал этот порядок приблизительно так же, если бы вообще писал книгу о Софии.

Во-вторых, видимый разнобой и противоречивость, а вернее сказать, разноречивость софийных аспектов легко объясняется всегда острым пафосом универсализма. Этот пафос очень часто заставлял Вл. Соловьева обращать мало и даже совсем не обращать внимания на разного рода детали и разноречивые подходы, без которых и сам универсализм был немыслим.

3. Материалистическая, критическая и художественная тенденции. Дальше мы упомянем те отдельные моменты философии Вл. Соловьева, которые и у него, и у его последователей могут пониматься не в виде каких-нибудь окончательных выводов, а в виде предварительных расчленений, единственное предназначение которых — исключительно всеобщая целостность и универсализм, общее учение о всеединстве как основной субстанции бытия. Рассмотрев учение Вл. Соловьева о Софии, мы должны признать, что его идеализм подошел к реализму и материализму так близко, как это для идеализма вообще возможно. Ведь как ни понимать соловьевское учение о Софии в виде мистической теории, совершенно ясно, что идея вещи и сама вещь даются здесь в своем окончательном и нерасторжимом единстве, а лучше сказать, даже тождестве. Тут проявляется блестящая соловьевская специфика, которую весьма трудно найти у других мыслителей. Кто же еще из философов

говорил о теле Абсолюта или о теле вечности? У какого христианина повернется язык сказать, что человек выше бесплотных ангелов и именно потому, что он обладает плотью, телом, может бороться за себя и за других и обладать свободой выбора? Кто из религиозных и нерелигиозных философов учил, что божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура? Кто из мистиков верил в необходимость и божественную обусловленность общественно-политического прогресса? И кто из философов настолько разочаровывался в либерально-буржуазном прогрессизме, чтобы заканчивать свою систему эсхатологией и апокалиптикой? И кто из мистиков так отчетливо понимал, что идея не существует без вещи, как бы она ни была высока и хотя бы она была самим Богом? И кто из общественно-политических мыслителей возводил свою общественную идею к древней и притом национально-русской символике Софии? И накануне мировых катастроф XX века кто из мыслителей, писателей, поэтов и общественно-политических деятелей в ужасе трепетал от развала современной цивилизации и с тревогой ожидал небывалого расслоения человечества, да и вообще мировой жизни? Само собой разумеется, при пользовании различными историческими микроскопами и лупами можно было находить нечто соловьевское и у других мыслителей, поскольку всякие исторические перевероты всегда подготавливаются десятилетиями и столетиями. Однако даже и самые совершенные исторические микроскопы и лупы отнюдь не сразу и только с огромными трудностями могут указывать на тех или иных предшественников Вл. Соловьева, который в своей философской специфике и в своем русском патриотизме был, можно сказать, уникален.

Во всяком случае, если в соловьевском учении о Софии на время и только ради исследовательских

целей отделить мистическую презумпцию от рациональной структуры его концепции, то мы получим просто диалектическое учение о нерасторжимости идеи и материи, когда идея только и действует, если она в материи, а материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна. Другими словами, здесь проявляются общематериалистические тенденции, которые, конечно, не во всем и не в целом, но в некоторых весьма существенных пунктах, есть не что иное, как дехристианизированное или деиудаизированное соловьевское учение о Софии.

В итоге необходимо будет сказать, что в соловьевском учении о Софии повторилось общее свойство соловьевской мысли, а именно мыслить все критически, а не догматически, и выражать все иной раз прямо почти в художественной форме общего учения о всеединстве.

4. Идея Софии — конкретизация. С. Н. Трубецкой писал: «Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе с тем непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художеству мысли в его (Соловьева Вл.) творениях соответствовало и художественное совершенство ее выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы»^[175].

В частности, соловьевское учение о Софии, если иметь в виду, с одной стороны, его универсализм, а с другой — синтетический учет всех главнейших философских противоположностей, является не чем иным, как художественным выражением философии

всеединства. В этом учении всякий мог найти свое, но всякий мог находить то, что ему чуждо. У того же автора читаем: «Учение Соловьева, учение "Положительного Всеединства", не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубокой, истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в "Критике отвлеченных начал", Владимир Сергеевич раскрывает основное свое философское убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они утверждаются в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям. И вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики "отвлеченных начал", состояла в добросовестном усилии "прийти в разум истины" и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли.

В учении Вл. С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего, находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон»[\[176\]](#).

Таким образом, если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса.

4. Этика

Специально вопросам этики у Вл. Соловьева посвящен трактат «Оправдание добра». Поскольку, однако, этот труд создавался несколько лет и развивает целую систему этики, являясь к тому же и весьма обширным произведением, занимающим несколько сот страниц, постольку в этом разделе для нас будет необходимо и достаточно изложить и проанализировать именно данную работу. «Оправдание добра» начиная с 1894 года появлялось сначала в виде отдельных статей, из которых возникло первое издание всего трактата в 1897 году и второе издание в 1899 году. Е. Н. Трубецкой считает это произведение у Вл. Соловьева переходным от прежних утопических мечтаний к другому, более реалистическому мировоззрению: действительно, некоторого рода новые черты мировоззрения усмотреть здесь нетрудно. Однако подробный анализ этого трактата свидетельствует скорее об углублении прежних позиций и об их иной раз слишком большой детализации, чем об абсолютной новизне. Заметно также некоторого рода разочарование в старых, слишком прямолинейных взглядах, но еще большой вопрос, затрагивает ли это разочарование самые принципы соловьевской философии или скорее, может быть, только форму осуществления этих жизненных принципов. Во всяком случае, «Оправдание добра» — это одно из типичных соловьевских произведений и из всех их, может быть, наиболее соловьевское.

1. Общесоловьевские черты трактата «Оправдание добра». Прежде всего попробуем себе отдать отчет в том, что нужно находить чисто соловьевского в этом произведении. Во-первых, безусловно соловьевским является общий стиль работы.

Этот стиль — всегда приподнятый, всегда ясный и отчетливый и всегда чрезвычайно находчивый в употреблении отдельных слов и выражений. Этот стиль рассчитан на очевидность и понятность, он хочет обязательно убедить читателя и трудные истины преподнести в виде легких и доступных утверждений. В нем иной раз дают себя чувствовать какие-то почти ораторские приемы, воззвания к здравому смыслу и весьма тщательно проводимая толковость изложения. В трактате можно находить разные неточности, преувеличения и даже ошибки. Но в нем, как и вообще у Вл. Соловьева, решительно нет никаких темных мест, нет никакой запутанности речи и нет ничего невысказанного, о чем можно было бы только догадываться. Ясность, расчет убеждать читателя путем ссылок на здравый смысл, немного приподнятая, но художественная текучесть речи — все это мы найдем в трактате «Оправдание добра», и всем этим отличается и любое произведение Вл. Соловьева.

Во-вторых, мы часто находили и выше в его произведениях очень большую склонность к последовательно проводимому схематизму. При этом мы являемся здесь свидетелями весьма редко встречающейся в истории философии совмещенности схематизма с яркими и богатыми моментами этого схематизма. Обычно схематизм является чем-то неживым, чересчур абстрактным и насилующим живую действительность. Однако самыми интересными примерами философского схематизма являются как раз рассуждения таких великих мыслителей, как Платон, Аристотель и все неоплатоники, как Кант, Фихте, Гегель и Шеллинг. У всех этих мыслителей схема не умерщвляет жизненный поток, а только делает его более понятным и более богатым. Соловьевский схематизм является именно схематизмом этого рода. Нигде не видно, чтобы схема у него задерживала собою

живую текучесть мысли и была бы чем-то насильственным. После изучения таких произведений, как «Философские основы цельного знания», «Критика отвлеченных начал» и «Оправдание добра», возникает даже соблазн изучать схематически вообще всякую философскую мысль. Для нас это, конечно, только соблазн, и не более того. Излагать можно и схематически, и глобально. Но сейчас мы говорим только о соловьевском схематизме. И вот он, согласно нашим наблюдениям, не только не мешает свободному развитию мысли, а, наоборот, его облегчает, делает более понятным и более доступным для изложения и понимания.

В-третьих, с самого начала своего творчества и до конца жизни Вл. Соловьев постоянно и везде пользуется схематизмом в виде триадической диалектики. С числом «три» он нигде не расстаётся. Даже свое, так сказать, мистическое стихотворное произведение он именуется «Три свидания». Конструируя такие свои любимые понятия, как Восток, Запад и Россия, он остаётся верным этому числу «три». Одно из последних произведений, написанное всего за несколько месяцев до смерти, Вл. Соловьев именуется «Три разговора». Неудивительно поэтому, что и трактат «Оправдание добра» тоже с начала и до конца построен триадически. И триадичность выступает здесь даже больше, чем в других соловьевских трактатах, и это происходит потому, что здесь Вл. Соловьеву хотелось быть особенно понятным и убедительным, чтобы тем легче было преподнести читателю этот сложный предмет и чтобы читателю тем более легко удалось бы в нём разобраться — для его глубокого, но в то же самое время вполне отчетливого понимания.

Наконец, в-четвертых, при наличии в «Оправдании добра» столь глубоких особенностей соловьевского творчества трудно допустить, чтобы и все содержание

трактата было чем-то новым и для самого Вл. Соловьева нетипичным. Содержание этого трактата, как мы уже сказали, не только типично соловьевское, но даже максимально соловьевское. Но это не мешает находить в нем и некоторые новые черты и, может быть, черты определенного разочарования в осуществимости любимых высших идеалов. Где эти черты будут нам попадаться, мы их будем отмечать, но такого полного отказа от своих прежних убеждений, какой находит здесь Е. Н. Трубецкой, найти будет невозможно. Во всех такого рода оттенках мысли у крупнейшего философа всякому добросовестному историку русской мысли необходимо поступать весьма осторожно. Ведь объективному историку совершенно все равно, какое было разочарование у Вл. Соловьева и было ли вообще. Но для объективного историка важна точность при изображении исторических фактов, каковы бы ни были эти факты. Такой точности мы и будем придерживаться.

2. Основное деление трактата. После всего, сказанного выше, нас не должно удивлять то обстоятельство, что это огромное сочинение делится именно на три части, и что этих частей не больше и не меньше, и что эта триада имеет прежде всего диалектический смысл.

Действительно, посмотрим, как сам автор определяет содержание первой части трактата. Поскольку Вл. Соловьев является последовательным идеалистом, для него весьма существенной выступает противоположность материи и идеи с последующим слиянием этих двух сторон действительности в одной и уже максимально реальной области, которая одинаково требует для себя и материи, и идеи. Попросту говоря, сначала есть человек как предварительный и еще несовершенный тезис. Дальше выступает Бог как предельное совершенство. И наконец, человеческая история, где человек как отвлеченная ступень и Бог как

тоже отвлеченная ступень объединяются вместе и становятся на этот раз уже максимально конкретным бытием, а именно человеческой историей. Поэтому неудивительно, что первая часть так и озаглавлена — «Добро в человеческой природе». Также понятен заголовок второй части — «Добро от Бога», как и заголовок третьей части — «Добро чрез историю человечества». Нам представляется, что если читатель усвоил себе диалектическую триаду как материю, как идею и как становящееся единство того и другого, то тем самым для него станет вполне понятным также и тройное деление всего трактата «Оправдание добра».

Заметим, что диалектическая триада далеко не у всех мыслителей обладает одной и той же логической структурой. Даже у Гегеля, у которого решительно все труды построены триадически, сама структура триады отнюдь не везде одинакова. Когда он говорит о бытии и противопоставляет ему не-бытие, то ясно, что в синтезе у него получится становление, поскольку в становлении каждый момент выступает как бытие, но тут же снимается, давая место другому моменту, то есть небытию. Но если взять у Гегеля такое деление, как «качество», «количество» и «мера», то третьим моментом триады, в котором сливаются первые два, будет уже не становление, но количественно устроенное качество и качественно понятое количество. То, что Гегель здесь называет мерой, уже не есть становление, но скорее — ставшее. Это — количественно измеренное качество или качественно поданное и тем самым уже не бесконечная, а определенная структура, которую Гегель тут и называет мерой. Поэтому вполне естественно, если в триадических построениях у Вл. Соловьева мы находим то один структурный принцип, то совершенно другой. Кроме того, такое уточнение триадической диалектики, конечно, требует специального исследования, для

которого в данном месте мы не имеем никакой возможности.

Итак, первая часть — это, так сказать, нравственность на ступени своей первичной и фактической данности, на ступени того, что дается непосредственно и что дальше уже неразложимо. Сам Вл. Соловьев для характеристики этой первой части своего трактата пользуется такими выражениями, как «добро в человеческой природе» (VIII, с. X), «первичные данные нравственности» (там же), «корень человеческой нравственности» (там же), «нравственные данные человеческой природы» (с. XI), «нравственные отношения человека» (там же), «фактическая нравственная основа» (там же). Таким образом, мы не ошибемся, если всю первую часть трактата мы назовем учением о природной и непосредственно данной материи нравственности, или, вообще говоря, материалом нравственности, на основании которого у философа будет строиться и все прочее здание нравственного мира.

Ясно, однако, что нравственная данность в той человеческой природе, которая существует фактически, не находит своего завершения и даже своего объяснения. Нравственная область в человеке доходит самое большее до понятия нравственного долга. А поскольку долг пока есть еще только задание, которое то выполняется, то не выполняется, то человеческая нравственность доходит до понятия нравственной цельности. И вот когда мы дошли до целостной жизни, возникающей в результате исполнения долга, тут-то как раз и совершается переход к области надчеловеческой. Ведь если долг не всегда выполняется, то тем самым и нарушается целостность (VIII, 161—162, 175). Тем самым постулируется такая действительность, в которой и долг исполняется целиком, и целостность существует нерушимо,

поскольку и любое качество или количество даны в конечном виде только тогда, когда все это берется в своем пределе, то есть в своей бесконечной нерушимой данности. Так мы и подходим к той надчеловеческой действительности, где вместо частичного и ущербного бытия мы находим уже бытие всеобщее и нерушимое (VIII, 178). Это и значит, что мы перешли ко второй части трактата.

Это надчеловеческое бытие является, во-первых, «единством нравственных основ» (с. XX-XXI) и, во-вторых, «безусловным началом нравственности» (с. XXI-XXIII), а, следовательно, в-третьих, и высшим типом «действительности нравственного порядка» (с. XXIII—XXV). Но отсюда вытекает и еще одна триада нравственных категорий: 1) «несовершенства в нас, 2) совершенства в Боге и 3) совершенствования как нашей жизненной задачи» (с. XXII). А что касается совершенствования человека и человечества, то оно происходит в следующем восходящем порядке «царств»: минералы, растения, животные, природное человечество, духовное человечество, или Царство Божие (с. XXIII). Первым и главным явлением Царства Божия в истории является Богочеловек Христос (с. XXIV). Но, по Владимиру Соловьеву, «хотя Христос окончательно победил зло в истинном средоточии мира, то есть в себе, но преодоление зла на окружности мира, то есть в собирательном целом человечества, должно было совершиться чрез собственное испытание человечества, для чего потребовался новый процесс развития христианского мира, крестившегося, но еще не облекшегося в Христа» (VIII, 225). Отсюда и вся историческая необходимость развития Богочеловечества после единичного явления Богочеловечества в лице Богочеловека Христа. И тем самым Вл. Соловьев переходит к третьей основной

части своего трактата «Добро чрез историю человечества».

В этой третьей части рассматривается в первую очередь проблема личности и общества. Вл. Соловьев выставляет здесь на первый план диалектику личности и общества и тем самым отбрасывает всякие теории, основанные только на одном из этих двух принципов. Личность возможна только в обществе, хотя оно и не есть механическое соединение личностей: и общество есть слияние личностей, и тоже органическое, а не механическое. По Вл. Соловьеву, «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество» (с. XXV). Поэтому становится понятным также и то, почему богочеловек явился не в конце исторического процесса, а в его середине.. «Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека*, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого богочеловека. Как первая половина истории до Христа подготавливала среду или внешние условия для Его личного рождения, так вторая половина подготавливает внешние условия для Его универсального откровения или явления Царства Божия» (VIII, 224). Поэтому универсальная цель исторического процесса после Христа — это христианское государство, в котором такие светские элементы, как, например, светское государство, отмирают в своем изолированном существовании и вливаются в общее царство Христа. Таким образом, богочеловечество как универсальная мировая категория и является осуществлением наивысшего добра, оправдывается этим достижением высшего добра.

3. Обзор некоторых отдельных важнейших проблем. То, что мы сейчас изложили, является только самой общей схемой построения трактата «Оправдание добра». Каждый раздел этой схемы наполнен множеством более частных проблем, удивляющих своей оригинальностью и разнообразием. Укажем на некоторые из них.

В первой части Вл. Соловьев исходит из самой общей триады в области нравственных отношений, которую он формулирует так: господство, солидарность и подчинение (с. XI). Подобного рода триада, взятая сама по себе, настолько очевидна, что едва ли можно против нее возражать. Возражения могут начаться только после того, как Вл. Соловьев заполняет эту слишком формальную триаду конкретным содержанием.

Первым таким заполнением, покамест все еще лишенным какого-нибудь положительного и активного нравственного содержания, является триада: стыд, жалость, или симпатия, и благочестие. В этой триаде Вл. Соловьев уже находит необходимые основания для оправдания добра, покамест все еще элементарные. Что такое стыд? Стыдится тот, кто подпадает низшему и менее совершенному, но в то же самое время чувствует недопустимость для себя такого подчинения и чувствует свою необходимость над ним возвыситься. Так, половое чувство вполне естественно для животного мира и не имеет никакого отношения к нравственности. Но в человеческом мире, хотя оно и здесь тоже естественно, оно никак не может быть принципом нравственного поведения. И взятое в своем обнаженном виде, оно является уже тем, что заставляет человека уже стыдиться его. Оно естественно, но оно уже подчинено нравственности и перед лицом нравственности уже теряет право на свое открытое и обнаженное преобладание. Здесь весьма интересны

рассуждения Вл. Соловьева о том, что деторождение, если оно действительно человеческое, а не просто животное и имеет какой-нибудь нравственный смысл, снимает свое собственное зло уверенностью в том, что дети не просто появятся, не просто будут грешить и в конце концов тоже умрут, но в том, что они переживаются родителями как нечто лучшее, чем они, и как нечто прогрессивное. В этом, по Соловьеву, и заключается разгадка любви родителей к детям и вообще всякого, даже постороннего любования на других детей. А иначе брак был бы у человека в такой же мере бессмыслен в моральном отношении, какой бессмыслицей является он у животных, у которых он подчинен самодовлеющему инстинкту размножения. Вл. Соловьев пишет: «Ведь вся прелесть детей для нас, особая человеческая их прелесть неразрывно связана с предположением и надеждой, что они будут не то, что мы, будут лучше нас, — не количественно лучше, на один или два градуса, а по самому существу, — что они будут люди другой жизни, что в них действительное наше спасение — нас и всех предков наших» (VIII, 196). «Вот разрешение рокового противоречия: зло деторождения может быть упразднено самим деторождением, которое чрез это становится добро» (там же).

Что касается чувства солидарности, то есть чувства нашего нравственного отношения к равным существам, то Вл. Соловьев иллюстрирует это на одном, как нам думается, ярком примере, когда он пишет о жалости: «Ибо в каком же другом душевном состоянии может выражаться первоначальная солидарность матери с ее бессильными, беспомощными, всецело от нее зависящими, — одним словом, *жалкими* порождениями?» (VIII, 59). Здесь Вл. Соловьев привел действительно яркий пример моральной ценности жалости как нашего нравственного чувства в

отношении других людей, таких же, как мы сами. Можно спорить о содержании этого второго принципа, но невозможно спорить о том, что сострадание или жалость действительно являются одним из элементарных проявлений нравственности у человека.

Таким же, все еще слишком общим истоком является, по Вл. Соловьеву, благочестие. Здесь покамест нет еще речи о религии. Однако все же здесь Вл. Соловьев указал, пусть односторонне, на нашу нравственную зависимость от более высоких областей, чем та, в которой мы действуем сами.

Между прочим, Вл. Соловьев сострадание и чувство зависимости от высшего существа приписывает также и животным. Например, отношение собаки к своему хозяину тоже есть проявление у низшего существа своей зависимости от высшего существа. Получается, таким образом, что только стыд есть подлинное и чисто человеческое основание нравственности. В то же самое время, однако, сострадание и чувство зависимости от высшего, хотя эти черты можно найти уже у животных, Вл. Соловьев все же упорно считает также элементарной основой нравственности.

Гораздо более существенный характер нравственности формулируется Вл. Соловьевым в новой триаде, которая, в отличие от предыдущей, наполнена уже разумным и даже активно разумным содержанием. Эта триада есть аскетизм, альтруизм и зачаток чисто религиозного чувства. Первые два принципа можно принять как самоочевидные, поскольку и в аскетизме, и в альтруизме активно действует именно разумное начало. Но третий принцип, или, как говорит Вл. Соловьев, религиозное начало нравственности, требует пояснений. И то пояснение, которым пользуется здесь Вл. Соловьев, звучит и оригинально, и вполне неожиданно. Оказывается, что эту свою первоначальную зависимость от высшего человек

переживает в детстве, когда он всецело зависит сначала от матери, а потом и от отца. Чем дальше, тем эта зависимость все больше углубляется и расширяется. После своих родителей мы начинаем испытывать чувство зависимости также и вообще от наших предков (культ предков). Но предки эти чувствуют свою зависимость от еще более широких и более высоких начал. В конце концов мы приходим к почитанию наивысшего предка, обладающего всеобщей значимостью, то есть мы приходим к почитанию Отца Небесного.

С другой стороны, подвергая свою основную триаду более активной переработке, Вл. Соловьев приходит к утверждению чувства стыда в более высоком смысле — к совести, и к утверждению его в высшем смысле — к страху Божию (VIII, 176—178). Ясно, что здесь Вл. Соловьев углубляет только первый член своей основной триады и ничего не говорит о втором и третьем членах триады. Однако все три члена триады Вл. Соловьев рассматривает как три типа стремления к завершенной целостности и получает категорию целомудрия, разнообразно представленную во всех членах основной триады как целомудрие индивидуальное, социальное и религиозное (VIII, 172-173).

Ясно, что при таком развитии понятия нравственности тут же возникает вопрос и о конкретном воплощении такой нравственности, о той человеческой личности, которая хочет быть нравственной и которая хочет базироваться не просто на существующем, но на том, что должно существовать, на должном, или на долге. Но тогда становится ясным и то, что в дальнейшем Вл. Соловьев переходит к учению о добродетелях. Эти человеческие добродетели слишком пестры и разнообразны и в разные времена зависели от множества разных факторов. Это мешает Вл. Соловьеву проводить и в этой области свой

триадический принцип. Поэтому триадическая теория возникает здесь довольно редко и не систематически. Таковы, например, добродетели: воздержанность, мужество и мудрость, которые более или менее понятным образом являются осуществлением предыдущей триады — аскетизм, альтруизм и религиозное начало (VIII, 122—123). Такие традиционные добродетели, как вера, надежда, любовь, трактуются у Вл. Соловьева как активное осуществление третьего члена предыдущих триад, и прежде всего как осуществление благочестия и религиозного начала. Гораздо важнее то, что мы находим в «Оправдании добра» в дальнейшем.

Именно в третьей части своего трактата, разрешив, как мы уже знаем, проблему личности и общества в общедиалектической форме, Вл. Соловьев переходит к изображению отдельных сторон общества, исторически стремящегося к торжеству богочеловечества, то есть к установлению Царства Божия на земле. Здесь Вл. Соловьев изучает такие обширные области человеческого общества, как национальный вопрос, уголовный вопрос, экономический вопрос, право вообще с точки зрения нравственности, и в частности, естественное право и систему юридических законов. Предлагается целое рассуждение о войне и ее нравственном смысле.

Последняя общая проблема третьей части трактата озаглавлена: «Нравственная организация человечества в ее целом». Эта целостность рассматривается Вл. Соловьевым в порядке постепенного нарастания. В начале мы имеем триаду семьи, отечества и человечества. Такие три области являются и логически, и фактически той необходимостью, под действием которой не может не находиться человек, если он стремится к нравственности в ее целом. В историческом порядке этому соответствует триада: ступени родовая,

народнополитическая и духовно-вселенская. Отсюда, по Вл. Соловьеву, вытекает природная связь трех поколений — дедов, родителей и детей, откуда — в связи с развитием нравственности — необходимо говорить также и о трех типах одухотворения — одухотворение семейной религии, брака и воспитания. В связи с этим у Вл. Соловьева подробно рассматриваются культ предков, брак и воспитание. Эти три нравственные области соединяют человека с Богом: одна — через прошлое, другая — через настоящее и третья — через будущее.

В частности, относительно брака в анализируемом трактате мы читаем (цитируем тезисы, предваряющие собой общий текст трактата):

«В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется. — Для нравственной задачи этого пресуществления необходимыми данными служат естественные элементы полового отношения: 1) плотское влечение, 2) влюбленность и 3) деторождение. — Брак остается удовлетворением половой потребности, но сама эта потребность относится уже не к восполнению животного организма, а к исцелению образа Божия в человеке. — Супружество как форма аскетизма, как подвиг и мученичество. — Внешнее деторождение, ненужное и невозможное в совершенном браке, необходимо и желательно в браке совершенствующемся — как необходимое последствие не достигнутого в настоящем совершенства и как естественный путь для его будущего достижения» (с. XXXVI).

По поводу такого рода рассуждений Вл. Соловьева мы должны сказать, что в них выражается чисто соловьевское мировоззрение, которое может и должно подвергаться разного рода комментариям, уточнениям, а то и просто критике и ниспровержению. Однако нам

бы хотелось обратить внимание читателя на то, что — даже и после критики соловьевского мировоззрения — в приведенном у нас сейчас рассуждении о браке все же содержится нечто такое, что не подлежит критике и устранению. Дело в том, что даже и самое простое, самое обывательское представление о браке отнюдь не хочет свести его только на одни животные процессы. Ведь всякий обыватель скажет, что между мужем и женой — кроме всего прочего — должна быть еще и некоторого рода внутренняя связь и некоторого рода личная привязанность. В чем заключается эта внутренняя связь, об этом обычно говорят мало. Едва ли, однако, кто-нибудь осмелится отрицать в браке внутреннюю связь, даже если он никакой такой связи не находит. Вот эта самая обывательская, самая бытовая, самая обыденная связь мужа и жены, не сводящаяся на животные отношения, — это и есть то, что Вл. Соловьев считает основой человеческого, а не скотского брака, и тут никто из нас не посмеет его критиковать. Критика может начаться только с того момента, когда Вл. Соловьев начинает рисовать свой, чисто соловьевский, философский подход. И здесь его можно критиковать сколько угодно. Однако никто не посмеет сказать вслух, что в человеческом браке нет ничего человеческого, а есть только скотское общение.

Из обширной третьей части трактата необходимо привести еще некоторые интересные рассуждения.

Выше мы остановились на человечестве. Но человечество, по Вл. Соловьеву, само есть субъект и универсальный носитель нравственности. Теперь возникает вопрос о «всеобщих формах нравственного порядка» (VIII, 471). Вл. Соловьев весьма энергично отрицает признание только одного Божества с трактовкой мира как некоего небытия и равным образом признания только одного мира и человека без Божества. То и другое для него просто бессмыслица.

Таким образом, то, что максимально естественно для нравственного порядка в его целостном осуществлении, есть, с одной стороны, только приобщение к Божеству — это соответствует третьему члену общей триады, а именно благочестию, которое является, в конце концов, церковной организацией. Во-вторых, это есть соответствие второму члену основной триады — жалости и состраданию, что в организованном порядке является государством, которое обладает принудительной силой реально осуществить сострадательное отношение к людям. И, наконец, в-третьих, в полном соответствии со стыдом и аскетизмом конструируется у Вл. Соловьева область материальной и, в частности, экономической жизни, которая основана у него на «воздержании от дурной плотской безмерности» (VIII, 501). Если эта триада относится к собирательному человечеству, то в отдельном индивидууме она проявляется в виде молитвы, если иметь в виду отношение к высшему; в виде милостыни, если иметь в виду отношения между равными; и посту как воздержанию высшего от подчинения низшему.

Очень важно рассуждение Вл. Соловьева специально об отношении церкви и государства. Резюмирующая формула гласит:

«Итак, нормальное отношение между церковью и государством состоит в том, что государство признает за вселенской церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а церковь предоставляет государству всю полноту власти для соглашения законных мирских интересов с этой высшей волей и для сообразования политических отношений и дел с требованиями этой окончательной цели, — так чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а

принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии» (VIII, 499).

Другими словами, если сказать кратко, церковь дает идеи, а государство принудительным образом следит за осуществлением этих идей и охраняет их от враждебного нападения, причем церковь ни в каком смысле не отвечает за принудительные акции государства, а государство всецело отделено и независимо от нее. Эта утопия предполагает полную преданность истине как в церкви, так и в государстве, а в таком случае церковь и государство выполняют свои функции совершенно независимо друг от друга.

Вл. Соловьев в заключение всего формулирует сущность личного представительства трех типов нравственной организации человечества, или «три высшие служения — первосвященническое, царское и пророческое». Об этих трех представителях всецелой нравственной организации человечества мы уже имели случай говорить раньше. А именно: об этом мы говорили в разделе о соловьевском разочаровании в теориях универсальной теократии. Мы видели, что это заключительное рассуждение Вл. Соловьева носит в обсуждаемом нам трактате несколько более слабый и не столь выразительный характер, как в прежних трудах, возникших у Вл. Соловьева под влиянием самого настоящего теократического энтузиазма и оптимизма. Е. Н. Трубецкой считает этот раздел «Оправдания добра» просто даже какой-то тенью бывшего энтузиазма и бледной картиной нравственного идеала, в котором теперь уже нет прежнего пафоса. И в указанном выше месте мы отчасти соглашались с Е. Н. Трубецким, но не могли согласиться с тем, что Вл. Соловьев в «Оправдании добра» расстался уже с самой идеей теократии. Он расстался с верой в ближайшее осуществление теократического идеала. Однако нет ровно никаких оснований считать, что он под конец

жизни расстался с самой идеей теократии. Он ее выражает теперь более позитивно и более спокойно и даже не напирает на самый термин «теократия». Но его учение об единстве церкви и государства, действующих, кроме того, также и с помощью соответствующей общественности, именуемой у него как пророчество, иначе и нельзя понимать, как только теократически.

4. Первые критики «Оправдания добра». Выход в свет «Оправдания добра» вызвал к жизни обширную литературу и произвел большое впечатление в обществе. Изучать эту полемическую литературу мы, конечно, здесь не станем, имеет смысл указать только на первые отклики.

Г. Ф. Шершеневич анализировал книгу Вл. Соловьева в специальной статье^[177], где, однако, мы находим не принципиальную критику концепции в целом, но критику, как говорит Г. Ф. Шершеневич, только отдельных кирпичей большого здания нравственной философии Вл. Соловьева, на что последний^[178] отвечал также в самых общих и достаточно бесцветных тонах.

Гораздо более агрессивную критику трактата «Оправдание добра» Вл. Соловьев нашел в статье Б. Н. Чичерина «О началах этики». Этот виднейший русский философ и юрист никак не может понять общего синтетического пути Вл. Соловьева и каждый соловьевский шаг понимает только рационалистически. Если Вл. Соловьев говорит о всеединстве, то ему это представляется проповедью принудительного абсолютизма. Если Вл. Соловьев говорит о религии, то для него это проповедь всеобщей инквизиции. Если Вл. Соловьев учит о нравственности как о некоторой универсальной области жизни и мысли, то для Б. Н. Чичерина это равносильно отрицанию всякого

права или противоестественному принижению его значимости. В конце концов, эта умная, но в основе своей надменная и злая критика соловьевского трактата производит, мы бы сказали, довольно однообразное, скучное и малосодержательное впечатление. Вл. Соловьев в своем ответе Б. Н. Чичерину по необходимости входит в анализ всех отдельных неправомερных рассуждений последнего. Но при этом для Вл. Соловьева характерно то, что в конце своей статьи он предлагает Б. Н. Чичерину вообразить себя самого на краю своей собственной могилы и решить для себя вопрос, окажутся ли для него достаточными его рационалистические построения (VIII, 716). На это Б. Н. Чичерин печатно отвечал. И этот ответ Вл. Соловьев тоже подверг обсуждению в специальной статье. Вся эта полемика в библиографическом виде указана нами ниже.

Гораздо менее агрессивна и по своему содержанию гораздо менее интересна статья профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского, помещенная в его сборнике «На современные темы»^[179]. Некоторый интерес представляет здесь, может быть, только общая характеристика трактата «Оправдание добра», но содержание этой статьи весьма мало соответствует этой характеристике.

А. И. Введенский пишет: «Мы прочитали ее, эту давно жданную книгу, — книгу со внушительным заглавием, трогательным посвящением и очень большим объемом. Какое сложное и, так сказать, *разнотонное* впечатление! В ней есть все: и глубокомысле философ, и диалектика софиста; и искренность верующего, настойчиво ищущего истины, духа, и тенденциозность предвзятого мыслителя; и широкая терпимость, и узкий фанатизм; и сожаление, и

пророчество...»^[180] Эта характеристика, в одних отношениях верная, а в других — совершенно неверная, является, собственно говоря, программой целого исследования, которое по своей капитальности могло бы соответствовать грандиозному размаху мысли в «Оправдании добра». Однако то, что мы находим фактически в статье А. И. Введенского, удивляет своим частичным и малосущественным для соловьевского трактата характером. Коренной ошибкой и противоречием Вл. Соловьева А. И. Введенский считает то, что у него нравственность основывается на религии, а религия основывается на нравственности. Подобного рода упрек свидетельствует о том, что А. И. Введенский весьма слабо разбирается в философских конструкциях Вл. Соловьева, который вполне сознательно и намеренно хочет, с одной стороны, сбросить специфику нравственности и религии, а затем показать, как эти области между собой переплетаются и в чем даже отождествляются. Это не есть путаница основных категорий, но их последовательная диалектика.

Второе основное противоречие А. И. Введенский находит в том, что ввиду якобы полного разрыва нравственности и безусловного начала жизни у философа возникает необходимость расширить субъект нравственности и понимать его не единично, но собирательно, в виде целого человечества. Поэтому, думает А. И. Введенский, Вл. Соловьеву приходится то от отдельной личности требовать общественного назначения, то от общества требовать личного совершенства. Это возражение — весьма слабое. А. И. Введенский не понимает соловьевской диалектики личного и общего, а это объединение личного и общего понимается слишком прозаически и слишком публицистически вдали от широких соловьевских универсально-религиозных горизонтов. В дальнейшем

же А. И. Введенский сосредоточивается только на таких частных вопросах, как о смысле войны или о наказуемости преступников. Все подобные вопросы тоже несоизмеримы с тем грандиозным построением всей нравственной жизни, которую мы практически находим в «Оправдании добра». Следовательно, название статьи А. И. Введенского «Двусмысленное оправдание», можно сказать, мало соответствует ее фактическому содержанию.

Историческая справедливость заставляет нас, однако, указать еще на один, мы бы сказали, удивительный факт. Вскорости после кончины Вл. Соловьева, еще в том же 1900 году, А. И. Введенский напечатал брошюру под названием «Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева»^[181]. Здесь А. И. Введенский, ни одним словом не упоминая о своей статье против Вл. Соловьева, дает восторженное изображение и личности философа, и его философии.

Здесь мы читаем: «По размерам философского дарования, по его оригинальности и своеобразно-русской типичности Соловьев в сфере нашей мысли есть явление не менее "исключительное" и, может быть, даже столь же "единственное", как, например, в области художественного творчества Пушкин»^[182]. «Когда окидываешь взглядом жизнь и философско-публицистическую деятельность Вл. С. Соловьева в целом, невольно останавливаешься перед одной ее особенностью — его изумительной отзывчивостью, восприимчивостью к различным и часто разнородным течениям, которые он хотел вместить и объединить в своем миропонимании»^[183].

А. И. Введенский считает Вл. Соловьева «типично русским подвижником мысли» и «единственным самобытным русским философом». Он расценивает

весьма высоко заслугу Вл. Соловьева в его разоблачении того ложного пути в философии, который называется позитивизмом, и в то же время хвалит философа за глубокое понимание исторического места позитивизма. Одно из главных свойств «духовной организации» Вл. Соловьева А. И. Введенский находит в «отзывчивой женственной восприимчивости» как отражении «глубокого и органического стремления его души к неограниченной широте философского горизонта»^[184]. В соловьевском синтезе «впервые одержана победа целостного миропонимания над бессильным идейным раздроблением и внутренним противоборством односторонних начал нашей мысли»^[185]. А. И. Введенский достаточно объективно и правильно рисует эволюцию философского творчества Вл. Соловьева, включая все его колебания, его энтузиазм, его последующее разочарование, с правильной установкой в понимании также и соловьевской эсхатологии.

И в конце этой работы, после сетования о преждевременной кончине философа и о невыполнении им еще новых, задуманных им идей, А. И. Введенский пишет: «Не будем, однако, отдаваться бесплодным сетованиям о том, что могло бы быть сделано философом, и преклонимся пред ним с чувством глубокой признательности за то, что им сделано»^[186].

Таким образом, мы едва ли ошибемся, если скажем, что А. И. Введенский, попросту говоря, отказывается от тех обвинений, с которыми он выступил против философа в своей первой о нем работе. Все недостатки соловьевской философии, которые можно было бы указать с точки зрения А. И. Введенского, заставляют о себе молчать и тонут перед лицом философии Вл. Соловьева, взятой в целом и в своей целостности ставшей могучим «призывом к самоуглублению».

5. Критика «Оправдания добра» у Е. Н. Трубецкого. Мы не будем рассматривать многочисленных отзывов и мнений, появившихся в печати в связи с выходом в свет трактата «Оправдание добра». Однако для нас будет невозможно обойти молчанием того соловьевского критика, с которым мы уже много раз имели дело в прошлом изложении и который посвятил соловьевскому трактату не менее полутора страниц. Этот критик Вл. Соловьева — Е. Н. Трубецкой, посвятивший во II томе своего исследования «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» целых шесть глав «Оправданию добра». Как всегда, Е. Н. Трубецкой находит у Вл. Соловьева много отрицательных сторон, известных ему еще из дружеского общения с философом при жизни последнего; но он указывает также и много положительного, что иной раз ускользает даже от внимания усердного читателя Вл. Соловьева.

Необходимо начать с того, что Е. Н. Трубецкой характеризует соловьевское «Оправдание добра» как переходный этап от срединного периода творчества Вл. Соловьева, когда у философа господствовали практические и церковно-политические вопросы, к окончательному периоду его творчества. В значительной мере это нужно считать вполне справедливым. В нашем предыдущем изложении мы тоже не раз указывали на постепенное ослабление у Вл. Соловьева в 90-х годах его безусловной уверенности в осуществимости теократической универсальной церкви в ближайшее время. Но Е. Н. Трубецкой, несомненно, занимает в этом вопросе слишком прямолинейную позицию.

Вера в осуществление универсального идеала в ближайшее же время действительно у Вл. Соловьева чем ближе к концу его жизни, тем более заметно ослабевает. Однако сказать, что это было падением

веры и в самые идеалы, никак нельзя. Слово «теократия» — и это, конечно, характерно — действительно в трактате «Оправдание добра» не встречается. Не встречается оно даже в тех местах трактата, где его можно было бы ожидать на основании прежних рассуждений философа. Особенно характерно отсутствие этого термина в рассуждениях Вл. Соловьева о мировом торжестве религиозной идеи и о государстве как о проводнике этого религиозного идеала (VIII, 189—210). Но Е. Н. Трубецкой едва ли прав, думая, что в такого рода рассуждениях Вл. Соловьев отходит от самого вселенского идеала и от своей проповеди объединения религии с политикой. Наоборот, в предисловии ко второму изданию своего трактата он пишет: «Установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здоровою политикой — вот главное притязание этой нравственной философии» (VIII, 6). Казалось бы, тут-то и заговорить Вл. Соловьеву о своей теократии, вместо чего он говорит только в самой общей форме о нравственном единстве политики и религии. Да, сказано это слишком обобщительно и слишком мягко, и в этом можно видеть новизну для прежнего пропагандиста всемирной теократии. Но тут ни слова не сказано о принципиальном разрыве политики с религией, так что их единство только отодвигается в далекое будущее, но ни в каком случае не отвергается принципиально.

Между прочим, как одно из доказательств абсолютной новизны взглядов в «Оправдании добра» Е. Н. Трубецкой приводит то обстоятельство, что первоначально Вл. Соловьев вовсе не собирался писать новый трактат, а лишь хотел сделать 2-е издание «Критики отвлеченных начал» в исправленном виде, но что, безусловно, новизна этих взглядов заставила Вл.

Соловьева написать совершенно новый трактат. А те исправления, которые он успел внести в «Критику отвлеченных начал», ввиду их новизны он поместил в виде приложения к «Оправданию добра». Зная это, издатели «Оправдания добра» после кончины Вл. Соловьева отнесли приложение не к «Оправданию добра», а к «Критике отвлеченных начал», для предполагаемого переиздания которой Вл. Соловьев фактически и создавал это прибавление. Но все дело в том и заключается, что внимательное изучение этого приложения (II, 327—397) в основном нисколько не противоречит ни «Критике отвлеченных начал», ни «Оправданию добра». Вл. Соловьев исходит здесь из обычного для него утверждения о бессмысленности фактов, взятых самих по себе (в моральной области это эгоизм и альтруизм), и о невозможности построить на них какую-нибудь точную и определенную моральную философию. Он привлекает здесь моральную философию Канта с ее учением о категорическом императиве, но не понимает этот категорический императив только формально, то есть независимо ни от какого содержания морали. Формальный закон категорического императива Вл. Соловьев понимает, таким образом, и содержательно. Поэтому он не стал перекраивать своей работы 1880 года «Критика отвлеченных начал» вовсе не потому, что у него появились в 1894—1897 годах какие-то новые взгляды, резко противоречившие прежним, а просто потому, что теперь он увлекся совершенно новым планом рассуждения внутри старой проблематики. Принципиально здесь совсем не было ничего нового. А новой была перестановка прежних логических акцентов.

Переходя к сущности дела, необходимо остановиться на том упреке Е. Н. Трубецкого по адресу Вл. Соловьева, что последний сначала объявляет этику

в виде дисциплины, не зависящей ни от метафизики, ни от религии, а сам фактически, и притом на каждом шагу, пользуется и метафизикой, и религией. Е. Н. Трубецкой пишет: «Этика Соловьева — не более как часть его учения о "Всеедином". Стало быть, метафизика здесь — не какой-либо случайный внешний придаток: она коренится в основной идее системы; вот почему попытка "Оправдания добра" — отстоять независимость этики — производит тягостное впечатление какого-то затмения: словно центральное светило соловьевского учения здесь заслоняется от нас чем-то ему посторонним и внешним»^[187].

По поводу такого рода аргументации мы бы сказали, что именно она производит на нас тягостное впечатление. Дело в том, что Соловьев при построении своей этики вовсе и не думал отказываться от метафизики. Он хотел только одного — дать характеристику нравственности в ее чистом виде. А нравственность в чистом виде, сколько бы она ни пользовалась религиозной метафизикой, может и должна оставаться в своем чистом виде. Конечно, на известной стадии нравственного сознания возникает зависимость этого последнего от религии. Но это не значит, что нравственность сама по себе уже и есть религия. Нравственность начинается со стыда, продолжается состраданием и по необходимости оказывается зависимостью от высшего начала, от благочестия. Но если нравственность есть благочестие, то религия вовсе не есть только благочестие. Религия есть вера в то или иное божество, а следовательно, и в учение об этом божестве, но она есть еще и культ. Вл. Соловьев вовсе не хочет заменить нравственность только одной религией. Но для него очевидно, что некоторые религиозные моменты обязательно должны входить в нравственность на определенной ступени ее

развития. Это не значит, что нравственность тем самым уже и становится религией. Религия здесь используется, но само нравственное сознание остается в своем чистом виде, именно нравственностью, а не религией. И если нравственность по мере ее развития восходит все выше и выше, покамест не приобщится к общему всеединству, то это не значит, что нравственность тем самым уже сама по себе есть учение о Всеединстве. Учение о Всеединстве есть метафизика или, точнее сказать, диалектика. Но опять-таки, это не значит, что нравственная область теряет свое собственное лицо и что в ней нет ровно ничего, кроме учения о Всеединстве. Е. Н. Трубецкой (так же как и Б. Н. Чичерин) думает, что нравственность во всем своем содержании, с начала и до конца, не имеет ровно никакого отношения ни к метафизике, ни к религии. А вот с этим Вл. Соловьев действительно уже никак не может согласиться. Религиозно-метафизические моменты появляются в нравственности на известных ступенях ее развития, но это уже дело самой нравственности, которая не может обойтись без учения о подчинении высшему и без учения о Всеедином Идеале. В сравнении с этим Е. Н. Трубецкой требует от Вл. Соловьева чего-то невозможного. Ведь даже те мыслители, которые отвергают всякую метафизику и всякую религию в своем изображении нравственного сознания, обязательно признают, что нравственность вовсе не есть слепые факты поведения и требует подчинения этого поведения чему-нибудь высшему, хотя бы, например, необходимости признавать бесклассовое общество будущего как идеал. А Е. Н. Трубецкой от религиозно и метафизически мыслящего Вл. Соловьева требует, чтобы он в нравственности не признавал никакого подчинения низшего высшему и никакого учения о всеобщем-человеческом идеале. Такая позиция в отношении этики

Вл. Соловьева действительно производит тягостное впечатление и даже вызывает какое-то чувство досады.

Если теперь заговорить о нравственности в ее существе, то Е. Н. Трубецкой недоволен позицией Вл. Соловьева, который сначала объявил независимость нравственности от метафизики и религии, то есть от всякого умозрения, а фактически выводит всю нравственность из начал вполне умозрительных. По Е. Н. Трубецкому, стыд, жалость и благочестие являются понятиями вовсе не первично эмпирическими, — но вполне умозрительными.

Однако мы должны сказать, что если эти исходные начала нравственности и считать умозрительными, то подобного рода умозрения обладают здесь, безусловно, первичным характером. Во-вторых же, настаивая на эмпирическом учении о происхождении нравственности, Вл. Соловьев вовсе и не думал отрывать эмпирию от умозрения. Он все-таки является везде последовательным идеалистом. Все эмпирическое для него является тоже умозрительным, но только умозрительным в первичном и элементарном смысле слова. Вместо пространной критики Вл. Соловьева на эту тему Е. Н. Трубецкому нужно было хотя бы кратко указать на такие первичные основы нравственности, которые действительно были бы чисто эмпирическими и никак не умозрительными. И наконец, в-третьих, хотя в дальнейшем Вл. Соловьев и напоминает своему читателю о происхождении высших форм нравственности из первичного стыда или, вернее, из стыда, жалости и благочестия, все-таки везде у него формулируется и та новая ступень, в сравнении с которой указанные три основы являются только отдаленным корнем.

В частности, относительно стыда Е. Н. Трубецкой, возможно, даже и прав. Но прав он не в том смысле, что все чувственное, по Вл. Соловьеву, якобы обязательно

плохое, скверное и грешное. Е. Н. Трубецкой и Б. Н. Чичерин напрасно хотят расквитаться с Вл. Соловьевым указанием на то, что если обнаженное половое влечение стыдно, то и самая обыкновенная еда тоже должна была бы вызывать чувство стыда. Здесь Е. Н. Трубецкой и Б. Н. Чичерин занимают слишком уж плоскую и обывательскую позицию, с точки зрения которой все чувственное в человеке — на одно лицо и что все чувственное в человеке в совершенно одинаковой мере может быть и оправдано, и осуждено. Эти два мыслителя, несомненно, под влиянием обывательщины не находят ровно ничего специфического в половом влечении. Эта специфика, однако, не только имеется в половом влечении, но самым резким образом выражает себя и буквально бьет в глаза каждому исследователю. Мы, конечно, не будем здесь вскрывать сущность полового влечения не потому, что это не является нашей задачей, а потому, что эта сущность решительно всем понятна; и только Е. Н. Трубецкой и Б. Н. Чичерин прикидываются, что половое влечение ровно ничем не отличается от еды или пищеварения. И совершенно правильно утверждает Е. Н. Трубецкой, что половой стыд только у Вл. Соловьева играет такую огромную роль ввиду особенностей его личности. Действительно, половой стыд в этике у Вл. Соловьева играет оригинальную роль. Но совершенно нет ничего оригинального в том, что половое влечение уже по самому существу своему резко отличается от всех других чувственных ощущений у человека. Те категории нравственности, которые у Вл. Соловьева надстраиваются на основе стыда, подлежат обсуждению и во многом, может быть, окажутся несостоятельными. Но самый факт специфики полового стыда не подлежит обсуждению и ограничению. И только Е. Н. Трубецкой и Б. Н. Чичерин

прикидываются, что они ничего не знают, в чем же тут дело.

Так же едва ли прав Е. Н. Трубецкой в своей критике другого источника нравственности у Вл. Соловьева, именно жалости или сострадания. По Е. Н. Трубецкому, Вл. Соловьев заимствовал эту моральную категорию у Шопенгауэра; а Шопенгауэр — принципиальный имманентист, то есть для него нет ничего потустороннего, а потому и основное нравственное чувство сведено у него к простому состраданию. В этих утверждениях Е. Н. Трубецкого ни одной фразы мы не считаем правильной. Шопенгауэр вовсе не имманентист, и его мировая воля вполне трансцендентна. У Шопенгауэра вовсе не сострадание является основой морали, но и многое другое, говорить о чем нам сейчас несподручно во избежание большого уклона в сторону. Чувству сострадания до некоторой степени можно противопоставлять христианскую любовь. Но Е. Н. Трубецкой забыл тут о самом главном. Он не постарался сказать нам: как же понимать эту христианскую любовь? Сострадание у Шопенгауэра — это вещь простая, элементарная и общепонятная. А что такое христианская любовь? Тут и любовь к Богу (и Е. Н. Трубецкому важно было бы сказать, к какому Богу?), тут и любовь к ближнему (и что это за ближний и всякий ли ближний имеется в виду?), и любовь к самому себе (и тут тоже еще надо разъяснить, какое человеческое «я» имеется в виду?). Самое же главное здесь то, что в области нравственности Е. Н. Трубецкой хочет и начинать с христианской любви и ею же кончать. А не получится ли здесь так, что мы лишимся возможности проанализировать христианскую любовь во всем составе, начиная с ее элементов и кончая завершительной цельностью? И не проделал ли Вл. Соловьев как раз эту работу, начиная со стыда и кончая

сыновними чувствами к «небесному Отцу»? В чем же тогда Е. Н. Трубецкой упрекает Вл. Соловьева?

Если бы мы захотели формулировать основное расхождение между Е. Н. Трубецким и Вл. Соловьевым, то оно сводится, по-видимому, к тому, что Е. Н. Трубецкой строго различает «естественное» и «неестественное», в то время как Вл. Соловьев постоянно совмещает эти две области и даже путает их. Подобного рода возражения по адресу Вл. Соловьева отличаются несколько грубоватым характером. Ведь Е. Н. Трубецкому, как никому другому, весьма отчетливо известен постоянный пафос Вл. Соловьева именно к тому, чтобы не различать «естественного» и «неестественного». Вся его философия Всеединства в том и заключается, что Единое во всем присутствует и тем самым его одухотворяет, правда, в разной степени. С точки зрения философии Всеединства вообще становится непонятным само различие «естественного» и «неестественного». А кроме того, и сам Е. Н. Трубецкой соглашается с Вл. Соловьевым в том, что в истории человечества был период «подзаконный» и — с появлением христианства — наступил период благодатный. И как же понимать, по Е. Н. Трубецкому, этот благодатный период? Если признать, что благодать целиком уже наступила, то это означало бы, что вся история уже кончилась и больше двигаться некуда. А если благодать овладела миром еще не целиком, то в этом мире волей-неволей придется признавать какое-то совмещение естественного, или подзаконного, или неестественного, благодатного. Кроме того, Е. Н. Трубецкой считает блестящими те страницы, которые Вл. Соловьев посвящает изображению исторического процесса. Но ведь сам же Е. Н. Трубецкой старается убедить нас в том, что Вл. Соловьев в конце концов разочаровался в своем

изображении исторического процесса и что поэтому прекратил все разговоры об историческом процессе и прямо перешел к послеисторической эсхатологии. То, что Вл. Соловьев в конце своей жизни разочаровался в быстрой осуществимости его идеалов, это понятно. Но что Е. Н. Трубецкой то совмещает естественное и неестественное, а то их противопоставляет — это уже нам непонятно и производит впечатление путаницы.

Выставляя на первый план у Вл. Соловьева соединение несоединимого, Е. Н. Трубецкой не устает приводить для этого много примеров из «Оправдания добра», и часто они производят впечатление курьеза. Само собой разумеется, что это было курьезом для Е. Н. Трубецкого, мыслящего в данном случае чересчур позитивистски и с полным игнорированием романтического, но для Вл. Соловьева вполне серьезного утопизма.

Так, пространно рассуждая о совмещении у Вл. Соловьева церкви и государства, Е. Н. Трубецкой почти потешается рассуждениями о «талантливых и *добрых* тюремных начальниках»^[188] и вообще об «идеальной тюрьме», об «отношении к животным как *друзьям*»^[189], о якобы восторженном отношении Вл. Соловьева к таким вредителям в сельском хозяйстве, как мыши, суслики, хлебные жуки и даже зайцы, и вообще «крайне туманными» рассуждениями о «нравственном отношении человека к земле»^[190].

Наконец, Е. Н. Трубецкой настаивает на том, что все мировоззрение трактата «Оправдание добра» построено на чувстве разложения прежнего теократического идеала. Церковь здесь слишком отделена от государства и вовсе не является его главой, а это уже не теократия; государство не преследует неверующих, как это требовалось бы в согласии с идеалом теократии; изображаемое же у Вл.

Соловьева хозяйство вовсе уже не является хозяйством; наоборот, хозяйство выступает теперь одной из областей Царства Божия на земле. Общий вывод Е. Н. Трубецкого по поводу теократии такой: «Утопия всемирной теократии разбивается о тот неопределенный факт, что Царствие Божие, даже в земном его явлении, находится по ту сторону государства и по ту сторону хозяйства»^[191]. Такого рода возражения Е. Н. Трубецкого слабо звучат потому, что и собственные его воззрения, если бы он стал их тут развивать подробнее, тоже недалеко ушли от воззрений Вл. Соловьева. Он тоже верит во всемирно-исторический прогресс, который, по его мнению, ведет человечество к «исцелению». Он тоже проповедует веру в какое-то всеобщее и идеальное человечество будущего. А в конце концов и для него тоже последней философской инстанцией является учение о Всеединстве. Правда, тут же Е. Н. Трубецкой упрекает Вл. Соловьева в постоянном схематизме. Но, насколько можно судить, мысль о вреде соловьевского схематизма часто тоже оставляется без всякого доказательства и тоже часто сама является схематическим приемом при критике соловьевского мировоззрения. «Теократическая» идея Вл. Соловьева о царе, первосвященнике и пророке только потому расценивается у Е. Н. Трубецкого как «бледная тень прошлого»^[192], что он с самого начала исходит из несоловьевской идеи о чисто эмпирическом и антиумозрительном характере всей нравственной области. Е. Н. Трубецкой забыл, что имеет дело с чистейшим идеалистом-мистиком. Поэтому и пришлось расценивать вполне теократический конец «Оправдания добра» «как стыдливое умалчивание о теократии» и как «бесцветные и вымученные страницы»^[193]. В итоге можно сказать, что только

учение Вл. Соловьева о почитании отцов, браке и воспитании детей Е. Н. Трубецкой считает положительным достоянием «Оправдания добра». Все остальное вполне можно квалифицировать как последовательный разгром самого большого и максимально продуманного трактата Вл. Соловьева.

В заключение приведенного нами анализа «Оправдания добра» у Е. Н. Трубецкого мы должны сказать, что этот анализ потому для нас и ценен, что он является сплошным погромом. Этот погром часто не выдерживает никакой критики. Но он важен для всякого критически мыслящего читателя, который всерьез хотел бы разобраться в такой огромной историко-философской величине, какой является и соловьевское «Оправдание добра», и сам Вл. Соловьев.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ

1. Национальные вопросы

1. Славянофилы, западники и Вл. Соловьев.

Новый период в творчестве Вл. Соловьева обычно характеризуется как разрыв философа с прежним славянофильством, то есть с воззрениями А. Хомякова, И. Киреевского, И. Аксакова. Такая характеристика Вл. Соловьева содержит в себе некоторые правильные черты, но отнюдь не может проводиться безоговорочно, а во многом является даже и просто неверной.

Дело в том, что Вл. Соловьев, несмотря на все свои разнообразные уклоны, всегда был и оставался профессиональным философом и мыслил всегда в систематически продуманных категориях, чего нельзя никак сказать о славянофилах. Это были свободные литераторы, которые весьма талантливо, а часто совершенно случайно выражали свое национальное самосознание, не заботясь ни об его продуманном обобщении, ни об его логической последовательности. Полную противоположность этому составляла философия Вл. Соловьева, которая оставалась философией классики с начала и до конца.

Но эту профессиональную особенность личности Вл. Соловьева, заставлявшую его постоянно предаваться философским размышлениям, невозможно понимать только формально. В цитированной у нас выше вступительной речи на защите магистерской диссертации мы уже видели, что Вл. Соловьев считает бессмыслицей разрыв веры и знания, который проповедуется у славянофилов в их характеристике западной философии. По Вл. Соловьеву, такого разрыва вообще не может быть или он есть временное явление, вызванное естественными историческими потребностями. Поэтому он, можно сказать, вообще

никогда не был славянофилом в смысле защиты одной только веры в противоположность разуму. И если в дальнейшем он спорил со славянофилами, то вовсе не об этой основной проблеме их мировоззрения, а совсем на других основаниях.

Правда, в статье 1877 года «Три силы», написанной в связи с патриотическими настроениями тогдашнего русского общества в период Русско-турецкой войны 1877—1878 годов, Вл. Соловьев весьма близко к славянофильству характеризует мусульманский Восток, западную цивилизацию и синтетический характер славянства и России. Многие из этих воззрений (но, к сожалению, далеко не все) заслуживает нашего одобрения еще и теперь.

Так, о Востоке мы здесь читаем (I, 228—229): «Что касается мусульманского Востока, то не подлежит никакому сомнению, что он находится под преобладающим влиянием... силы исключительного единства. Все там подчинено единому началу религии, и притом сама эта религия является с крайне исключительным характером, отрицающим всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу. Божество в исламе является абсолютным деспотом, создавшим по своему произволу мир и людей, которые суть только слепые орудия в его руках, единственный закон бытия для Бога есть Его произвол, а для человека — слепой неодолимый рок. Абсолютному могуществу в Боге соответствует в человеке абсолютное бессилие».

Другими словами, Вл. Соловьев выдвигает в исламе на первый план стихийно-фаталистическое начало. Эта формула мусульманского Востока, конечно, во многом неполна и даже во многом неверна, особенно если иметь в виду тысячелетнюю историю ислама, который в настоящее время во многом оказался непохожим на то, чем он был тысячу лет назад. Однако если

преследовать философско-исторические обобщенные формулы, то даже в настоящее время трудно возражать против предложенной Вл. Соловьевым характеристики, и славянофильство здесь совершенно ни при чем.

Отнюдь не поверхностную, но весьма глубокую характеристику Вл. Соловьев дает западной цивилизации, которая является у него второй основной исторической силой человеческого развития: «...здесь мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов...» (I, 231). В старой Европе, по Вл. Соловьеву, индивидуализм еще сдерживался церковными и феодальными принципами. Но постепенно западная цивилизация теряла свое единство и революция освобождала здесь отдельную мелкую личность, не наполнив ее никаким идейным содержанием. Ни капитализм, ни революционный социализм не могут осмыслить эту индивидуалистическую свободу, приводящую общество к борьбе всех против всех и к беспринципному анархизму. Но и в этих рассуждениях Вл. Соловьева слишком много правильного, чтобы их обязательно связывать со славянофилами, безвозвратно ушедшими в глубину истории.

Однако совсем иначе мы должны оценить то, что говорил Вл. Соловьев о третьей исторической силе, но и тут далеко не все так абсурдно, как думают многие. Совсем не абсурдно то, что говорит он о необходимости нашего избавления и от восточного фатализма, и от западного индивидуализма. Совсем не абсурдно то, что должен же быть такой народ или такие народы, которые осознают высшую свободу с полным удовлетворением как всех личностных прав, так и всего общественного приоритета. Даже когда Вл. Соловьев утверждает, что такими народами являются народы славянские, и особенно русский, то и здесь, прежде чем

все это отвергать с порога, приходится о многом задуматься. И особенно приходится здесь задумываться потому, что под Россией он понимает пока еще весьма обобщенную категорию, лишенную узкого национализма и эгоизма.

Что касается конкретной истории России, то Вл. Соловьев, как мы это увидим ниже, находит трудноисчислимое множество всякого рода отрицательных сторон, так что ни о каком специальном национализме Вл. Соловьева не может идти и речи; и если говорить здесь о каком-нибудь национализме, то он получает у Вл. Соловьева форму весьма острого исторического критицизма. А ведь в таком случае уже ничто не мешает мыслить Россию также и с тем общечеловеческим содержанием, которое выдвигается у самого Вл. Соловьева. Ясно, что и в этом отношении связывать Вл. Соловьева со славянофилами было бы большой натяжкой. Философ выходит далеко за рамки славянофильского национализма и начинает ставить вопросы, которые также и сейчас стоят перед нами.

Итак, даже в этом, казалось бы максимально славянофильском, сочинении («Три силы») критический анализ обнаруживает нечто, далеко выходящее за пределы старого славянофильства.

Поскольку нас интересует Вл. Соловьев не только в его изолированном состоянии, но и в его реальном соотношении с тогдашними умственными движениями, то не худо будет привести мнение А. В. Станкевича^[194] по поводу этой брошюры Вл. Соловьева, тем более интересное, что мнение это отрицательное. А. В. Станкевич пишет: «Шестнадцать страниц последней не отличаются ни цельностью содержания, ни строгой последовательностью мысли, ни даже новизною тенденций, более талантливymi выразителями которых в русской литературе были покойные И. Киреевский и

Хомяков»^[195]. Далее А. В. Станкевич замечает, что способности Вл. Соловьева возбуждали раньше большие надежды. Но последнее сочинение его доказало, что «автор способен уклоняться от строгого научного пути и отдаваться во власть мечтаний, представляемых им за выводы науки и результат истории человечества»^[196]. С Востоком и Западом Вл. Соловьев разделался, по мнению критика, чересчур резко. «Похоронив Восток и Запад и не добром помянув покойников, автор утешает нас, наконец, словом, обещающим человечеству возрождение жизни»^[197]. А. В. Станкевич подразумевает упования Вл. Соловьева на третью силу — славянство и Россию. Силы этой еще нет, и критик не разделяет уверенности Вл. Соловьева в том, что она появится, ибо гораздо ниже Вл. Соловьева оценивает историческую роль и наличное историческое положение славян вообще и России в частности. «Внешний образ раба нашего народа, — пишет он, — бедность и беспорядок России — вот ручательства будущего великого призвания ее в глазах автора!!»^[198] А. В. Станкевич заключает: «Итак, речь "Три силы" не указала в двух из них творческой деятельности, их положительного содержания. В третьей силе она старалась указать какую-то возможность, темно и странно истолкованную автором, принимающим ее за силу, но значение которой остается всем непонятным. Если принять объяснение трех сил, предлагаемое г. Соловьевым, то речь его должна бы быть названа не "Три силы", а "Три бессилия"^[199]. Мнение А. В. Станкевича должно заострить наше внимание на отрицательных взглядах, изложенных в данной статье. Однако большим критицизмом мнение А. В. Станкевича не отличается.

Наконец, что касается не обобщенно-философских, но конкретно-исторических оценок, то Вл. Соловьев

даже еще до прямых споров со славянофилами был весьма далек от огульного осуждения Запада и от огульного оправдания Востока. Шеллинг, например, со своей критикой рационализма на путях искания цельного знания весьма высоко оценивается Вл. Соловьевым. Что касается философии Спинозы, то впоследствии Вл. Соловьев прямо писал: Спиноза «был моею первою любовью в области философии» (IX, 3). Картезианство Вл. Соловьев, конечно, осуждает за абсолютизацию человеческого субъекта, каковая «ложь» осталась в картезианстве, «несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозой» (IX, 163). Значит, не только философию Спинозы, но, оказывается, уже и философию Мальбранша Вл. Соловьев считает «благородной».

Наконец, об его прямых симпатиях к Шопенгауэру и Э. фон Гартману мы уже говорили выше. В этих соловьевских увлечениях Кантом, Гегелем, Шеллингом, Шопенгауэром и Гартманом уже ровно ничего славянофильского не было. Поэтому взгляд Вл. Соловьева на всю западную философию как на некоторого рода одностороннюю, но все же достаточно широкую и уже исторически необходимую стадию развития человеческого мышления является чисто соловьевским, а не славянофильским. Поэтому и вся западная философия, пришедшая, по Вл. Соловьеву, к своему кризису, — это весьма ценный период философского развития, который должен быть не просто отброшен, но глубочайшим образом использован. Тут уже совсем нет ничего славянофильского.

Вообще относительно взглядов Вл. Соловьева на славянофильство необходимо сказать, что последнее он понимает в разном смысле, почему и отношение его к нему весьма разнообразное. А. Ф. Кони хорошо

поступает, различая в славянофильстве по крайней мере три исторических этапа, которые и заставляют Вл. Соловьева относиться к славянофильству различно. К первой стадии славянофильства Вл. Соловьев относится хотя и отрицательно, но с признанием в нем многих сторон, близких и ему самому. На второй стадии славянофилы, согласно соловьевскому отношению к ним в изложении А. Ф. Кони, стали уже идолопоклонствовать перед русским народом вместо своего прежнего учения о носительстве правды Божией в русском народе. В данном случае также и отношение Вл. Соловьева к славянофилам значительно ухудшилось. На третьей стадии славянофильство преклоняется уже перед историко-бытовыми аномалиями русского народа. Вторая и третья стадии развития вызвали у Вл. Соловьева «крайне суровые, негодующие строки, звучащие полным разрывом с современными ему сочинениями славянофилов»^[200].

Из этого видно, что отношение Вл. Соловьева к славянофильству является чрезвычайно сложной проблемой, которая включает и такие, например, вопросы, как расположенность Вл. Соловьева к Хомякову и И. Аксакову при отрицательном отношении к славянофильству вообще.

2. Учение о еврействе и о поляках. В свете известной внутренней двойственности мироощущения Вл. Соловьева в 80-е годы необходимо рассматривать и его многочисленные труды по национальному вопросу. Их анализ не входит в нашу задачу, но упомянуть о них необходимо, тем более что все национальные вопросы он всегда рассматривал в связи как со своими религиозными, так и со своими общефилософскими убеждениями.

Прежде всего обращают на себя внимание глубокие размышления Вл. Соловьева о мировом значении

еврейства. В работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884) ставятся и решаются такие кардинальные вопросы, как то: почему Христос появится в среде еврейского народа (IV, 142—150), почему еврейство его отвергло (IV, 150—159) и почему в конце истории Христос и все иудейство должны объединиться в одно целое (IV, 160—185). Тут довольно выразительно говорится о монотеизме древнееврейского народа, резко отличавшем его от всего окружающего язычества, о личных отношениях древнееврейского народа к своему божеству, о неполноте последующего развития евреев и об окончательном торжестве еврейства, примирившегося со своим божеством через Христа.

По мнению В. Л. Величко, Вл. Соловьев в частных беседах вел себя гораздо проще и понятнее, чем в своих печатных работах об евреях. Он, например, вовсе не отрицал недостатков еврейского народа, а только требовал человеколюбивого и воспитательного отношения к этим недостаткам. В разговоре с одним антисемитом он однажды сказал: «**Я** не отрицаю ни еврейских недостатков, ни необходимости их устранения. Но так как попытки лечения этих недугов посредством вражды, насмешек или ограничений достигали результата противоположного, то, стало быть, надо действовать иначе»^[201]. В отношении евреев он требовал от христиан только выполнения основной для них заповеди о любви, и больше ничего. «Вряд ли можно отрицать благотворное воздействие таких явлений, как Владимир Соловьев: пламенный христианин, горячий ревнитель христианской правды в человеческих отношениях, внушающий евреям безграничное доверие и любовь к нему, а через него и к тому животворящему началу, которое было основой и смыслом его жизни»^[202].

В этой же самой статье «Еврейство и христианский вопрос» обращает на себя внимание и глубокая оценка польской национальности. Будучи противником всякого национального насилия над поляками, Вл. Соловьев в то же время упрекает поляков в том, что они не понимают своей провиденциальной роли быть связующим звеном между православием и Римом. Весь смысл разбираемой статьи, кажется, только и заключается в том, что основой будущей вселенской теократии будут евреи и поляки. Вл. Соловьев пишет: «Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша станет живым мостом между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику» (ГV, 182—183).

Об отношении Вл. Соловьева к полякам хорошо говорит В. Л. Величко: «Стороннику вселенского объединения еще важнее был религиозный мотив сочувствия к полякам: он чуял и призывал всеми силами души возможность положить начало соединению церковей именно сперва в недрах славянской семьи. Он считал, с русской и общеславянской точек зрения, тяжкими преступлениями грубость и недомыслие, а тем паче предвзятую вражду по отношению к Польше... Особенно волновали его малейшие факты, в которых была хоть тень стеснения веры и языка. Если он сочувствовал какой-либо автономии Польши, то именно религиозной и культурной, а на политические вопросы смотрел как на нечто третьестепенное. Его симпатия носила характер не только отвлеченного искания правды в междуплеменной политике, но и родственной любви. Когда я однажды заметит ему, что и некоторые старые славянофилы, и позднейший редактор славянофильского исповедания Н. Я. Данилевский, и, наконец, даже кое-какие смелые националисты новейшей формации относятся к полякам не хуже, чем он сам, и поднимают вопрос о необходимости

справедливо и дальновидно с точки зрения общеславянской устроить судьбу польского народа, — Владимир Соловьев отвечал:

— Да, все это так, но во всем этом нет главного.

— Чего же?

— Любви! А она-то и нужнее всего в таких вопросах, она дает и понимание меры вещей, и чуткость, и все вообще главные условия успеха...»^[203]

Вернемся к еврейству. «Природа с любовью подчинится человеку, и человек с любовью будет ухаживать за природой. И какой же народ более всех способен и призван к такому ухаживанию за материальной природой, как не евреи, которые изначально признавали за ней право на существование и, не покоряясь ее слепой силе, видели в ее просветленной форме чистую и святую оболочку божественной сущности?» (IV, 185). Это учение Вл. Соловьева отличается больше своей систематичностью, чем убедительностью.

В статье «Новозаветный Израиль» (1885) Вл. Соловьев с большим сочувствием отзывается о христианском движении среди кишиневских евреев под названием «Новозаветный Израиль»: хотя они и не были православными, но уповали на создание своей христианской церкви именно в России, а не на Западе.

Если мы теперь зададим себе вопрос, в чем заключается основной социально-исторический и социально-религиозный пафос Вл. Соловьева в его взглядах на еврейский и польский народы, то он, несомненно, заключался в какомто труднопредставимом для нас *утопизме*, выросшем на почве еврейских, польских и русских симпатий. Одержимый своей постоянной идеей всеединства, Вл. Соловьев во что бы то ни стало хотел формулировать даже самую картину конкретно-исторического

всеединства. Философская теория требовала обязательного соединения идеи и материи, что означало собою в общественно-политическом смысле также и теорию соединения светской и духовной власти. При этом оказывалось, что светская власть, долженствующая восторжествовать во вселенской церкви будущего, — это власть русского царя. И уже тут критически мыслящий читатель удивится, почему же здесь имеется в виду обязательно русский царь, а не какая-нибудь другая светская власть. Но патетические восторги Вл. Соловьева идут еще дальше. Духовная власть для него — это римский папа. И тут тоже непонятно, почему имеется в виду только римский папа, а не какая-нибудь другая духовная власть. И наконец, что удивительнее всего, в эту вселенскую теократию входит также иудаизм. Здесь, однако, наше удивление укрепляется тем, что выдвижение евреев на первое место в этой всемирной теократии, куда войдут русский царь и римский папа, противоречит учению самого же Вл. Соловьева о материализме еврейского народа в связи с неприятием у него христианства. Как это ни странно, но Вл. Соловьев так прямо и пишет черным по белому: «Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша станет живым мостом между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда восстанут и истинные пророки из среды всех народов и будут свидетелями царю и священнику. Тогда прославится вера Христова, тогда обратится народ израилев. Обратится потому, что въявь увидит и познает царство Мессии в силе и деле. И не будет тогда Израиль лишним среди Египта и Ассура, среди Польши и России» (IV, 182-183).

В этой удивительной теории нет ровно ни одного конкретно-исторического рассуждения, которое делало бы возможным объединение трех столь разнородных

исторических сил. Объединение это можно мыслить только теоретически, считая, что каждая из трех упомянутых односторонностей откажется от самой себя, отречется от самой себя в жертву общему идеалу, о котором каждая из этих односторонностей в настоящее время не хочет и помышлять. Ведь исторически непредставимо, что петербургский император объединяется с римским папой, а они вдвоем объединяются с иудаистским материализмом. При чем тут Петербург, при чем тут Рим и при чем тут Иерусалим?

По этим трем вопросам у Вл. Соловьева нет совершенно никаких исторических материалов. Но тогда это уже не теория, а фантастика, не учение об исторической необходимости, а чистейшая утопия и не деловой анализ текущего момента истории, а романтика и мечта, если не просто сказка или роман. Но в отношении таких страстных проповедников своего учения, как Вл. Соловьев, нельзя ограничиваться только академическими и деловыми подходами. Да, это была утопия. Но ко всем утопистам прошлого мы привыкли относиться исторически, выясняя причины происхождения того или иного утопизма и снисходительно памятуя о столетней давности соответствующих соловьевских рассуждений.

При этом, однако, необходимо заметить следующее. Вл. Соловьев заслуживает всяческой критики. И эту критику мы старались проводить снисходительно. Но эта снисходительность не должна быть поверхностным наставительством в отношении большого человека. Дело в том, что те три основные исторические силы, на основании которых он строит свою мировую теократию, вовсе не взялись у него откуда ни попало и, так сказать, с потолка. Почему он заговорил о светской власти именно в русском обличье? Конечно, не потому, что он был проповедником самодержавия, которое всегда

критиковал и которое, к ужасу многих его современников, бесстрашно высмеивал. Нет, здесь говорил в нем подлинный, глубоко переживаемый и страстно превозносимый патриотизм. Вл. Соловьев любил Россию и не мог не считать ее величайшим достижением истории. Также и в своем прославлении римского католицизма он вполне отдавал себе отчет в односторонности этого христианского вероисповедания. Но его пленили мировой размах католицизма и стремление одухотворить также и всю государственную власть в целях построения универсальной и величественной архитектуры всемирного христианства. Наконец, и еврейство привлекается им отнюдь не ради торжества иудаизма и отнюдь не по причине еврейского национализма, в котором некоторые его обвиняли. Вл. Соловьев различает три типа материализма: практический, научно-философский и религиозный (GV, 147—148). Первые два типа материализма он целиком отвергает как чудовищную односторонность, предоставляющую материи слишком недостаточное место. Что же касается религиозного материализма, а он-то, по его мнению, и был в истории достоянием именно еврейства, то такого рода материализм, рассуждает Вл. Соловьев, можно только приветствовать.

«Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. Он верит в невидимое (ибо всякая вера есть вера в невидимое), но хочет, чтобы это невидимое стало видимым и проявляло бы свою силу; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное,

который пользуется материей как своей оболочкой и своим орудием. Не отделяя духа от его материального выражения, еврейская мысль тем самым не отделяла и материю от ее духовного и божественного начала; она не признавала материю саму по себе, не придавала значения вещественному бытию *как таковому*. Евреи не были служителями и поклонниками материи. С другой стороны, будучи далеки от отвлеченного спиритуализма, евреи не могли относиться к материи с равнодушием и отчуждением и еще менее с тою враждой, которую питал к ней восточный дуализм. Они видели в материальной природе не дьявола и не Божество, а лишь *недостойную обитель богочеловеческого духа*. Между тем как практический и теоретический материализм подчиняется вещественному факту как закону, между тем как дуалист отвращается от материи как от зла, — религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы в ней и через нее служить *Вышнему Богу*» (IV, 148—149). И если глубже вникнуть в подобного рода рассуждения Вл. Соловьева, то нужно будет удивляться не тому, почему он для построения своего всемирно-исторического диалога привлекает мировое еврейство, но тому, почему историки философии так мало и плохо освещают всемирную значимость религиозно-материалистического иудаизма.

Таким образом, те три великие исторические силы, которые Вл. Соловьев привлек для построения своего всемирноисторического идеала, не являются чем-то смешным и непонятным и не есть просто результат фантастической утопии и сказки. Все это у него действительно есть романтический утопизм. Но над такого рода романтизмом и утопией приходится глубоко задумываться и к нему не нужно подходить

только политически. В. Л. Величко правильно сказал о нем: «Он был не столько политик, сколько человек высокого духа, не всегда применимого в политике»^[204].

3. Всемирная теократия. Как мы уже говорили выше, вопросу религиозной философии национальности Вл. Сочовьев хотел посвятить три тома, но по цензурным условиям ему удалось напечатать в России только первый том, который он назвал «История и будущность теократии», созданный им в течение 1885—1887 годов и занимающий среди его печатных трудов весьма почетное место. Вероятно, здесь мы имеем дело с наиболее утопическим произведением Вл. Соловьева. Он пишет: «Церковь вселенская явится нам уже не как мертвый истукан и не как одушевленное, но бессознательное тело, а как существо самосознательное, нравственносвободное, действующее само для своего осуществления, — как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело Его вместившее в себе, — одним словом, как та София Премудрость Божия, которой наши предки, по удивительному пророческому чувству, строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она» (GV, 260—261).

Весь этот трактат основан на философии ветхозаветной истории и на вытекающей из этой философии теории вселенской теократии, основанной на богочеловечестве Христа. Настоящее представляется разделенным на отдельные нации. Но будущее с его теократией, по Вл. Соловьеву, будет основано на преображении как древнееврейской, так и всех последующих наций в одну общую вселенскую церковь истины и любви, возглавляемую Богочеловеком Христом.

И вообще необходимо сказать, что решение всех национальных вопросов с помощью теории всеобщей

теократии («боговластия») во многих отношениях производит скорее красноречивое впечатление, чем переживается как нечто убедительное. «Боговластие» обосновывается у Владимира Соловьева известными словами Христа (Матф., XXVIII, 16—20) о том, что ему «дана всякая власть на небе и на земле». «Не только церковь имеет Христа своим главою и вождем, но также и государство и общество христианское. С Его властью должны связывать свою власть и свое служение не только священники, но также и цари и свободные общественные деятели или пророки. "Дадется Ми всяка власть". Значит, бесправно и бессильно то правительство, которое отделяет себя от источника всякой власти; значит, обманывает себя тот народ, который восстает против царской власти Христовой, повторяя крик иудейской черни: "не имамы царя, токмо кесаря"; значит, осуждены те государственные люди, которые по-пилатовски умывают руки, лицемерно провозглашая свободную церковь в свободном государстве. Так же и еще более осуждено то ложное пророчество, которое хочет *от себя* возобновлять и исправлять дело Христово вместо того, чтобы поправлять себя и других по воле и заповедям Христовым. Осужден тот пророк, или учитель, или вождь народный, который вместо того, чтобы следовать за Христом и подражать Его примеру, думает хищением стать Ему равным, самовольно присваивая себе мнимое значение; тогда как истинный пророк, соединяясь в послушании с Тем, кто был послушлив даже до смерти, получает действительную власть от того, кому "дадется всяка власть"» (IV, 618-619).

4. Россия и Европа. Наиболее общее и в то же время наиболее сконцентрированное мнение по национальному вопросу Вл. Соловьев выразил в собрании статей (1883—1891), которое он так и озаглавил: «Национальный вопрос в России» (V, 3-404).

«Национальный вопрос в России» представляет собою собрание большого количества статей в двух выпусках. Первый выпуск вышел в 1884 году. Его второе издание относится к 1888 году. Вторым выпуском статей по национальному вопросу вышел в 1891 году. Наиболее яркой статьей из этих двух выпусков является последняя статья I выпуска под названием «Россия и Европа» (V, 82—147), написанная против одноименной книги Н. Я. Данилевского (1822—1885), биолога по специальности и небывало консервативного социолога, разработавшего не только теорию национальных типов, но как раз необычайно высоко превозносившего славянорусский национальный тип. Вот на него и обрушился Вл. Соловьев с самым настоящим ораторским пафосом, анализируя многочисленные факты русской истории, убийственные для этой теории.

Между прочим, в своей критике книги Н. Я. Данилевского Вл. Соловьев сомневается в наличии точного определения понятия культурно-исторического типа народа, на основе чего и строится у Н. Я. Данилевского теория особого и притом наиболее совершенного типа русского народа. Исторические факты, приводимые Вл. Соловьевым, часто оказываются уничтожающими для этой теории, а следовательно, и для всего консерватизма Н. Я. Данилевского. Но читатель должен задуматься над тем, что говорит Вл. Соловьев о самом понятии культурного типа.

Дело в том, что Вл. Соловьева не устраивает ни отдельно позитивная теория истории народов, ни превращение человечества в какую-то формально-логическую общность, в отношении которой отдельные национальные типы являются только видовыми различиями. Человечество, по Вл. Соловьеву, не есть только родовое понятие в смысле формальной логики, а отдельные его типы вовсе не есть только формально-логические и разобщенные виды этого абстрактно-

общего понятия. Человечество, не будучи нашим формально-логическим обобщением, является живым организмом, а отдельные народы и нации являются тоже живыми частями, или органами, этого всеобщего живого организма. А если это так, то это значит, что невозможно и разделять народы и нации в виде механических частей какого-то всеобщего механизма. Поэтому-де, по Вл. Соловьеву, вся теория механических типов культуры совершенно никуда не годится. Любой живой культурный тип потому только и является живым, что он взаимодействует со всеми другими культурными типами и взаимодействует также с живым всеединством живого человечества.

«Я разумею взгляд, по которому человечество относится к племенам и народам, его составляющим, не как род к видам, а *как целое к частям*, как реальный и живой организм к своим органам или членам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела. Понятие тела не есть пустое отвлечение от представлений о его членах, и точно так же тело не может мыслиться и как простая совокупность или агрегат своих членов; следовательно, отношение родового к видовому неприменимо здесь ни в одном из двух значений, различаемых нашим автором. А между тем идея человечества как живого целого (а не как отвлеченного понятия и не как агрегата) настолько вошла, еще с начала христианства, в духовные инстинкты мыслящих людей, что от этой идеи никак не мог отделаться и сам Данилевский, называющий в одном месте свои "культурно-исторические типы" *живыми и деятельными* органами человечества («Россия и Европа», 1871, с. 129)» (V, 131).

Н. Я. Данилевский — консерватор и, как доказывает Вл. Соловьев, часто даже реакционер. Но та теория культурного типа, которую Вл. Соловьев здесь

проводит, несомненно, заставляет нас над ней задуматься.

Лучшее выражение всех этих материалов по национальному вопросу мы находим уже в предисловии к первому выпуску этого собрания, где говорится как о «высшем национальном призвании России», ее «духовном освобождении», так и о невозможности «нашей внеевропейской или противоевропейской преднамеренной и искусственной самобытности», которую философ называет «лишь пустой претензией» (V, 5). По убеждению Вл. Соловьева, «все существенные вопросы социальной и политической жизни» надо решать по-христиански. И поэтому «историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства» (V, 157).

Вообще все это собрание статей посвящено критике славянофильства, под которым Вл. Соловьев понимает учение об эгоистическом отделении русского народа от всех других народов.

На эту критику ответил К. Леонтьев («Гражданин», 1888) обстоятельным анализом взглядов и Данилевского (к этому времени уже покойного), и самого Вл. Соловьева. Наличие славянского культурно-исторического типа для К. Леонтьева несомненно, как и вполне правомерна смена разных народных типов на мировой исторической арене. По К. Леонтьеву, критика Вл. Соловьева обоснована его собственными взглядами на единство христианской церкви Запада и Востока, а значит, и на преодоление национальных и культурно-исторических различий народов Европы и славянской общности. Для К. Леонтьева совершенно неприемлема квалификация теории Данилевского как «ползучей» (по терминологии Вл. Соловьева, то есть связанной с основами того общества, в котором она появилась, в отличие от «крылатых» теорий, рассчитанных на будущее). Идеи Данилевского в книге «Россия и

Европа», этом «катехизисе славянофильства», столь же крылаты, как и утопия Платона, да и как мысли самого Вл. Соловьева об установлении всемирной теократии под владычеством Рима. Таким образом, К. Леонтьев приходит к выводу о существовании родства крылатых идей и Данилевского и Вл. Соловьева, которые предполагают не обособленные, а всемирные задачи, чему способствует также обличение современной буржуазной Европы в трудах этих обоих писателей.

Необходимо заметить, что вся эта разрушительная критика славянофильских теорий сопровождается у Вл. Соловьева весьма уважительным отношением к основным убеждениям славянофилов, с которыми он проницательно согласен как с христианскими, но применение которых в конкретной политике он критикует как вполне языческое.

В статье «Русский национальный идеал» (1891) Вл. Соловьев приветствует мнение Н. Я. Грота (в статье «Еще о задачах журнала» в «Вопросах философии и психологии», ГV, с. 1—6) по поводу его решительного осуждения «начала национальной исключительности» и защиты «истинно национальной русской идеи, широкой и всеобъемлющей» (V, 416). Вл. Соловьев подчеркивает здесь только необходимость «трудиться над освобождением России от явных общественных неправд, от прямых противоречий христианскому началу» (V, 425).

5. «Славянофильство и его вырождение» (1889) и некоторые другие родственные материалы. Из других, тоже весьма ярких статей, входящих в собрание «Национальный вопрос в России», следует обратить внимание на ту статью, где тоже в форме убийственной и местами ошеломляющей критики рассматривается постепенное развитие и гибель славянофильства как цельной националистической теории. Оказывается, славянофильство имело свою историю, которая была не

столько историей развития, сколько историей религиозно-философского самоубийства.

Вначале, особенно у Хомякова, славянофильство не столько отрицало Запад, сколько фантастически идеализировало все русское. Настоящей критики Запада здесь даже и не было. Это были западно образованные люди, которые даже критиковали тогдашнюю российскую действительность не хуже западников. Однако в дальнейшем в сознании славянофилов Россия превратилась в идеал, который не подлежит никакой критике, хотя религиозная мысль все еще оставалась, правда, лишенная критической заостренности. Благодаря этому обстоятельству церковь проповедовалась уже не наравне с государством, но в своей подчиненности обезбоженному государству. Это была уже не хомяковская философия, а катковская. И наконец, начиная с 50-х годов славянофилы в открытую стали проповедовать, что церковь является святой не сама по себе, а только потому, что она есть достояние русского народа.

Вся эта статья тоже написана с таким философско-политическим пафосом, что ее даже трудно излагать в обычном виде. Такие статьи может понимать только такой их читатель, который сумеет в непосредственной форме воспринять и пережить всю эту политическую, историко-религиозную и философскую патетику. Мы могли бы привести лишь слова самого Вл. Соловьева и предложить самому читателю вникнуть в этот удивительный стиль соловьевского рассуждения.

«Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют народ от образованного

человечества, поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды — вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами, второй был реалист с фантазией, последние, наконец, — реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда».

«Увлечаться фантазиями могут самые умные и почтенные люди, а их близкие по личному чувству, естественно, дорожат увлечениями своих друзей и наставников. Но для того, чтобы целая партия или школа (не говоря уже о всем обществе или о всем народе) постоянно закрывала глаза на действительность и вопреки самой полной очевидности пребывала в уверенности, что грязный кабак есть великолепный дворец, нужно, чтобы эта партия или школа состояла либо из умалишенных, либо из шарлатанов» (V, 228).

Вл. Соловьева часто называли консерватором или даже реакционером. Но, не говоря уже обо всем прочем, даже приведенные сейчас два отрывка свидетельствуют о том, что подобного рода квалификация национальных взглядов Вл. Соловьева может принадлежать только тем, кто его не читал. Какой же это реакционер, если он обзывает ведущих идеологов тогдашнего государства и теоретиков народности «умалишенными» и «шарлатанами»? У Вл. Соловьева не только просто отрицательное отношение к тогдашнему, да и к прежнему русскому правительству. Можно сказать, что это отношение прямо-таки озлобленное. Только христианская убежденность и принципиальное православие помешали ему стать открытым бунтовщиком и революционером в самом точном и вовсе не переносном смысле слова. Даже из профессиональных

революционеров и теоретиков революции мало кто считал тогдашнее правительство сбродом умалишенных или шайкой шарлатанов. Конечно, эта смесь принципиальнейшего православия и самого крайнего политического радикализма была большой редкостью; и еще нужно тщательно исследовать, как была возможна такая смесь у Вл. Соловьева. Но так или иначе, а она все-таки была, и выражал ее философ в небывало патетической и учено-исторической форме.

Большое впечатление вызывает также статья «Несколько слов в защиту Петра Великого» (1888). Вероятно, будет правильно сказать, что здесь мы находим не только озлобленное отношение к византийско-московскому православию, но и прямое издевательство над ним. Вл. Соловьев доказывает здесь, что такого рода православие есть прямое холопство перед государственной властью, так что упразднение патриаршества при Петре I было делом весьма полезным для самой же церкви: «В московском государстве, как прежде в Византии, религиозные и нравственные начала были совсем исключены из области политических и социальных отношений. В этой области на место вселенского христианского идеала явились чисто языческие понятия и чувства. Собственной нации и национальному государству было возвращено абсолютное значение, отнятое у них христианством. В московской России, вследствие крайнего невежества и разобщения с цивилизованным миром, этого рода реакция против христианского универсализма проявилась во всей силе. Признавая себя единственным христианским народом и государством, а всех прочих считая «погаными нехристями», наши предки, сами не подозревая того, отрекались от самой сущности христианства» (V, 165). Эта статья написана Вл. Соловьевым настолько красноречиво, убедительно и бесстрашно, что даже критически настроенный

читатель не сразу может заметить то преувеличение, что после учреждения Святейшего Синода церковь оказалась еще в более холопском состоянии, чем то было в допетровской Руси.

Вообще сборник «Национальный вопрос в России» невозможно изложить в краткой форме. Чтобы понять всю его ораторскую насыщенность и патетику, необходимо обратиться к его самому тщательному и непосредственному чтению и изучению.

6. Критика взглядов Вл. Соловьева по национальному вопросу со стороны позитивистов. В заключение вопроса о вырождении славянофильства необходимо коснуться еще одного рассуждения Вл. Соловьева на ту же тему, которое свидетельствует о гораздо более правильном подходе Вл. Соловьева к этому предмету, чем у известного позитивиста-историка П. Н. Милюкова. Последний 22 января 1893 года прочитал в Москве публичную лекцию на тему «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев», в которой проводилась следующая схема. Старые славянофилы хотели соединить национализм с мессианским назначением России, отнюдь не чуждались западной философии и науки и только рассуждали чересчур гиперболично. Это были А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Киреевские и Аксаковы. В дальнейшем эта национальная группировка распалась на теоретиков национального эгоизма с Н. Я. Данилевским с одной стороны, и на представителей национального обскурантизма во главе с К. Леонтьевым. Но, с точки зрения П. Н. Милюкова, славянофильство на этом еще не кончилось. Оно кончилось вместе с деятельностью Вл. Соловьева, проводившего идею всемирной теократии на основе человеческого прогресса. По лекции П. Н. Милюкова выходило, что Вл. Соловьев является последним славянофилом, поскольку он был сторонником идей как

раз первоначального и основного славянофильства. Эта лекция П. Н. Милюкова была подвергнута критике Вл. Соловьевым в статье под названием «Замечания на лекцию П. Н. Милюкова» (VI, 423—428).

Вл. Соловьев не отрицает определенной генетической связи между старыми славянофилами, Данилевским, Леонтьевым и самим собою. Но, по его мнению, П. Н. Милюков как чистейший позитивист не имеет права и не может устанавливать эту связь, для которой нельзя быть только позитивистом. У прежних славянофилов, например, была идея универсального христианства; но, по Соловьеву, это не совсем то, о чем учит он сам. Данилевский, может быть, и был переходной ступенью от прежних славянофилов к новым славянофилам. Но кто такие эти новые славянофилы? Это, думает он, во всяком случае, не К. Леонтьев, который никогда славянофилом не был. У К. Леонтьева, по Вл. Соловьеву, наличны четыре принципа, но они вовсе не делают К. Леонтьева славянофилом: византийско-монашеское благочестие, русско-государственное правоверие Каткова, церковно-политическое грекофильство Т. И. Филиппова и теория культурно-исторических типов Данилевского. Далее, П. Н. Милюков противоречит сам себе, если он считает, что идеи Вл. Соловьева «сочинены и выдуманы в просторной пустоте отвлеченной мысли», а с другой стороны, имеют дело с широкой областью религиозного мышления, которое есть «душа и смысл» всех жизненных явлений человеческой истории, но отнюдь не пустота отвлеченной мысли. П. Н. Милюков пишет: «Созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева со схоластической казуистикой опытного талмудиста. Диалектическое развитие основных мыслей осложняется у него богословскими приемами аналогического толкования священных текстов. Тщетно было бы искать эти приемы

в современной логике; чтобы найти их, недостаточно даже обратиться от логики Милля к логике Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского»^[205]. Считать все это «пустотой отвлеченной мысли», думает Вл. Соловьев, невозможно (VI, 427).

Наконец, по мнению Вл. Соловьева, невозможно считать возрождение славянофильской универсально-религиозной идеи результатом деятельности «левой» группы, «партии» или «фракции», как это полагает П. Н. Милюков. Эта идея есть не что иное, как чисто соловьевское учение о всемирной теократии, и, следовательно, никакой особой левой «партии» вырождающихся славянофилов как «коллективного явления в нашем обществе и литературе», по мнению Вл. Соловьева, не существует (VI, 424). Более того, как он остроумно замечает, если «левой фракции славянофильства вовсе нет в действительности, то нет, значит, и правой» (VI, 425).

Таким образом, даже сама постановка вопроса, которому посвящена половина лекции П. Н. Милюкова, оказывается лишенной всяких оснований.

7. Критика взглядов Вл. Соловьева по национальному вопросу со стороны патриотов. П. Н. Милюков — позитивист. В русской истории его интересуют по преимуществу голые исторические факты; и если он устанавливает какую-нибудь взаимную зависимость между этими фактами, то подобного рода зависимости тоже почти всегда имманентны самим фактам, за пределы которых данный автор тщательно старается не выходить. Но среди критиков соловьевских сборников «Национальный вопрос в России» были и такие, которые относились весьма чувствительно к русским национальным вопросам, базируясь не только на

обычных исторических фактах, но также и на своей внутренней, часто весьма сердечной их оценке. Их возмущал соловьевский либерализм, зашедший, по их мнению, слишком далеко, вплоть до унижительной характеристики русского прошлого и до оскорбления патриотических чувств русского человека. С точки зрения таких критиков, сборники «Национальный вопрос в России» дают оскорбительную картину и русского прошлого, и русского настоящего. Это уже было не просто позитивизмом, но оскорбленным патриотизмом со стороны человека, не знавшего и не понимавшего подлинной и настоящей России. Из таких эмоционально настроенных патриотов, критиковавших указанные сборники, мы скажем несколько слов только о трех — Н. Н. Страхове, П. Е. Астафьеве и Д. Ф. Самарине. Им предшествует рассуждение К. Н. Яроша в статье «Иностранные и русские критики России» («Русский вестник», 1889, январь, с. 107—114). Этой статье мы касаться не будем, потому что более ярко и определенно соловьевские национальные взгляды критикуются у указанных трех авторов.

В статье «Спор из-за книг Н. Я. Данилевского»^[206] Н. Н. Страхов объединяет Вл. Соловьева с Тимирязевым **б** их критике книг Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» и «Дарвинизм». По мнению Н. Н. Страхова, критики «посмотрели на них высокомерно, почти как на какие-то дикие явления, как на создания нашего невежества и отсталости от Европы, достойные разве только негодования, а не опровержения»^[207]. Оба критика отвечали Н. Страхову «с непомерной горячностью», оба «совершенно ушли от предмета спора, то есть от книг Данилевского»^[208]. И, как считает Н. Н. Страхов, если он сам был резок с критиками, то это только потому, что его как будто толкнули в давно наболевшую рану»^[209]. Он возмущается тем, что общество с удовольствием

внимает речам о том, что история России «не имеет никакого содержания», что религия ее — «одно суеверие», что «русские даже не способны иметь ум и совесть, а всегда имели и теперь имеют одну подлость»^[210]. Писатели, играющие на этих струнах, «глубоко возмущают» Страхова, так как «от этого ошаления», от этого «ослепления, находящего на умы», происходит «жестокий вред». И Вл. Соловьев своими статьями «Из истории русского сознания», в которых он доказывает, что «никакого «сознания» у нас не было», только «плодит» «поклонников Конта и Спенсера»^[211]. Н. Н. Страхов, «не в силах отвечать благодушными рассуждениями» или «хладнокровным порицанием», вспоминает, что Н. Я. Данилевский так и умер, не будучи «утешен отрадной мыслью, что на его любимые взгляды и долгие труды обращено общее внимание»^[212].

П. Е. Астафьев в своей статье «Национальное самосознание и общегегелевские задачи»^[213] прямо пишет: «Душа всего дороже — таков основной мотив и православия, и самодержавия, и народности нашей»^[214]. И как раз об этой душе Вл. Соловьев ничего существенного не говорит, и автор пишет: «Медью звенящею и кимвалом бряцающим останется поэтому для русского народного духа слишком решительное утверждение Вл. Соловьева, будто задача христианской религии — объединить весь мир в совершенный организм богочеловечества». «Глубоко, по самому существу своему, религиозный, наш народный дух не может считать религиозную задачу земной задачей... и вовсе не в таком устройении "царства Божия на земле" видит осуществление правды Божией, как ошибочно думает г. Соловьев»^[215]. Соглашаясь с Вл. Соловьевым в том, что «философские принципы механического мировоззрения»^[216] есть порождение Запада, а не

родины русского человека, П. Астафьев полагает тем не менее, что «истинный предмет и здоровой философии и русского мыслящего ума есть внутренний мир, мир внутреннего опыта»^[217], от которого отрешилась западная философия. П. Е. Астафьев решительно не согласен с Вл. Соловьевым, будто в русской философии нет никаких задатков самобытности. Он пишет, что именно «значение внутреннего опыта», «отрицание* механического мировоззрения», «реабилитация воли и чувства» составляют «серьезные задатки действительно самобытной, вполне отличной от западной, русской философии»^[218].

Еще дальше в патриотической критике Вл. Соловьева идет Д. Ф. Самарин в своей книге «Поборник вселенской правды», защищая славянофилов 40—50-х годов, которых «при жизни правительство преследовало», а общество «всячески позорило», при этом интеллигенция «с озлоблением относится к их трудам», набрасывает тень на их личные качества, подвергает сыску и допросу их жизнь. Оказывается, что и Вл. Соловьев «не устоял против течения и заплатил нелегкую дань времени»^[219], написав «Очерки из истории русского сознания». По мнению Д. Самарина, Вл. Соловьев неправильно утверждает, что внешние бытовые формы стояли у славянофилов на первом плане. Более того, Вл. Соловьев возводит кощунство на И. В. Киреевского, рассуждая о святости икон. Здесь и «неправильное обвинение» Вл. Соловьевым идей славянофилов о русском народе, и «извращение учения славянофилов» о религии, и «навязывание» им «культы силы» Ивана Грозного, что «извращает их учение». Оказывается также, что Вл. Соловьев «ложно утверждает», будто бы у славянофилов нет признания «общечеловеческих начал правды и добра»^[220]. В «Очерках» Вл. Соловьева Д. Самарин видит

«игривость», но не «истину». Приемы же его, несмотря на весь его «выдающийся талант» и его «ученость», «не могут быть оправданы с точки зрения вселенских начал правды и добра». Д. Самарин издевательски пишет, что этот «поборник вселенской правды» прибегает к отнюдь «не вселенскому правилу» — «цель оправдывает средства». Заметим, что Вл. Соловьев здесь косвенно обвиняется в иезуитстве. «Прискорбные явления» в последних трудах Вл. Соловьева, заключает Д. Самарин, не случайны, они «логически связаны с ложной стороной того учения», проповедником которого он выступает^[221].

8. Отношение Вл. Соловьева к социализму и буржуазии. Среди многих рассуждений Вл. Соловьева на социально-исторические темы — а социально-историческая область была для него любимейшим предметом исследования — необходимо сказать несколько слов по поводу употребления им таких современных для нас терминов, как «социализм» и «буржуазия». Термины эти он использует в своем собственном смысле, далеком от современного, но обойти эту терминологию при изображении соловьевского мировоззрения никак нельзя. Нужно только не упускать из виду соловьевской специфики, которая заключается в следующем. Дело в том, что всякая отдельная человеческая деятельность, как бы она ни была узка и ограничена, никогда не отрицается Вл. Соловьевым целиком, равно как и никогда целиком не утверждается. Философ всеединства рассматривает все детали бытия и жизни; и все детали человеческого мышления утверждает и отрицает только в свете всеединства. В это всеединство, конечно, входит и вся обширная экономическая жизнь человечества, получая свое утверждение только в существенной связи со всеми прочими сторонами этой жизни и отрицание

только в своем отрыве от человеческой жизни в целом, только в своей абсолютизации. Что экономическая жизнь выражает собою материальную сторону жизни и что она является существенной необходимостью для человека — в этом для Вл. Соловьева нет никакого сомнения. Точно так же результатом материальной деятельности человека является богатство. «Общество, как союз существ человеческих, обусловленных внешнею природой, нуждается в материальных средствах существования. Совокупность этих средств, которыми обладает общество, называется богатством, деятельность же человека, направленная на внешнюю природу для добывания этих средств, есть труд (в собственном смысле)» (II, 126). Здесь для Вл. Соловьева не существует никаких вопросов, как нет для него никакого вопроса и в том, что человеческая история начинается с первобытного коммунизма, когда богатство и распределение труда принадлежит родовой общине, и что в дальнейшем в связи с развитием цивилизации выступает на первый план отдельный индивидуум. Но все дело в том, что связанная с этим экономическая эволюция по самому существу своему есть область односторонняя в сравнении с цельным человеком и что вследствие этого экономическая деятельность, взятая сама по себе, то есть в абсолютизованном виде, в отрыве от прочих сторон человеческой жизни, противоречит и самой себе и всем другим сторонам этой жизни. Таким образом, и социализм, который, по Вл. Соловьеву, является устроением только одной экономической жизни с исключением всех прочих сторон жизни, или, по крайней мере, базированием всех прочих сторон на одной экономике, ему приходится понимать исключительно только экономически. Он знает только экономический социализм. Это есть для него абсолютизованная экономика, и ни что другое. Такого

рода абсолютизированный социализм, по Вл. Соловьеву, ничем не отличается от того, что обычно называется буржуазным строем, или мещанством. Поэтому немудрено, что такого рода социализм трактуется им как «отвлеченное» начало. Приведем некоторые суждения Вл. Соловьева на эти темы, придерживаясь ближе его собственных определений и выражений.

Если в основе человеческой жизни лежит только одна оголенная экономическая потребность, то это значит, что тут же обязательно зарождается и разная степень экономического развития. Понятно, что это означает появление богатых и бедных, конкуренцию на путях достижения максимального богатства, то есть разделения общества на классы, находящиеся в состоянии непрестанной взаимной борьбы. В конце концов это приводит к разделению общества на капиталистов и пролетариев (II, 129). «Нельзя отрицать, что разделение между трудом и капиталом сплошь и рядом выражается как эксплуатация труда капиталом, производящая пролетариат со всеми его бедствиями, что промышленное соревнование превратилось в промышленную войну, убийственную для побежденных, что, наконец, разделение и специализация труда, доведенные до крайности ради усовершенствования производства, приносят в жертву достоинство производителей, превращая всю их деятельность в бессмысленную механическую работу» (там же). А так как при абсолютизированном экономизме не все могут быть богатыми, но лишь некоторые, то отсюда у Вл. Соловьева появляется ничем не скрываемая ненависть к плутократии. «Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, в высшую и

господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием» (II, 130—131).

Развивая эту мысль дальше, Вл. Соловьев утверждает, что такого рода экономический социализм принципиально ровно ничем не отличается от проповеди чисто буржуазного и мещанского строя жизни. Экономический социализм только доводит мещанскую жизнь до ее логического конца, а, по существу, такой социализм, буржуазная идеология и мещанство есть одно и то же. «То существенное обстоятельство, что социализм ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его экономического строя и хочет достигнуть нравственного преобразования путем экономической революции, ясно показывает, что он, в сущности, стоит на одной и той же почве со враждебным ему мещанским царством, именно на почве господствующего материального интереса... Социализм лишь проводит принцип плутократии с большей последовательностью и полнотой» (II, 131). «Плутократия злоупотребляет народными массами, эксплуатирует их в свою пользу потому, что видит в них лишь рабочую силу, лишь хозяйственных производителей; но и последовательный социализм точно так же ограничивает существенное значение человека экономической областью, и он видит в человеке прежде всего рабочего, производителя вещественного богатства, экономического деятеля, но в этом качестве нет ничего такого, что по самому существу должно было бы ограждать человека от всякой эксплуатации» (II, 132). «Главный грех социалистического учения не столько в том, что оно требует для рабочих классов слишком многого, сколько в том, что в области высших интересов, оно требует для неимущих классов слишком малого и, стремясь возвеличить рабочего, ограничивает и унижает человека.... Социализм же выражает отвлеченное

начало именно потому, что он берет человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни» (II, 134).

Во всех такого рода рассуждениях Вл. Соловьева необходимо находить очевидную и совершенно неопровержимую логику. Но еще более последовательной логикой отличается рассуждение Вл. Соловьева о том, что чистый экономизм не имеет никакого права ограничивать ту или иную экономическую деятельность человека в целях достижения справедливого общественного правопорядка. Если экономика есть самое главное в человеке, то нет никакой ни возможности, ни тем более необходимости ограничивать экономически абсолютизированный социализм. Социалист, требующий ограничения экономической жадности отдельного человека ради построения справедливого общества, коренным образом противоречит сам себе, поскольку абсолютизированная экономика и справедливый общественный правопорядок не имеют ничего общего между собою и для осуществления этой справедливой жизни нужны совсем другие, вовсе не экономические потребности. «Поэтому, когда социализм ставит последнюю целью деятельности материальное благосостояние и вместе с тем требует, чтоб это была цель общественная, то есть чтоб имелось в виду благосостояние всех, то это требование включает в себе внутреннее противоречие, избегнуть которого социализм может, только выйдя из экономической сферы, то есть перестав быть социализмом.... Благо других может быть постоянным мотивом моей деятельности, и, следовательно, сама эта деятельность может иметь нормальный характер лишь в том случае, если я признаю заботу о других для себя *обязательною*, то есть признаю, что другие имеют на меня некоторые

права, ограничивающие мой материальный интерес. Но в таком случае этот последний уже не есть определяющий мотив и высшая цель моей деятельности, ибо высшая цель не может быть ничем ограничена, так как тогда явились бы две высшие цели, что нелепо; определяющим мотивом является здесь уже справедливость, заставляющая меня уважать чужие права, и высшею целью является правда, то есть осуществление всех прав, осуществление справедливости» (II, 138-140).

Все это приведенное сейчас нами рассуждение Вл. Соловьева может получать самую разнообразную характеристику и оценку. Но два тезиса следует здесь выделить. Во-первых, если движущей силой человеческого развития считать только одну экономику, то не будет никакого различия между социализмом и капитализмом, или, что то же, между социализмом и мещанством. И, во-вторых, экономически абсолютизированный социализм и такой же капитализм не имеют никакого права на построение справедливого общественного правопорядка. Поэтому нет никакой возможности считать социальную философию Вл. Соловьева буржуазно-капиталистической, как это думали и продолжают думать еще очень многие. Из идеалистов, а в значительной мере также из материалистов мало было таких мыслителей, которые так озлобленно критиковали буржуазно-капиталистическую систему. Тут нужно только не сбиться в одном очень важном вопросе. Многие думают, что эта соловьевская критика есть критика не слева, а справа. И во многих отношениях так оно и было, поскольку высшие принципы, дающие возможность строить справедливое общество, он понимает религиозно. Не нужно, однако, забывать того, что в истории были революции, основанные на религиозном принципе, и были религиозные принципы, основанные

на экономике. Также не нужно забывать и того, что соловьевская религиозность абсолютно исключает всякую теорию эксплуатации человека человеком. В том, что Вл. Соловьев называет вселенской церковью, исключается малейший намек на превосходство одного человека над другим. Это можно назвать фантазией, утопией и наивной сказкой. Но это нельзя назвать буржуазно-капиталистической теорией, как, правда, нельзя назвать это и социализмом, если под ним понимать абсолютизированную экономику.

9. Общее замечание относительно социально-исторических исканий Вл. Соловьева. Вообще говоря, соловьевские социально-исторические убеждения настолько оригинальны, что их нельзя подвести ни под какую известную нам социальноисторическую систему.

Одна из неверных схем гласит, например, что Вл. Соловьев сначала был славянофилом, а потом стал западником. На основании всего вышесказанного следует, что такая схема совершенно никуда не годится. Уже в магистерской диссертации Вл. Соловьев считает нелепостью славянофильское призвание базироваться только на наивной вере и отрицать всякий разум. Но эта же диссертация посвящена уничтожающей критике всех систем разума, которые были на Западе, так что Вл. Соловьев считает и западных философов выразителями вовсе не подлинной и истинной философии, а только отвлеченных односторонностей, противоречащих истине в целом. В работе «Три силы» он представляет Россию как страну, в которой доподлинно осуществляется истина, в противоположность бесчеловечному Востоку и безбожному Западу. Однако кто же, кроме Вл. Соловьева, дал такую уничтожающую критику всего византийско-московского православия и кто больше

него страдал от разделения церквей и необходимости их объединения в одну вселенскую церковь?

Среди идеалистов и философов вообще едва ли был какой-нибудь мыслитель, который с такой же, то есть соловьевской, убежденностью считал христианство истиной. Но эта разумность христианства достигала у него такой степени убежденности, что иной раз при чтении его произведений невольно возникает вопрос: зачем же нужна вера и сверхъестественное откровение, если человеческий разум уже своими собственными средствами может достигнуть истины? В письме к Кате Романовой от 2 августа 1873 года Вл. Соловьев писал: «Спрашивается прежде всего: отчего происходит это отчуждение современного ума от христианства? Обвинять во всем человеческое заблуждение или невежество было бы очень легко, но и столь же легкомысленно. Причина глубже. Дело в том, что христианство, хотя безусловно-истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило *разуму*, не входило в разум. Вследствие этого оно было заключено в не соответствующую ему неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. И разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против *такого* христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, то есть разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом

человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Это я делаю и еще буду делать. Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, повидимому равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своем истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом. Когда оно явится, как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением... то есть таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, тогда очевидно *все изменится*. Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, — долго ли устоит неправда и зло в мире! — Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко!»[\[222\]](#)

Анализируя подобного рода соловьевские материалы, можно только развести руками по поводу примата философии над религией или религии над философией. Как мы видели выше, и по вопросу о понятии субстанции (и это уже не молодым человеком, но в период своей полной философской зрелости) Вл. Соловьев сначала доказывает, что не существует никаких субстанций, которые давались бы нам в нашем непосредственном опыте; а с другой стороны, тут же доказывается, что, по крайней мере одна, такая субстанция существует, а именно всеобщая и

абсолютная субстанция, благодаря которой и все инобытие тоже состоит из субстанций. Получается, что христианство и есть предел разумности, то есть максимальное ее развитие; а вместе с тем и разумность, взятая сама по себе и доведенная до своего предела, тоже есть уже христианство.

Для общей характеристики социально-исторических исканий Вл. Соловьева важно еще и то, что мы выше говорили о прогрессе. Е. Н. Трубецкой совершенно правильно рассуждает, что учение об историческом прогрессе у Вл. Соловьева имеет двойной смысл. С одной стороны, это — необходимость перехода от одних исторических форм к другим, то есть необходимость конца решительно для всех отдельно взятых исторических эпох. А с другой стороны, он проповедует и необходимость достижения общей цели, ради которой и погибают все исторические эпохи. Поэтому, с его точки зрения, исторический прогресс есть и сплошное становление тех или иных целей, которые то возникают, то гибнут, и абсолютный конец всех этих мелких и дробных исторических эпох, то есть нечто уже не просто становящееся, но то, что можно назвать ставшим [\[223\]](#).

С таким пониманием антиномической сущности соловьевского учения о прогрессе согласен и Л. М. Лопатин, который в отношении весьма многих вопросов резко расходится с Е. НГ. Трубецким. Он пишет: «Употребляя терминологию князя Е. Н. Трубецкого, философию Соловьева, во все периоды ее развития, можно охарактеризовать как "философию конца". От "Кризиса западной философии" и до "Трех разговоров" его произведения проникнуты глубокой верой, что окружающий нас временно-пространственный мир разрозненных и борющихся тварей, с его злом, страданиями и неправдою, должен

навсегда окончиться в своем данном виде и пережить такое преобразование, после которого все его свойства и все правящие им законы упразднятся и превратятся в свою полную противоположность. Эта мысль о конце существующего мира уже в самых первых произведениях Соловьева облекается в чрезвычайно радикальные и категорические формы»^[224].

Чтобы составить для себя правильное представление о соловьевской антиномической оценке Запада (да заодно и Востока), было бы целесообразно не только изучить все трактаты или рассуждения философа на эту тему, но учитывать также и отдельные его высказывания, рассыпанные решительно по всем его произведениям и пока еще не собранные воедино. Сейчас нам хотелось бы привести суждения Вл. Соловьева о Западе и Востоке во время его первого путешествия за границу. Всем известна мнимо западническая критика Вл. Соловьева мнимо отвергаемого им славянофильства. Исключительно только ради примера мы приведем сейчас тексты, вполне подтверждающие его отрицательное отношение к Западу.

В письме к матери 6 ноября 1875 года Вл. Соловьев писал: «Видел Альпы, видел Ломбардию, впрочем, до сих пор ничего поразительного не нашел. Русская деревня нравится мне больше итальянской»^[225].

При отъезде из Италии в Париж он пишет родным в 1876 году: «Италия мне надоела порядочно»^[226].

Из Парижа в письме к И. И. Янжулу от 9/21 мая он замечает: «Положительных результатов из своего путешествия я, разумеется, никаких извлечь не мог, зато получил много отрицательных впечатлений, как, например, что Восток есть куча старого мусора и нового г...на, что Италия есть пошлейшая страна в свете, и т. п.»^[227]. Здесь же он пишет: «Из Лондона отправлюсь

в Прагу, где думаю издать одно свое сочинение, после чего поспешу в Россию, по которой уже давно тоскую»^[228]. В письме к отцу от 16/28 мая 1876 года он сообщает из Парижа: «Здесь я ни у кого и нигде не бываю (сегодня только был в русской церкви), занимаюсь дома, завтра должен получить билет для занятий в Национальной библиотеке: проклятые французы до сих пор делали мне шиканы; подлее народа не знаю (говорю я о мужском поле), хуже даже англичан и египетских эфиопов». И далее: «Больше уж путешествовать не буду, ни на восточные кладбища, ни в западный н... не поеду»^[229]. И при всех подобного рода оценках Запада, и при такой тоске по России перед своим отъездом за границу Вл. Соловьев писал Я. П. Полонскому 20 марта 1875 года: «В мае еду за границу освежаться от русского чада и кой-что посмотреть»^[230].

Исчерпывающий подбор отдельных высказываний Вл. Соловьева о России и Западе, несомненно, внесет существенное дополнение в изучение специальных трактатов философа на эти темы.

В заключение этого раздела можно привести основной тезис относительно социально-исторических исканий Вл. Соловьева, который сводится к тому, что у него нигде и ни в чем нельзя найти никакой одной логически неподвижной понятийной системы или какой-нибудь схематической завершенности. Он не был ни славянофилом, ни западником, а только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями. Он не был ни консерватором, ни либералом, ни реакционером, ни революционером. Да в конце концов, можно сказать, что он не был ни идеалистом, ни материалистом. Везде это был только соловьевец, в котором уживались самые разнообразные антиномии, которые с обывательской

точки зрения звучат как элементарные логические противоречия. Это же касается, в частности, и его религиозных взглядов, как теоретических, так и чисто личных. Но из всей этой социально-исторической области о религиозных взглядах мы сейчас поговорим отдельно. Читатель также и здесь убедится в правильности названия этой главы, а именно речь идет не столько о социально-исторической системе Вл. Соловьева, сколько о его исканиях в этой области.

2. Религиозные искания Вл. Соловьева в области теории и истории философии

В целях разъяснения одной из областей соловьевского мышления мы уже коснулись убеждений философа, что христианство разумно и разумность есть христианство. Но такие общие рассуждения, важные для отдельных пунктов, совершенно недостаточны для характеристики соловьевской религии в целом. Однако эти религиозные убеждения Вл. Соловьева при ближайшем их изучении оказываются весьма сложными и запутанными. Поэтому, откладывая такую характеристику до будущих исследований, мы все же должны затронуть некоторые детали этого цельного вопроса, без которых нечего и думать пользоваться в отношении Вл. Соловьева такими терминами, как «религия», «идеализм» и пр.

Исходя из этого, мы сначала рассмотрим пантеистические или, лучше сказать, псевдопантеистические взгляды Вл. Соловьева. Это даст нам возможность формулировать основную тенденцию в области его религиозно-философской мысли. И только после этого можно будет коснуться интимных и субъективных настроений Вл. Соловьева в религиозной области, связанных уже с его конфессиональными исканиями. Без этой более или менее развитой схемы религиозно-философских и религиозно-исторических взглядов Вл. Соловьева, повторяем, всякая общая характеристика его религиозно-философских воззрений останется пустым набором ничего не говорящих общих выражений.

1. Мнимопантеистические утверждения Вл. Соловьева. В том, что Вл. Соловьев является убежденным и даже страстным монотеистом, в этом не может сомневаться никакой добросовестный читатель. Но по тем или иным причинам пантеистические моменты все же у него проскальзывают, и выше мы уже имели случай на это натолкнуться. В русской литературе имеется одно исследование, которое целиком относит религиозные воззрения Вл. Соловьева к пантеизму. Некий неизвестный нам Ив. Сперанский написал работу в виде двух статей в журнале «Вера и разум», где именно и доказывается, что Вл. Соловьев является не христианином, а чистейшим пантеистом^[231]. Работа Ив. Сперанского отличается ученым, обстоятельным и подчеркнуто систематическим характером, часто весьма оригинальным и интересным. Несомненно, этот автор весьма внимательно и отнюдь не дилетантски, но вполне профессионально изучил Вл. Соловьева, и многие мысли Вл. Соловьева изложены им не только интересно, но даже и остроумно. Тем не менее его основное понимание Вл. Соловьева как чистейшего пантеиста необходимо считать не только чересчур преувеличенным, но даже прямо ошибочным. Сделаем по этому поводу несколько замечаний.

Прежде всего, Ив. Сперанский критикует соловьевское учение о всеединстве в том смысле, что единое, одинаково присутствуя повсюду и везде, остается самим собой, в своем эгоизме, лишенном любви, что и является резким противоречием с учением апостола Иоанна о Боге как о любви^[232]. И нужно сказать, в формальном отношении Ив. Сперанский совершенно прав. Если всеединство требует, чтобы Бог присутствовал решительно во всем, то, во-первых, ничего, кроме Бога, не существует; и, во-вторых, ему

некого и нечего любить, то есть что он и вообще не есть любовь. По Ив. Сперанскому, это действительно не христианство, а пантеизм, но он ошибается в том, что учение Вл. Соловьева о Боге ограничивается только одной логикой всеединства. Эта логика для Вл. Соловьева есть лишь одна из попыток приблизиться к недостижимости Божества, весьма верная и точная, но отнюдь не исчерпывающая. Здесь мы напомним изложенное у нас выше соловьевское учение о положительном ничто как о полной непостижимости и как о полной недостаточности одной логики. Следовательно, уже по одному этому нельзя приписывать Вл. Соловьеву полное и безоговорочное отождествление диалектической логики с догматическим богословием христианства.

Далее, согласно Ив. Сперанскому, Вл. Соловьев не понимает того, что такое христианское богочеловечество. Согласно Вл. Соловьеву, говорит Ив. Сперанский, имеется три основных начала — абсолютная непознаваемость, абсолютная раздельность и множественность в природе и соединение того и другого в Мировой Душе, высшим проявлением которой является человек. Значит, рассуждает Ив. Сперанский, "в человеке совмещаются Бог и природа. Но если это так, если тут нет никаких оговорок, тогда всякий человек уже есть богочеловек. А если он не есть богочеловек, то в конце исторического процесса, когда Бог целиком воплотится в человечестве, таким богочеловечеством станет все человечество. По Ив. Сперанскому, подобного рода учение тоже есть сплошной пантеизм. И он был бы совершенно прав, если бы помнил, что все божественное небытие, в том числе и человек, есть только результат божественного творения. Человек вовсе не есть Бог, а только тварь Божия; если человек хочет стать Богом, он может стать им, но только в порядке божественной благодати, все

равно оставаясь по самой субстанции своей вовсе не Богом, но инобытийным творением Божьим^[233]. Правда, Ив. Сперанский рассуждает здесь не так отчетливо, как мы изложили его мысли сейчас, то есть он не пользуется понятием «твари». Однако если он возражает против того, что все люди есть богочеловеки и конец истории будет окончательным богочеловечеством, то такого рода возражение имеет смысл только в случае признания человека не просто каким-то частичным проявлением божества, но по субстанции своей совершенно тождественным с ним. Христос есть и Бог по своей субстанции и одновременно человек тоже по своей человеческой субстанции. Однако если Бог — один, то и его воплощение в мире могло совершиться только однажды во всей человеческой истории. С точки зрения христианства, всех остальных человек можно называть богочеловеками только в том смысле, что они как инобытийные Богу существа могут наполняться божественной благодатью, оставаясь при этом по субстанции своей не Богом, но инобытием Божьим. По Вл. Соловьеву же, думает Ив. Сперанский, вовсе нет никакой разницы между Христом и прочими людьми; и он даже приводит из Библии соловьевские цитаты о становлении богочеловечества. Все это, по Ив. Сперанскому, возможно только при излиянии Божества на весь мир в том смысле, что мир есть только частичное проявление неделимого и вездесущего Божества. И мы сказали бы, что Вл. Соловьев остается здесь не без вины. В своей логике божественного существа он почти ничего не говорит о тварности мира и человека и тем самым заставляет нас признать, что мир и человек есть просто излияние того же Божества. Однако, по существу, дело здесь так все-таки не обстоит. Ведь Божество, по Вл. Соловьеву,

едино и нераздельно и никакому становлению не подлежит, а становлению подлежит только инобытие, которое еще только хочет стать Богом, но по субстанции своей никогда не может быть Богом, а может только наполняться божественными энергиями. Так или иначе, но у Вл. Соловьева дело с пантеизмом обстоит не совсем аккуратно, и тут имеются основания упрекать его с точки зрения христианского монотеизма.

Между прочим, Ив. Сперанский тоже не во всем прав. Он с полным сочувствием приводит слова Вл. Соловьева о становящемся богочеловечестве, хотя богочеловеком сам Христос становится однажды за всю человеческую историю: «Личное воплощение Бога-Слова в индивидуальном человеке (Христе) есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений физических и исторических, — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных, подготовленных и преобразовательных теофаний»^[234]. Если понимать эти слова безоговорочно, то Христос только в количественном отношении окажется выше других богочеловеков, а не потому, что в нем одном, и притом однажды за всю человеческую историю, неслиянно и нераздельно объединяются две субстанции — божественная и человеческая. И, по-видимому, Ив. Сперанский вполне с этим согласен, то есть тоже рассуждает, в сущности говоря, пантеистически. Этому нисколько не мешает та поправка, которую он вносит в это рассуждение, когда пишет: «Историческое христианство не есть последняя ступень в развитии религиозного процесса, а только предпоследняя»^[235], поскольку и Вл. Соловьев пишет: «Если признать в Нем (Христе. — А. Л.) степень, безусловно, высшую... то... Он должен бы был явиться в конце, а никак не в середине истории... Разум истории...

заставляет нас признать в Иисусе Христе... первое и всеединое Слово Царства Божия... Богочеловека, или безусловную индивидуальность»^[236]. Но тогда получается, что Царство Божие на земле, которое наступит после окончания человеческой истории, отличается от пантеистического Христа только тем, что в Царстве Божием на земле все будут Христами. Значит, и сам Ив. Сперанский тоже сбивается на пантеизм.

Основной ошибкой всей философии Вл. Соловьева Ив. Сперанский считает отождествление отвлеченной логики с догматическим богословием. Вл. Соловьев, согласно Ив. Сперанскому, отождествляет, например, свои первые три ступени логического мышления с христианским учением о троичности лиц Божества. Это, однако, является, по Ив. Сперанскому, роковой ошибкой всей философской системы Вл. Соловьева, поскольку в исходном первоначале ее вовсе нет ничего такого, что мы должны были бы назвать Отцом, и во втором, уже расчлененном начале, нет ничего такого, что мы должны были бы назвать Сыном. Ив. Сперанский приписывает Вл. Соловьеву то, что он не называет субординационизмом, но то, что является самым настоящим субординационизмом, согласно которому все последующие ступени излияния Божества слабее и хуже предыдущих вплоть до вещей материального мира^[237].

Тут, однако, необходимо заметить, что Ив. Сперанский чересчур увлекается. При изложении основных понятий логики Вл. Соловьева еще и можно было до некоторой степени допускать, что категории этой логики Вл. Соловьев буквально отождествляет с христианскими догматами. Но это было возможно только потому, что он действительно в первую очередь занимается логическими категориями, а не строит христианскую догматику в систематическом виде. Там

же, где ему приходит на ум сопоставить свою логику с христианскими догматами, он вполне ясно различает то и другое.

Уже обычные вещества не являются теми отдельными химическими элементами, которые фигурируют в химической лаборатории. Их фактическое слияние часто не имеет ничего общего с ними самими, взятыми в отдельности. И хотя вода не есть ни водород, ни кислород, это нисколько не мешает в лабораторном порядке изучать отдельно водород и отдельно кислород. Поэтому и логика есть только своеобразная лаборатория, изучающая отдельные химические элементы; цельное же мышление — это не лаборатория разных веществ, а скорее кухня, которая оперирует неузнаваемыми соединениями отдельных химических элементов и существует совсем для других целей (I, 357).

Из этого совершенно ясно, что догмат веры вовсе не есть результат диалектического оперирования логическими категориями, но нечто совсем другое. И совершенно неверно Ив. Сперанский упрекает Вл. Соловьева в замене христианской религии отвлеченной логикой, откуда следует еще и то, что Вл. Соловьев якобы никого не считает верующими, кроме профессоров логики, и в том числе не считает верующим и весь простой народ [\[238\]](#).

Совершенно неверным является утверждение Ив. Сперанского, что у Вл. Соловьева мы находим изгнание «всего таинственного и непостижимого, словом, веры из христианского богословия» [\[239\]](#). Догматика, думает Ив. Сперанский о Вл. Соловьеве, не дает у него ничего нового по сравнению с логикой. Выходит, что даже и отцы церкви, несмотря на всю свою святость, ничего не понимали в троичном догмате. Последний дается, по Вл. Соловьеву, только в личном опыте, а церковный разум

ничего к этому не прибавляет, кроме разработки деталей. Но это значит, думает Ив. Сперанский, что Вл. Соловьев просто изгоняет всякую веру, которая делается у него излишней ввиду полноты философского разума. «Ясно, что при такой постановке дела вера отодвигается на задний план, если только не сказать, что она совершенно выбрасывается за борт богословия как ненужная вещь»^[240]. Мы склонны утверждать, что подобного рода рассуждения Ив. Сперанского продиктованы не столько стремлением защитить христианское богословие, сколько просто некоторого рода легкомыслием. Ведь даже если остались неизвестными для него и некоторые биографические данные Вл. Соловьева (он мог их не знать ввиду того, что писал всего через год после кончины философа), то, во всяком случае, он уже прекрасно знал его учение о непостижимом «положительном» ничто, а это учение раз навсегда исключает всякий рационализм и всякую логику как единственное свидетельство истины.

Далее, Ив. Сперанский доказывает, что такое же отождествление логики и догматики характерно и для соловьевского учения о нравственности. Ведь если все есть Бог, то и отдельные этапы этого всего есть тоже Бог. Если Бог отрицает себя в инобытии, то это отрицание есть не что иное, как все то же божественное самоутверждение, только более полное. Но тогда и в области этики человек, как и все существующее, тоже есть Бог. А это значит, что соловьевская этика в своей основе есть фатализм. Ведь если Бог противопоставляет себя самому же себе, например, в человеке, а человек часто творит зло, то, значит, и зло есть Бог. Ив. Сперанский выражается здесь самым беспощадным образом: «Добро и зло не есть что-нибудь абсолютно противоположное, а суть понятия соотносительные. Зло есть столько же зло,

сколько и добро, так как первое есть необходимая ступень в развитии последнего»^[241]. Конечно, отдельный человек может поступать свободно. Но эта его свобода уже predetermined общим фатализмом. Но из этого Ив. Сперанский делает дальнейшие, тоже беспощадные выводы: «Отсюда естественно, что личное самоусовершенствование, забота о душе есть проявление эгоизма — этого корня всякого зла, а потому и не может быть названо нравственным»^[242]. Другими словами, согласно Ив. Сперанскому, Вл. Соловьев, простирая свой пантеизм на всю христианскую этику, признает традиционное христианское учение о личном самосовершенствовании только злом. А добром, говорит Ив. Сперанский, является для Вл. Соловьева только общественная деятельность, которая и восторжествует в конце времен и станет единственным и настоящим богом^[243].

Общий вывод Ив. Сперанского о религиозно-философском учении Вл. Соловьева отличается неприступной и беспощадной строгостью. В конце второй статьи он пишет: «Философия Соловьева хотя и выражена в терминах христианских, но имеет совершенно другое содержание, им не соответствующее. Ввиду этого она может быть названа только христианствующей, а сам Вл. Соловьев — философом лишь христианствующим»^[244]. В этой беспощадной критике правильно одно: строгий и безоговорочный пантеизм действительно приводит к безотрадным фаталистическим выводам. Но все дело в том, что Вл. Соловьев никогда и ни на одно мгновение не был пантеистом. Он, правда, много занимался чистой логикой. Но даже и чистая логика вовсе еще не есть ни пантеизм, ни монотеизм, а только система таких логических категорий, которые в своем полном слиянии, когда они из лаборатории чистой мысли переходят в

живую жизнь, совершенно перестают быть логическими категориями, а становятся острейшими символами и неожиданно сказочной мифологией. И это нужно сказать еще и потому, что подробное и тщательное изучение соответствующих текстов Вл. Соловьева неизменно свидетельствует против всякого отождествления чистой логики и чистой догматики.

Из многочисленных свидетельств самого Вл. Соловьева мы сейчас привели бы, может быть, только одно, которое направлено решительно именно против взглядов Ив. Сперанского и с которым еще не раз мы встретимся в нашем анализе. Именно: 31 декабря 1872 года Вл. Соловьев, имея всего только 19 лет от роду, уже изобразил свою религиозную систему в целом, которая осталась у него на всю жизнь, в письме Кате Романовой (по мужу Е. В. Селевиной).

Здесь мы читаем о переходе от наивной веры к голой рассудочности и от этой последней к подлинному разуму. У Вл. Соловьева пока еще не идет речи специально о христианстве, но необходимость для христианства выхода за пределы чистой мысли здесь формулируется: «...все вопросы, которые разум ставил, но не мог разрешить, находят себе ответ в глубоких тайнах христианского учения, и человек верует во Христа уже не потому только, что в нем получают свое удовлетворение все потребности сердца, но и потому, что им разрешаются все задачи ума, все требования знания». После этого разве можно считать правильным учение Ив. Сперанского о пантеизме Вл. Соловьева или об отождествлении у него чистой логики и религиозной догматики?

Мы нисколько не хотели бы отвергать суждения Ив. Сперанского о Вл. Соловьеве целиком. Наоборот, эти суждения мы считаем весьма полезными, несмотря на их категоричность и безоговорочность. Дело в том, что и сам Вл. Соловьев, как мы не раз замечали, в

отношении критики пантеизма далеко не всегда находится на принципиальной высоте. В своей логике и диалектике он далеко не всегда отмежевывается от пантеизма, и только подробное изучение философии Вл. Соловьева в целом заставляет нас признать его в полном смысле слова антипантеистом. Необходимо исчерпывающим образом собрать и изучить все эти сомнительные тексты.

Кроме того, Ив. Сперанский допускает ту коренную ошибку, которая заключается в игнорировании постепенного развития философского учения Вл. Соловьева. Нам уже пришлось встретиться выше, и с этим мы еще столкнемся ниже, что в свой последний период Вл. Соловьев, правда, ничего не говоря о теизме или пантеизме, резко порвал с такими чертами своей логики и метафизики, которые могли хотя бы отдаленно напоминать о пантеизме. Это — его критика множественности субстанций, когда он стал доказывать, что, кроме одной абсолютной субстанции, вообще не существует ничего субстанциального. И Е. Н. Трубецкой, тоже находивший пантеизм в ранних сочинениях Вл. Соловьева, как раз и доказывает, что в этой своей критике множественности субстанций Вл. Соловьев впервые исключил всякую возможность пантеистического понимания его ранних произведений.

Наконец, мы бы указали и еще на один не очень почтительный пункт отношения Ив. Сперанского к Вл. Соловьеву. Ив. Сперанский в начале своего исследования утверждает, что Вл. Соловьев, живя среди атеистического общества, боялся говорить о подлинных христианских истинах в их буквальном смысле и в силу трусости своей философской мысли заменил это пантеизмом, гораздо более понятным для атеистов, чем учение церкви. Вл. Соловьев на самом деле был величайшим храбрецом и не боялся махать кулаками против своих идеологических врагов, начиная

от самых правых и кончая самыми левыми. Называть его пантеизм, к тому же мнимый, результатом его общественного подхалимства мы считаем оскорбительным для Вл. Соловьева, и критиковать подобного рода оскорбления самого честного и самого храброго русского идеалиста мы считаем для себя делом излишним.

2. Вера и разум. Из предложенных выше рассуждений о мнимом пантеизме Вл. Соловьева сам собой вытекает вывод, что в своей религии он хочет общаться не с каким-то безличным, бездушным и неопределенным Богом, но с таким Богом, который является интимно переживаемой личностью, так что и все логические доказательства бытия Божия получают, самое большее, только подсобное значение или значение равносильное, однако нераздельное с религиозным сознанием. Вера неслиянна с разумом, но вера и разум также и неотделимы одно от другого. К этому именно мы и пришли в нашем анализе пантеистического понимания Вл. Соловьева у Ив. Сперанского. Поскольку эта тема является для Вл. Соловьева центральной, не худо будет привести для нее и еще некоторые материалы.

Прежде всего, нам хотелось бы отвергнуть неправильное представление, основанное на том, что о слиянии веры и разума Вл. Соловьев будто бы только и говорит в девятнадцатилетнем возрасте в письме к любимой девушке. Выражения, употребленные им в этом письме, мы только что привели, и они, безусловно, категоричны. Но сейчас нам хотелось бы сказать, что дело здесь вовсе не в 19-летнем возрасте незрелого философа, но что подобного рода рассуждения рассыпаны решительно по всем его произведениям на протяжении всей жизни. Вот, например, его рассуждения, относящиеся к 1897—1898 годам, за два или за три года до его кончины.

«Полуистина состоит... в том, что сердечная вера и чувство противопоставляются умственному рассуждению вообще. Сказать, что такое противоположение *ложно* — нельзя. Ведь в самом деле сердце и ум, чувство и рассуждение, вера и мышление суть силы не только всегда различные, но иногда и несогласные между собой. Но ведь этот несомненный факт выражает только *половину* истины, и какое доброе побуждение, какой нравственный, сердечный или религиозный мотив заставляет нас останавливаться на этой половине и выдавать ее за целое? Ведь *согласие* сердца и ума, веры и разума *лучше*, желательнее их противоречия и вражды, это согласие есть норма, идеал, то, что *должно* быть, а если так, то, значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания» (X, 20).

Для той истины, которую исповедует Вл. Соловьев, мало не только физической материи, но и одного духа, мало чувственных ощущений, но мало также и доводов разума. Полную истину Вл. Соловьев видит в христианстве. Но для нас совершенно ясно, что дело здесь в конце концов вовсе даже не в христианстве. Ведь диалектика говорит нам, что вещь не только материя вещи, не только идея, но только соединение идеи и материи. И так как для Вл. Соловьева в данном случае дороже всего именно христианство, то понятие истины он иллюстрирует именно христианством, хотя, повторяем, и атеисту, за исключением, конечно, самого христианства, возразить тут совершенно нечего. Вл. Соловьев пишет: «Духовная сила, внутренне свободная во Христе от всяких ограничений, нравственно беспредельная, естественно освобождается в Его воскресении и от всяких внешних ограничений и,

прежде всего, от односторонности бытия исключительно духовного в противоположность бытию физическому... Будучи решительной победой жизни над смертью, положительного над отрицательным, Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире... Истина Христова Воскресения есть истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума. Если бы Христос не воскрес, если бы Каиафа оказался правым, а Ирод и Пилат мудрыми, мир оказался бы бессмыслицей, царством зла, обмана и смерти» (X, 36—37).

Решительная защита цельного разума и бытия от абсолютных притязаний даже таких, безусловно, ясных областей, как математика или чувственные факты, содержится в таком суждении Вл. Соловьева: «Бог, спасение души, всеобщее воскресение совершенно *достоверны*, но их достоверность не есть принудительная для всякого ума очевидность, принадлежащая положениям математическим, с одной стороны, и прямо наблюдаемым фактом — с другой. Очевидным бывает только мало важное для жизни... А все то, в чем всеобщность и внутренняя необходимость соединяются с жизненной важностью, — все такие предметы лишены прямой очевидности и осязательности для ума и для внешнего чувства. Отвергать их на этом основании, то есть признавать истинным или достоверным только то, что имеет очевидность математической аксиомы или наблюдаемого чувственного факта, — было бы признаком тупоумия едва ли вероятного или, во всяком случае, крайне редкого» (X, 38).

После всех такого рода рассуждений Вл. Соловьева (а их можно было бы привести сотни) можно спросить: какой же нужно было Сперанскому иметь вывих ума, чтобы доказывать, что Вл. Соловьев признает только чистую логику, что эта чистая логика не имеет никакого

отношения к христианской догматике и что религиозное безразличие чистой логики ведет только к отвлеченному пантеизму?

Чтобы продолжить нашу речь о социально-исторических исканиях Вл. Соловьева и перейти к их деталям, мы должны еще и еще раз подчеркнуть, что его философия не выражается ни при помощи чистой логики, которую он любил и которой отдавал много времени, ни при помощи чисто катехизического и вполне бездоказательного вероучения, которому он хотя и отдавал известную дань, но от которого был так же далек, как и от признания одной только чистой логики. При этом характерно то, что для философа имели весьма малое значение и чистая логика и чистое вероучение; и даже слияние того и другого в одно целое тоже было для него все еще слишком абстрактным актом человеческого сознания. Истина, по Вл. Соловьеву, настолько самостоятельна и оригинальна, что не нуждается даже в слиянии веры и разума, но по существу своему выше этого слияния. Тут современный нам мыслитель заговорил бы, может быть, о каком-нибудь символизме, о какой-нибудь наивной или трансцендентальной мифологии или в крайнем случае о какой-нибудь символической мифологии. Но и такие категории, как «символ» или «миф», тоже оказались для Вл. Соловьева все еще слишком абстрактными.

3. Софийный смысл гносеологии и онтологии. Вместо этих традиционных терминов истории человеческой мысли у Вл. Соловьева был свой собственный термин, вмещавший в себя указание не только на слияние веры и разума, но и на тот предмет, который хотя и содержит в себе это слияние, но по существу своему выше даже этого слияния и даже выше того предмета, для которого совершается слияние веры и разума. Этот термин, максимально

синтетический, какой только можно придумать, есть термин «София». Правда, он, будучи философом-энтузиастом по самой своей природе, нигде не занимается его систематическим раскрытием. Но ведь то же самое надо сказать и о чистой логике Вл. Соловьева, и о чистой его догматике, и вообще о законченной философской системе на манер многочисленных философских систем немецкого идеализма. Это и заставило нас посвятить специальную главу соловьевским взглядам на Софию, где мы и пробуем, хотя предварительно и несовершенно, дать систематическую сводку соловьевских суждений о Софии. Так или иначе, но он, во всяком случае, всегда являлся и противником чистой логики, и противником чисто христианской догматики, и противником рационального отождествления того и другого. Нам кажется, что этот предельный синтез представлялся ему в виде Софии.

После отмежевания Вл. Соловьева от безусловного пантеизма, после его учения о синтезе веры и разума и, наконец, после выяснения софийной сущности его идеализма мы теперь можем приступить и к более частным его религиозно-историческим исканиям, где тоже постоянное стремление ввысь и вдаль всегда преодолевало у него неподвижность религиозно-философской системы, всегда заставляло переходить от одной концепции к другой и иде все его социально-исторические искания закончились чисто апокалипсическим изображением всеобщего светопрествления.

4. Критика византийско-московского православия. Еще до мнимого «разрыва» со старым славянофильством Вл. Соловьев также весьма критически относился и к восточному, то есть византийско-московскому, православию, перед которым славянофилы безоговорочно преклонялись. Вот что мы

встречаем в «Чтениях о Богочеловечестве», тоже относящихся еще к 1877—1881 годам. Считая, что восточная церковь сохранила «истину Христову», он думает, что она «не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую» (III, 178). И далее у него здесь целое рассуждение о том, как восточное православие не сумело объединить рациональное и материальное и тем достигнуть подлинной истины. «Между тем в Православной Церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушании истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (то есть материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром» (III, 178—179). В дальнейшем Вл. Соловьев станет даже на путь весьма острого и резкого критицизма и разоблачения византийско-московского православия. Но, собственно говоря, все существенное из этой критики уже сформулировано в приведенных словах. И это значит, что он никогда не был славянофилом в узком смысле слова и что, несмотря на свою глубокую и безоговорочную веру в истину православия, всегда был и оставался критически мыслящим философом и беспощадным разоблачителем всех недугов того религиозного мировоззрения, которое в его времена часто было предметом только слепой и внеразумной веры.

После события 1 марта 1881 года (убийства Александра II) Вл. Соловьев высказывал весьма горькие истины по адресу византийско-московского православия. Если угодно, эти 80-е годы можно считать вторым периодом его деятельности, как это делают многие. Однако уже и приведенных материалов из 70-х годов достаточно для того, чтобы этот предполагаемый многими второй период творчества философа резко не противопоставлять первому. Об этих 80-х годах мы сейчас кратко скажем. Но мы должны тут же отметить то весьма важное обстоятельство, что с историко-философской точки зрения важен не столько критицизм Вл. Соловьева по отношению к прежнему славянофильству, то есть по отношению к безусловному превознесению православного национализма, сколько его переход на позиции почти уже за пределами того, что мы в этой работе называем философской классикой. Ведь классика — это нечто завершенное, гармоничное, легко и просто усвояемое, а кроме того, еще и внутренне успокоенное и лишенное всяких элементов безвыходности и трагизма, нечто внутренне благополучное. Но критика Вл. Соловьевым византийско-московского православия вселяла в его сознание большое беспокойство и тревогу. А это уже не просто классический образ мышления. Кроме того, в своих беспокойных стремлениях найти потерянный им философско-религиозный покой философ наперекор византийско-московскому православию начинает восхвалять *римский католицизм*. Но и здесь его ожидали большие разочарования; и, кажется, уже и сам он осознал весь утопизм своих римско-католических исканий. Философская классика, почти целиком уничтоженная им в результате беспощадного разоблачения византийско-московской практики, не могла удержаться даже и с привлечением римско-католического утопизма. И, хотя она и осталась у

философа до последних дней в его теоретической философии, она у него погибла раз и навсегда в области социально-исторических и церковно-политических воззрений.

Событие 1 марта 1881 года произвело потрясающее впечатление на все русское общество. О том, что Вл. Соловьев в связи с этим призывал правительство к христианскому всепрощению, мы уже говорили. Но именно отсюда начинается период его мысли, направленный на критику сначала духовной власти в России, а в дальнейшем и всего византийско-московского православия.

В статье 1881 года «О духовной власти в России» (III, 227—242) философ беспощадно критикует русскую иерархию в ее отпадении от вселенской правды, в ее очерствении и неумении управлять народными массами духовно.

Здесь очень важно отдавать себе отчет в том, что, несмотря на свой глубокий интерес к римскому католицизму, Вл. Соловьев явно или неявно, но всегда чувствует и какуюто его глубокую неправду. В указанной статье 1881 года все церковные недуги приписаны патриарху Никону, и патриарху Никону приписана не больше и не меньше как внутренняя неправда католицизма. «Патриарх Никон не переходил в папство, но основное заблуждение папства им было безотчетно усвоено. Это основное заблуждение состоит в том, что духовная власть признается сама по себе как принцип и цель. Между тем, поистине, она не есть принцип и цель в мире христианском. Принцип есть Христос, а цель — Царствие Божие и правда его» (III, 232). Таким образом, современная казенная бездушная церковь есть только результат римско-католического влияния. Где же тут прославление римского католицизма? Больше того: «Если всякое предание свято, тогда поклонимся и папе римскому, который

твердо держится своего антихристового предания. Воистину дурное предание тяготеет и над иерархией русской церкви, но ей от него отрешиться легче, чем иерархии западной, которая свое заблуждение возвела в догмат» (III, 239). Собственно говоря, даже и статьи 1882—1883 годов тоже мы имеем полное право считать настолько же антикатолическими, насколько и антивизантийскими. В статье 1882—1883 годов «О расколе в русском народе и обществе» Вл. Соловьев в еще более резких выражениях критикует поведение церкви в период старообрядческого раскола, когда патриарх Никон вместо любви проявил насилие вопреки вселенской правде и свободе, а отколовшиеся от церкви старообрядцы тоже стали Протестантами, но только не протестантами в западном смысле с их личным убеждением, а «протестантами местного предания», тоже поставившими отжившую старину на место живой правды (III, 252—260).

В очень важной и обширной статье 1883 года «Великий спор и христианская политика» Вл. Соловьев возводит московское православие к самой Византии. Оказывается, русский раскол XVII века уходит своими корнями в практику византийской церкви IX-XI веков, когда произошло разделение Восточной и Западной церквей по преимуществу изза местных бытовых традиций, которые византийская церковь якобы поставила на место общехристианского догматизма, отделившись тем самым от римского католицизма (IV, 63—76, 107—114). Он здесь уже начинает считать папство мировым авторитетом, а Византию — результатом раскола.

При этом нужно сказать, что у него и здесь не обходится без натяжек и противоречий. В разделении церквей он слишком односторонне выдвигает на первый план местные бытовые различия и не слишком глубоко оценивает различия догматические. Кроме

того, историческое благоразумие еще достаточно присутствует у него, когда он различает папство и папизм (IV, 77—98). Папы — это наследники апостола Петра, которого сам Христос признал каменным основанием церкви. И этот камень не могут сокрушить даже врата ада. Но тут же оказывается, что папство не сохранило завещанного ему авторитета и вместо авторитета духовного стало пользоваться насилием и над отдельными церквами, и над государством, и над совестью отдельных верующих.

Имея это в виду, Вл. Соловьев различает папство и папизм, то есть духовный авторитет папы и его насильственную деспотию над народами и людьми. Еще до Григория VII и Иннокентия III можно было говорить именно о папстве, а не о папизме. Поэтому ему тут же приходится употреблять некоторого рода подмен, когда он объявляет, что власть папы является, собственно говоря, лишь формальным авторитетом, авторитетом юрисдикции и стремлением охранять церковные порядки, препятствовать внешнему распадению церкви. Ясно, однако, что в подобных рассуждениях власть папы значительно принижается; и когда он взывает о соединении церквей, то соединение это уже по необходимости мыслится не столь принципиальным. Наконец, будучи врагом всякого насилия, Вл. Соловьев наивно и трогательно убежден в том, что враждебные христианские организации сами вернутся к верховному всеединству искренне и окончательно, во имя свободы и любви и решительно без всякого внешнего принуждения. И можно утверждать, что в работе «Великий спор и христианская политика» сказался весь Вл. Соловьев со своей дерзкой критикой исторических недугов христианства и сердечной, почти детской верой в силу и убедительность вселенской церкви.

Дух противоречия, на наш взгляд, пронизывает собою вообще все римско-католические восторги Вл.

Соловьева. Он никак не может простить римскому католицизму его организационно-юридической и общественно-политической направленности. И поэтому в самых существенных и ответственных местах своей римско-католической аргументации он об очень многом, и иной раз о весьма существенном, помалкивает, то есть несомненным являются у него всегда только восторги перед несуществующей универсальной церковью, ради которой он готов забывать и вообще все конфессиональные односторонности и недуги.

5. Широта историко-религиозных интересов Вл. Соловьева. Не излагая содержания соответствующих работ, мы здесь ограничимся только их перечислением, поскольку уже одно это дает для всякого изучающего Вл. Соловьева очень много. Таковы его сочинения о расколе в русском народе и обществе (1882—1883), польской национальной церкви (1897), первобытном язычестве (1890), вероучении евреев (1891), еврейских пророках (1896), Талмуде (1886), Магомете и его религиозном учении (1896), медиумизме (1894), Е. П. Блаватской (1890, 1892). Прибавим к этому еще и то, что самая первая его статья была, как мы знаем, посвящена мифологическому процессу в древнем язычестве (1873).

3. Конфессиональные искания

1. Римско-католический утопизм. Особенно резкой критикой византийско-московского православия отличаются сочинения Вл. Соловьева конца 80-х годов. Критика эта была настолько резкая и ожесточенная, что сочинения эти даже не могли быть напечатаны в России, он напечатал их за границей на французском языке. В переводе на русский язык они могли появиться после 1905 года, только через несколько лет после его смерти^[245].

Византийско-московская церковь подвергается здесь уничтожающей и убийственной критике. Если церковь некогда была живым телом, то ныне это тело «умирает и разлагается»^[246]. Это — «мертвая церковь»^[247], не требующая никакой органической связи и никакого действительного общения с ней. Русская церковь не обладает духовной свободой, она порабощена светской властью, являясь лишь «казенным православием»^[248], нашедшим своего обличителя в лице известного славянофила И. С. Аксакова, чьи взгляды преследовались высшей государственной администрацией и духовной цензурой. Доказывая свой тезис о полной зависимости русской церкви от государства, Вл. Соловьев обильно цитирует И. С. Аксакова, с которым его объединяет глубокое убеждение в «подмене идеала», в «замещении правды внутренней» «правдой формальной»^[249]. Вместо духовного авторитета здесь господствует бюрократизм чиновников Святейшего Синода, санкционируя «насилие в делах веры» и «возводя его в принцип»^[250], что засвидетельствовано Уголовным уложением государства Российского, требующим лишения

гражданских прав, ссылки и тюрьмы для каждого, кто отпадает от господствующей церкви.

Оказывается, что оградить незыблемость казенной церкви можно лишь с помощью уголовных законов и при помощи полиции, «насильно, дубьем» загоняющей верующих, как овец в стадо^[251]. Вл. Соловьев полностью согласен с И. С. Аксаковым, что в русской церкви царит «мерзость запустения», а у ограды церковной стоят не ангелы, охраняющие ее входы и выходы, а «жандармы и квартальные надзиратели — эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести»^[252]. Таким образом, национальная русская церковь «покинута духом истины и любви и посему не есть истинная церковь Бога»^[253].

Однако особенно талантливо и с огромной церковно-исторической эрудицией, на основании изучения подлинных деяний Вселенских соборов, византийской литературы и житий святых Вл. Соловьев рисует красочную и в то же время мрачную картину византийского православия, не щадя никаких академических авторитетов. Эти страницы, составляющие введение в книгу «Россия и Вселенская церковь», а также многое из последующего написаны с таким блеском и ораторским пафосом, что передать это в прозаической форме совершенно невозможно и можно только порекомендовать читателю самому вникнуть во все это сочинение.

Критикуя византийское православие, Вл. Соловьев все время балансирует на тончайшей границе между каноническим православием и ересями, хотя, как мы убедились после внимательного анализа, этой линии он нигде не преступает в направлении ересей.

Для того чтобы понять сущность обвинений Вл. Соловьевым византийского православия, необходимо

знать отношение философа к Востоку (к древнему Востоку). Этот Восток, с его точки зрения, всегда имел такую религию, которая была основана на ничтожной оценке человеческой личности и на превознесении внечеловеческого и, следовательно, бесчеловечного божества в противоположность позднему Западу с его идеей безбожного человечества. Ярким примером такой бесчеловечной религии является для него буддизм с его внечеловеческой нирваной, к которой стремится и в которой бесследно растворяется всякая человеческая личность. Византия тоже является до некоторой степени Востоком. Воспринявши христианскую идею богочеловечества, в которой Бог и человек по самой своей субстанции отождествляются в одной личности Христа, Византия все время старалась подменить это богочеловечество восточной, то есть чисто языческой, верой во внечеловеческое божество. При этом основным воззрением Вл. Соловьева является то, что все византийские ереси, возникавшие на этой вере во внечеловеческое божество, всегда поддерживались светской властью, и в первую очередь императорами, а также и малодушным клиром и что только авторитет римского первосвященника устанавливал настоящее православие и формулировал его канонические догматы.

Что такое арианство IV века? Это есть учение о Христе не как о сыне Божием, но как просто о сотворенном человеке, хотя и особенном, небывалом. И кто поддерживал это арианство? Императоры Констанций и Валент, и притом вопреки постановлениям I Вселенского собора (325 г.).

В монофизитской ереси тоже проявилось учение только об одной сущности Христа. Эта сущность Христа в данном случае исключительно божественная, растворившая в себе человеческую его природу, а значит, далекая людям, не вещающая непосредственно

на них. Такой принцип сразу давал государству возможность усилить не духовную, а светскую власть и подчинить себе церковь, что и было сделано Феодосием II (V в.). Тот же Феодосий II был защитником и несторианской ереси, устанавливающей во Христе только внешнюю, не субстанциальную связь между Богом и человеком, а значит, опять-таки выгодную для укрепления императорской власти, по сути своей получившей полную свободу действия и приспособившей церковь для своих целей. На Эфесском соборе 431 года эта ересь была осуждена. Но лишь на Халкидонском соборе (451 г.) обе эти ереси были окончательно ниспровергнуты авторитетом римской церкви в лице папы Льва Великого, отменившего Эфесский собор 449 года, который поддерживал монофизитов. Папа в известном послании сформулировал догмат о богочеловечестве Христа, подтвердив тем самым апостольское исповедание веры.

В VII и VIII веках известны две знаменитые ереси. Монофелитская ересь отвергала человеческую свободу, признавая в Христе одну, божественную волю, что вело к фатализму, полной зависимости человека от воли императоров, к пассивности и неподвижности самой церкви с ее бытом и установлениями. Иконоборческая ересь отвергала феноменальность божества, то есть утверждала такую далекость его от человека, которая делала Божество непознаваемым и невыразимым, открывая дорогу опять-таки высшей светской власти, по-настоящему действенной и целиком поглотившей власть духовную. Император Лев Исавр прославился как глава иконоборцев, в глазах которых иконы были языческими, телесными представлениями о Божестве, недостойными его духовной сущности. Римский папа Григорий II обличал в своих посланиях императора, борясь за самое существование христианства. На VII Вселенском соборе 787 года, созванном при папе

Адриане I, иконоборческая ересь была окончательно осуждена, но предание анафеме всех ересей уже без вмешательства пап, а силами самой Византии произошло только в 842 году при императрице Феодоре.

Однако скрытно действовавшие в Византии ереси способствовали упадку всего ее уклада, отдавая волю подданных в руки самовластных императоров, парализуя динамическую жизнь церкви и всей страны и обрекая ее на закоснелость и традиционализм. Вот почему, когда появился в VII веке на мировой арене ислам, утверждавший человека «как конечную форму без всякой свободы, а бога как бесконечную свободу без всякой формы»^[254] (собственно говоря, исповедовавший одновременно монофелитство и иконоборчество), он по праву одолел Византию. Византийство, по убеждению Вл. Соловьева, «в принципе было враждебно христианскому прогрессу», желая свести религию к «догматической формуле и литургическому обряду», скрывало антихристианство «под личиной православия»^[255]. Такое византийство «должно было в своем нравственном бессилии погибнуть под напором открытого и честного антихристианства Ислама»^[256].

Таким образом, Византия не только не выполнила своей миссии «основать христианское государство», но и постаралась «подорвать историческое дело Иисуса Христа»^[257]. Византия свела православие «на мертвую догму», «подменила б общественной жизни закон Евангелия традициями языческого государства»^[258]. Вл. Соловьев не без иронии заключает, говоря о византийцах: «Они не могли пожаловаться на свою судьбу. Что они желали, то и получили: догма и обряд остались при них, и лишь общественная и политическая власть попала в руки мусульман — этих законных наследников язычества»^[259].

Вывод из предыдущего напрашивается сам собой: все, что можно было сказать для разоблачения разнообразных пороков и язв исторического православия в Византии, все это Вл. Соловьев сказал так, что большего, пожалуй, нельзя даже и придумать. Оставалась нетронутой только природа самого догматического содержания православия, но на это он уже не мог пойти, поскольку всегда был и оставался принципиальным сторонником чистейшего канонического православия. Да это был бы уже не Вл. Соловьев, и вся его критика получила бы совсем несоловьевский смысл. При всем том, однако, в своем изображении византийского православия он, несомненно, увлекается. И чтобы характеризовать ту новую философскую ступень, на которой он оказался в 80-е годы, все-таки необходимо отдавать себе отчет в этом увлечении.

Прежде всего надо сказать, что он, собственно говоря, понимает под церковью, когда подвергает ее такому беспощадному разоблачению. Если это — церковь, о которой он так глубокомысленно и торжественно говорил в конце «Критики отвлеченных начал» и еще будет говорить в конце «Оправдания добра» (1899), то, очевидно, Вл. Соловьев оставляет эту церковь в полной незыблемости, поскольку относится к догматам семи Вселенских соборов с глубочайшим благоговением. Значит, его критика направлена либо против неустойчивой и малодушной церковной иерархии, либо против неустойчивых традиций византийского народа. Но в таком случае вся острота соловьевской критики уже значительно снижается и в значительной мере теряет свою принципиальную полноту. Ведь известно, что любая высокая идея, возникавшая в истории человечества, кроме своих героических заступников, всегда окружается и

снижается разного рода противоположными и уничтожающими эту идею элементами.

Далее, то, что канонический догмат Византии был слишком повелителен и светской власти было выгодно следовать не этому строгому догмату, но более развязной ереси, это ясно, и тут Вл. Соловьев неуязвим. Но опять-таки необходимо сказать, что если светская власть Византии поощряла ереси в одно время, то она же ниспровергала их в другое время. Констанций и Валент стояли за арианство: но не кто другой, как император Константин, был против арианства и активно проводил каноническое учение на Вселенском соборе. Несториан и монофизитов поддерживал Феодосий II, но в дальнейшем императрица Пульхерия и ее супруг Маркиан стояли за восстановление православия в его чистоте, способствуя созванию Халкидонского собора. Император Лев III действительно был отъявленным иконоборцем, прямо запретившим в 730 году иконопочитание. Но в 842 году иконопочитание было восстановлено, и притом в окончательной форме, при содействии императрицы Феодоры. Таким образом, даже и светская власть в Византии отнюдь не всегда занимала еретические позиции, будучи, правда, всегда достаточно неустойчивой в признании канонических догматов.

В конце концов позволительно спросить, над кем же, собственно говоря, издевается Вл. Соловьев, когда утверждает, что с исламом византийцы получили то, чего они хотели. Ведь он сам же говорит, что и при турках у византийцев остались православие, догматы и обряды. А чего же еще было нужно православным византийцам для их православия? Если византийцы при турках потеряли свою политическую власть, то тут у него остается опять-таки не критика церкви, но критика неспособности церкви к политической власти. А это

делает соловьевскую критику византийского православия уже не столь принципиальной.

Отдельно нужно сказать об отношении Вл. Соловьева к римскому католицизму. Что авторитет пап в борьбе за канонические догматы в Византии был велик, против этого спорить трудно. Но мы уже видели выше, что ему понадобилось отличать первоначальное папство, основанное на любви и свободе, от папизма, основанного на юрисдикции и насилии. В излагаемом трактате «Россия и вселенская церковь» тоже есть страницы, посвященные падению папского авторитета, не сумевшего воспитать западные государства в христианском духе, что в конечном счете и привело к бездуховности, рационализму, вражде, проповеди милитаризма в современной Европе. Согласно мнению Вл. Соловьева, Россия получила христианство из Византии до разделения церквей и официально никогда не вступала в конфликт с римским католицизмом. Поэтому, если под римским католицизмом понимать истинно апостольскую церковь, то Россия должна возобновить свое духовное отношение с Римом. А для этого необходимо базироваться на русском общенародном православии, отвергнуть неканонически основанный Святейший Синод, абсолютистскую государственную власть, преодолеть узкий национализм и стать тем, что поистине нужно назвать подлинной вселенской церковью. В книге «Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова» прямо утверждается, что правильное соотношение церкви и государства было на Руси только при Владимире Святом, а в дальнейшем церковь была подчинена светской властью. Выходом из этого тупика, по мнению Вл. Соловьева, только и может быть соединение православия и католицизма на основе признания за папой его исконного вселенского авторитета.

По поводу всего вышесказанного необходимо иметь в виду, что точный анализ этих церковно-политических взглядов Вл. Соловьева могут дать только историки церкви и богословия. И поскольку автор настоящей работы не является ни историком церкви, ни богословом, его выводы могут иметь только приблизительное значение. Однако эти взгляды для нас вовсе не имеют самостоятельного значения, а привлекаются лишь для более точной характеристики развития его философских и социально-исторических воззрений. Нельзя излагать Вл. Соловьева без учета его церковно-политических взглядов. Но чтобы сделать из этого надежные выводы для характеристики его философского развития — а только это нас сейчас и интересует, — необходимо принять во внимание из этой области еще и кое-что другое.

Дело в том, что Вл. Соловьев разделяется с церковнополитической областью весьма радикально. Если принять во внимание, как он громит Святейший Синод и всю рабски подчиненную светской власти церковную иерархию, как он отзывается о духовных семинариях и духовных академиях и как он презрительно клеймит режим Победоносцева и Димитрия Толстого, то можно будет сказать, что перед нами здесь выступает крайне левый мыслитель и почти, можно сказать, революционер с некоторыми чертами деятельности, напоминающими даже наших революционных демократов, хотя, по существу, между ним и революционными демократами нет ничего общего. И эта струя в мировоззрении Вл. Соловьева действительно достаточно сильна. Но было бы весьма легкомысленно останавливаться только на этом и не учитывать того, что имеет у него совершенно противоположный смысл.

Он — самый искренний и самый горячий защитник максимально канонического и строжайше

догматического православия. И в этом смысле он максимально консервативен и даже гораздо консервативнее тех официальных учреждений и лиц, которых он с таким пафосом громит. Официальная Россия ему чужда, и он с ораторским пафосом ее критикует. Но неофициальная Россия весьма далекого прошлого, а также весьма далекого будущего, возникающая на основе соединения церквей, папского авторитета и международной вселенской значимости церкви, — это тоже является предметом его восторгов и красноречивейших церковно-политических упований. Вероятно, только один Вл. Соловьев и отличался в России таким патетическим упорством совмещать в церковных вопросах революционность и консерватизм.

Во всяком случае, те рассуждения Вл. Соловьева, которые с виду указывают как будто бы на несущественность разделения трех христианских вероисповеданий и вытекающую из этого легкость их воссоединения, не должны производить на нас буквальное и поверхностное впечатление. Для этого разделения трех вероисповеданий он всегда находил весьма глубокие внутренние причины. Вл. Л. Величко правильно пишет: «По мнению Соловьева, разделение церквей, происшедшее в значительной мере в силу соображений и обстоятельств, имеющих мало общего с делом веры, есть результат Божьего попущения, а не Божьей воли. Оно трагично не столько как материальное или географическое распадение христианского мира на три части, оспариваемые друг у друга православными, католиками и отпавшими от них протестантами, сколько именно как *нарушение внутреннего единства* между тремя главными образующими и правящими началами христианского человечества»^[260].

Но есть и еще одна религиозно-историческая и религиозно-философская область, о которой необходимо сказать, чтобы наша характеристика философского развития Вл. Соловьева была исторически точной. Речь идет об его интимном отношении к римскому католицизму. Тут тоже была характерная для него двойственность.

2. Личная конфессиональная настроенность.

Здесь мы должны сказать, что ради философско-исторической точности, которой должен придерживаться каждый историк, даже всякого рода религиозные интимности необходимо изучать с точки зрения и их общественно-политической значимости. В дальнейшем нам придется приводить всякого рода факты, характерные для конфессиональных настроений Вл. Соловьева, которые могут показаться излишними для нашего современного культурно-исторического сознания. Но все дело в том и заключается, что мы сейчас должны анализировать не наше современное культурно-историческое сознание, но культурно-историческое сознание Вл. Соловьева, которое имеет уже столетнюю давность и хочет быть одновременно и православным, и католическим, и даже, как он сам говорит, вселенским. Поскольку, однако, между этими конфессиональными областями существует огромная разница, ему приходилось много мучиться по вопросу о соединении церквей. Для нас же важен в настоящее время не вопрос о соединении церквей, но вопрос о соотношении Востока и Запада. А уж от этой проблемы никому из современных мыслителей не уйти. Поэтому даже всякий нехристианин и атеист, если он захочет изучать подлинного Вл. Соловьева, должен волею-неволей входить в анализ его интимно-религиозных переживаний. Здесь ставится вопрос о том, остался ли Вл. Соловьев русским патриотом или он изменил России и решал международные вопросы без всякого учета ее

исторической роли. Вот почему те религиозные интимности, о которых мы будем сейчас говорить, важны и даже и для любого атеиста, если только у него бьется в груди русское патриотическое сердце.

В конце концов, можно считать неважным вопрос о переходе или непереходе Вл. Соловьева из православия в католицизм. Но тогда придется отказаться вообще считать чем-нибудь важным проблему Востока и Запада для современности.

С одной стороны, влечение Вл. Соловьева к римскому католицизму было весьма искренним. Со слов его самого, Е. Н. Трубецкой^[261] рассказывает, как философ за год до коронации Александра III видел себя во сне едущим по определенным улицам Москвы к определенному дому, увидевшим у этого дома высокопоставленного римского прелата и испросившим у него благословение в результате своей проповеди мистического единства вселенской церкви. Через год, во время коронации, в Москве присутствовал папский нунций; и с философом наяву произошло все то, что он видел год назад во сне, включая московские улицы, дом, прелата с его внешним видом и с его боязнью благословить схизматика, проповедь философа о вселенской церкви и, в конце концов, цолучение просимого благословения. Это предчувствие во сне, несомненно, свидетельствует о соответствующих и весьма глубоких внутренних настроениях философа, до поры до времени пока бессознательных. Но все это проявилось вскоре в различных формах вполне сознательно.

Вл. Соловьев завел дружбу с целым рядом католических деятелей, особенно с епископом И. Г. Штроссмайером, тоже восторженным сторонником объединения церквей. Его он посетил в Загребе в сентябре 1886 года, и из соловьевской переписки

видно, насколько близкая и теплая дружба возникла между еще молодым философом и старым католическим епископом. Известно также, что Штроссмайер писал о Вл. Соловьеве кардиналу Рамполле, государственному секретарю папы Льва XIII, получившему не только письмо Штроссмайера, но и соответствующее письмо самого Вл. Соловьева. Последнему оставалось только поехать в Ватикан, где его ожидал самый милостивый и дружеский прием.

Имеются подробные сведения о поездке Вл. Соловьева в Загреб летом 1886 года, об его знакомстве с тамошними католическими деятелями, о посещении им католического богослужения и о личной дружбе с епископом Штроссмайером. Все эти подробности нам нет нужды сейчас приводить, а по поводу всей этой поездки читатель может получить сведения по письмам к Фету (Письма, т. III, с. 13), к матери (т. II, с. 43), брату Михаилу (т. IV, с. 98—99), сестре Наде (приводятся у С. М. Соловьева в «Жизни и творческой эволюции Владимира Соловьева», с. 252—253) и Ф. Б. Гецу (т. I, с. 140). Может быть, стоит указать на письмо Вл. Соловьева о соединении церквей, которое дошло до папы (приведено на французском языке в «Письмах», т. I, с. 183—190). В этой записке проводится различие между догматическим учением семи соборов, не подлежащим критике, и личным мнением отдельных богословов. Но все это догматическое богатство Востока не противоречит Западу. Что же касается папы, то он трактуется, с одной стороны, как общехристианский церковный авторитет, не посягающий ни на власть императора, ни на администрацию и обычаи Востока, а с другой стороны — как «латинский» владыка, управляющий своими же «латинскими» делами. Получив подобное послание, папа Лев XIII, естественно, ждал появления Вл.

Соловьева в Ватикане как заблудшей овцы, вернувшейся в овечье стадо.

Однако произошло совсем другое. Оказалось, что Вл. Соловьев в Рим не поехал, для чего у философа, конечно, были тоже какие-то свои внутренние причины. Опять-таки тот же Е. Н. Трубецкой, не сочувствовавший римским настроениям своего друга, довольно язвительно говорил ему: «Поезжай в Рим и возвращайся оттуда Лютером»^[262] Кроме того, и чисто теоретически личный переход Вл. Соловьева в католицизм означал бы, что византийско-русское православие для него есть какая-то секта. И в контексте подобных рассуждений Трубецкой прямо пишет: «Из печатных заявлений Соловьева мы знаем, что он признавал единоличный переход в римское католичество так же, как и внешнюю унию, не только бесполезным, но даже и прямо вредным»^[263].

Больше того. Перед своей поездкой в Загреб Вл. Соловьев писал архимандриту Антонию, будущему известному митрополиту Антонию, а в те времена пока еще инспектору Петербургской духовной академии: «Вчера я чувствовал себя среди общества, действительно христиански преданного делу Божию; прежде всего — это ободряет и обнадеживает меня, а я со своей стороны могу Вас обнадежить, что в латинство никогда не перейду.

Если и будут какие-нибудь искушения и соблазны, то уверен с Божьей помощью и Вашими молитвами их преодолеть»^[264]. И удивительным образом, находясь в Загребе в таком близком общении с католическим епископом Штроссмайером, он продолжал участвовать в обрядах и таинствах в православном загребском приходе. Имеются сведения о том, как и когда это происходило. В письме тому же архимандриту Антонию от 29 ноября 1886 года он писал: «На попытки

обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия. — Вообще я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — *более православным, нежели как из нее уехал*»^[265].

Правда, ревнители католицизма не совсем в голословной форме утверждали, что Вл. Соловьев все-таки перешел в католичество униатского обряда^[266].

Если верить униатскому священнику Николаю Толстому, который в специальном письме в редакцию газеты «Русское слово»^[267] характеризовал конфессиональные убеждения Вл. Соловьева, то последний раз перед ним, Толстым, философ участвовал в таинствах православной церкви в 1892 году, а 18 февраля 1896 года то же самое проходило у Н. Толстого с прочтением тридентского текста для переходящих в католицизм.

Со стороны, казалось бы, дело очень простое: 18 февраля 1896 года Вл. Соловьев просто перешел в католичество православного обряда, так называемое униатство. Но самый объективный и самый беспристрастный историк русской культуры конца прошлого века будет ошарашен еще одним документом, принадлежащим на этот раз православному священнику С. А. Беляеву, который был приглашен Трубецким к умирающему в июле 1900 года Вл. Соловьеву, будучи священником села Узкого. Его рассказ о последних часах жизни Вл. Соловьева был помещен в «Московских ведомостях», а потом был перепечатан в собрании писем^[268], откуда мы и приводим здесь некоторые моменты.

То, что Вл. Соловьев исповедовался у С. А. Беляева с «истинно христианским смирением», это в данном случае не играет большой роли потому, что речь идет здесь, очевидно, лишь о бытовых грехах. Но далеко не бытовое значение имеет другое. Он, между прочим, сказал на исповеди С. А. Беляеву, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись последний раз... поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно, Влад. Серг. не сказал) и не был допущен им до Св. Причастия. «Священник был прав, — прибавил Влад. Серг., — а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем».

Имея в руках такие два документа, как письма Николая Толстого и С. А. Беляева, спросим себя: что же, в конце концов, Вл. Соловьев переходил из православия в католицизм или не переходил? Подвергать какому-либо сомнению то, что пишут эти два лица, у нас нет никаких оснований. Но тогда получится, что 18 февраля 1896 года он перешел в униатство, а 31 июля 1900 года каялся перед православным священником.

Повторяем еще раз: самое главное — то, что речь идет здесь, собственно говоря, не о вероисповедных различиях, которые современного читателя могут совсем и не интересовать. Ведь восточная Византия и западный Рим — это две совершенно разные культуры, и притом обе тысячелетней давности.

Но если таково глубокое различие между восточным и западным христианством, то, спрашивается: как же такой глубоко чувствующий человек, как Вл. Соловьев, мог совместить в себе эти две культуры? Либо он настолько глубоко и восторженно верил в будущую вселенскую церковь, что все догматические различия

православия и католицизма уже теряли для него всякий значимый смысл и оба вероисповедания были тогда для него простыми синонимами. Либо он понимал всю догматическую несовместимость православия и католицизма, но не придавал значения догматам. И то и другое представить себе просто невозможно.

При этом дело запутывается еще и потому, что ожидаемое философом соединение церквей он относит к последним временам человеческой истории, когда оно совершится в обстановке апокалипсических ужасов и катастроф. Если для соединения церквей необходимы мировые катастрофы, то всякий спросит: как же это Соловьев так легко относил себя и к православию, и к католичеству одновременно еще до этих мировых катастроф? Получается так, что если мы верим в бесклассовое общество, то для нас все равно, к какому классу себя относить, потому что все классы считают, что они ведут человечество к одной великой и притом бесклассовой цели. А если всерьез относиться к поведению Вл. Соловьева в 90-х годах, то нужно будет признаться, что, с его точки зрения, можно и нужно сразу принадлежать ко всем классам и партиям.

Несомненно, у Вл. Соловьева здесь залегали какое-то весьма глубокое религиозно-философское противоречие и какая-то весьма глубокая культурно-историческая путаница. Когда он говорил, что он и не думал переходить в римский католицизм, потому что православие никогда от него и не отказывалось, то, насколько можно судить, здесь какая-то непонятная казуистика. Как же можно утверждать то, что никакого разделения церквей не было, если никакого общения между этими церквами не существует уже целое тысячелетие? И как можно было, оставаясь православным, не замечать всей чуждости византийско-московскому православию такого, например, римско-католического догмата, как догмат о папе как

наместнике Христа на земле и целый догмат о непогрешимости папы? И как это стало возможным, что столь либерально настроенный философ, как Вл. Соловьев, к тому же весьма чувствительный ко всякого рода внешним авторитетам и насилию в делах веры, мог так благодушно, так спокойно и решительно, без всякого внутреннего волнения признать непогрешимость папы?

Само собой ясно, что нечто общее между православием и католицизмом все же имеется. Однако это общее для конкретно мыслящего Вл. Соловьева является чем-то уж чересчур общим. Что же это? Монотеизм? Но монотеизм, если иметь в виду весь философский аппарат, конечно, уже бесповоротно им отброшен как рассудочная и вполне абстрактная метафизика. Но и тут дело не обходится без путаницы. Дело в том, что, согласно ему, в конце истории объединяются не только православие и католичество, но даже и протестантство. А ведь исторически известное нам протестантство откололось от католичества и вообще не признает никакой церкви с ее обрядами и таинствами. Мало того. Согласно Вл. Соловьеву, к этой единой вселенской церкви присоединяется еще и весь иудаизм. Но тогда уже совсем становится трудно понять, что же надо иметь в виду, когда он говорит о вселенской церкви? Нельзя же, в самом деле, согласиться с утверждением в том же «Русском слове» прогремевшего в свое время расстриги Г. С. Петрова^[269], что Вл. Соловьев не был ни православным, ни католиком, ни протестантом, но был «всехристианином». Ведь такой «всехристианин» — это, конечно, не соловьевская идея, это, можно сказать, антисоловьёвская, толстовская идея. И вся беда как раз в том и заключается, что Вл. Соловьев отнюдь не чужд был этой антисоловьёвской идее.

Если вчитаться в указанное у нас выше письмо Николая Толстого, то очень убедительно звучат те слова, где говорится о его привязанности ко всему русскому, ко всему народному, ко всему православному, как и слова о том, что униатство вовсе не есть переход в католичество, от которого православие якобы вовсе никогда и не откалывалось. То же самое, хочет сказать Николай Толстой, нужно находить и у Вл. Соловьева. Теперь опять и опять возникает вопрос: куда же делось, в конце концов, столь превозносимое православие и этот столь превозносимый католицизм, если все эти вероисповедные различия со временем просто исчезнут, и исчезнут бесследно и навсегда?

Между прочим, относительно конфессиональной ориентации Вл. Соловьева можно сказать, что формально здесь, кажется, был некоего рода определенный выход, хотя подобного рода религиозные интимности всегда сопровождаются с нашей стороны какой-то неуверенностью. Дело в том, что, согласно приведенному выше письму его предсмертного духовника С. А. Беляева, философ через год после 18 февраля 1896 года, после исповеди у какого-то православного священника, не получил от него причастия из-за догматического расхождения. Причем не сказано, что это за священник и что это за догматическое расхождение. Но имеются следующие воспоминания К. Ельцовой^[270], которая присутствовала во время посещения Вл. Соловьева его учителем по университету, протоиереем, профессором истории церкви А. М. Иванцовым-Платоновым, с которым у Вл. Соловьева сохранилась давнишняя и сердечная дружба. Он, по-видимому, и был тем священником, с которым во время этого свидания разошелся, а догматическим вопросом, по которому произошло расхождение, был вопрос именно о переходе из православия в

католичество. К. Ельцова пишет: «А. М. Иванцов-Платонов был у Владимира Сергеевича очень долго и долго с ним говорил; тем не менее, выйдя от него, сказал, что не причастил его, что в его состоянии нет, повидимому, ничего угрожающего, а так как Соловьев что-то ел утром — причастие они отложили. Александр Михайлович, человек большого ума, можно сказать, даже святости, вышел от него как бы чем-то озабоченный и угнетенный. Так, по крайней мере, мне казалось. Мы тогда совершенно удовлетворялись этим объяснением. Но после мне пришло на ум, не был ли в этом случае между ними тот спор по догматическому вопросу, о котором признавался и каялся Соловьев священнику в своей предсмертной исповеди?»

Насколько конфессиональные противоречия Владимира Соловьева были и глубокими и давнишними, свидетельствует еще один интересный факт. Именно: еще в начале 90-х годов^[271] малоизвестный протоиерей Орлов из церкви Св. Троицы в Зубове (Москва) уже отказал Вл. Соловьеву в отпущении грехов из-за приверженности последнего к католицизму. Следовательно, его конфессиональное беспокойство — дело глубокое и давнишнее. На Пасху 1896 года он телеграммой вновь поздравил своего старого друга — католического священника Штроссмайера.

Но что во всем этом деле является самым главным, это буквально его одержимость пафосом универсализма и восторженным стремлением во что бы то ни стало объединить две церкви, враждовавшие между собой уже тысячу лет. Кроме того, этот универсалистский пафос доходил у него до самого настоящего легкомыслия и почти детской наивности, если он после расхождения с А. М. Иванцовым-Платоновым тут же стал каяться в своем расхождении и приписывать его своей «горячности», «гордости» и признаваться в

полной своей «неправоте», как он сам говорил об этом С. А. Беляеву. Но тогда получается, что все свои римско-католические восторги он признавал только результатом своей «горячности», а что на самом деле он всегда был и оставался только православным. Повторяем еще раз, что для нас важны не столько конфессиональные колебания Вл. Соловьева, сколько его окончательный русский патриотизм, в основе которого лежала колоссальная проблема Востока и Запада, решаемая им на международном или, как он говорил, вселенском уровне.

Впрочем, если иметь в виду духовную ситуацию, царившую в сознании Вл. Соловьева в последние годы его жизни, то это мучительный вопрос. Можно сказать только то, что для объективного историка тут нет ничего необыкновенного. Историк всегда сталкивается с такими фактами, в которых самым причудливым образом спутаны времена, прошлое и будущее, так что подобного рода путаница часто заставляет историка просто разводиться руками.

Решительная и убежденная критика Вл. Соловьевым не только церкви, но и государства, под опеку которого церковь попала, свидетельствует о полном крахе того философского классического благополучия, которым характеризовалась его теоретическая философия. Его беспощадная и убийственная критика византийско-московского православия достигает прямо степени какого-то *натурализма* и разоблачительства, если иметь в виду корыстолюбивые и даже просто низкие стороны в деятельности византийских властителей. Это уже не классика философии, но философия вполне натуралистическая.

Далее, однако, с той же восторженностью Вл. Соловьев проповедует в те времена победу христианской идеи в будущем, когда все человечество сольется в единую и нераздельную, уже вселенскую

церковь. Этот образ мыслей опять-таки не есть классика, но какая-то романтика, вернее же сказать, *романтический утопизм*. В соединении с указанным у нас соловьевским натурализмом мы должны констатировать здесь весьма своеобразный *романтически-натуралистический утопизм* вместе с индифферентным отношением к противоречивости путей, ведущих к исповедуемой философом вселенской утопии.

Кроме того, с исторической точки зрения эта противоречивость делается понятной еще и потому, что она возникла всего за несколько лет до мировых катастроф XX века. Вл. Соловьев не мог изображать тех событий, которых он не переживал. Но, несомненно, их острое предчувствие сыграло свою огромную роль во всем этом соловьевском романтически-натуралистическом утопизме в соединении с вероучительными противоречиями, разрешить которые, вероятно, и самому-то ему было не под силу. С одной стороны, он, и притом с начала до конца, был одержим пафосом универсализма. Ему хотелось, чтобы универсальная церковь была тут же, сию же минуту. С другой стороны, однако, окружающая его действительность являла собою черты небывалого культурно-исторического развала, культурно-исторического безвременья и полной религиозно-философской неудовлетворенности. Соединение этих двух стихий, патетического универсализма и интенсивно прогрессирующего индивидуализма, уже давно переставшего бояться каких-либо катастроф, именно это соединение и объясняет, по-видимому, мучительную противоречивость как его вероисповедных исканий, так и его общей теории торжествующей вселенской церкви.

Вопрос о конфессиональных исканиях Вл. Соловьева — вопрос очень трудный, и он едва ли в

настоящее время может получить какое-либо однозначное решение. Самое большее, что мы можем сейчас сделать, — это не отбрасывать в сторону все кричаще противоречивые моменты этого соловьевского конфессионального сознания и попробовать если не обнять их в общей системе, то по крайней мере не игнорировать, а бесстрашно формулировать эти противоречия.

Необходимо иметь в виду, что противоречия и разнобой в мировоззрении Вл. Соловьева характеризуют не только его конфессиональные взгляды. Ввиду чрезвычайного универсализма, энтузиазма и глубокой связанности с разного рода философскими и религиозно-философскими областями его вообще очень трудно причислить к тому или иному направлению в школе тогдашней мысли. И это, пожалуй, было не столько отрицательной, сколько положительной направленностью его взглядов. По крайней мере, его ближайший друг В. Л. Величко пишет на эту тему так:

«Боевая сторона его деятельности имеет большой психологический интерес, так как рисует нам новые стороны его личности, привлекательные даже в ошибках, а вместе с тем, как сильный реактив, обнаруживает вокруг Соловьева невероятную путаницу понятий, замечаемую даже в наиболее образованной части нашего общества, которое не сумело отличить коренное от производного, большого от малого. Мне кажется, что именно яркость публицистического таланта Соловьева повредила цельности впечатления от его творческой личности: она настолько подействовала на нервы общества и критики, что крупный масштаб, приложимый к мыслителю, был перепутан с масштабом гораздо меньшим, применимым к публицистическим вопросам. Если б у Владимира Соловьева было *основным* учением славянофильство, или западничество, или материализм, или вообще

что-нибудь сравнительно узкое, то переход от одного учения к другому мог бы быть назван изменой (особенно в случае неполной искренности). Но на деле он был с первых и до последних дней своих верен *всеобъемлющему идеалу абсолютного единства*, началу неизмеримо *высшему*, к которому все это относилось, как малые ветви, шумно гнущиеся по ветру событий, относятся к незыблемому, прямому и крепкому стволу, вершиной уходящему в небеса. Многие единомышленники Владимира Соловьева, и особенно наиболее шумные, могут быть названы лишь *попутчиками* его или птицами, громко певшими на ветвях этого дерева, но не знавшими ни основ его природы, ни смысла его жизни...»^[272]

Что касается православного вероисповедания, то оно было для Вл. Соловьева ни с чем не сравнимо уже потому, что он в нем родился, в нем получил свое воспитание и не расставался с ним до конца дней. Однако его всегдашняя либеральная настроенность не могла переварить государственного засилья в церкви. Он употреблял самые резкие выражения в своей критике византийско-московского православия и даже называл эту церковную государственность вовсе не православием и не христианством, но язычеством. С этой точки зрения представляется иной раз весьма странным его игнорирование всей православной догматики, которую он же сам признавал как нечто вечное и нерушимое. Вл. Соловьев практически совсем не знал православной мистики и в своем оправдании православия оставался все же скорее философом, настроенным, несомненно, весьма религиозно, но в то же самое время и чрезвычайно интеллектуалистично. Выше мы видели, что под мистицизмом он понимает не что иное, как свое учение о всеединстве, о вселенском организме. Для практического православия этого было

маловато. Летом 1878 года Вл. Соловьев посетил Оптиную Пустынь, которая тогда для многих писателей была почти модой. Но нет никаких материалов, которые бы достаточно внятно говорили об его отношении к монашеству. Оптиные старцы, Амвросий и Макарий, в те времена буквально гремели, и ради получения духовного совета к ним съезжались сотни и тысячи православных. В тяжелые минуты 1887 года мысль о принятии монашества приходила на ум даже и Владимиру Соловьеву. Но это было каким-то временным затмением. Вл. Соловьев — чрезвычайно светский человек; его всегда больше всего интересовало устройство общественной жизни и меньше всего — нелепые для него подвиги монахов, основанные на поте и молитве, на бесконечном смирении и послушании. Об Оптиной Пустыни он не сказал ни одного доброго слова, а старец Амвросий отнесся к нему отрицательно. С. М. Соловьев пишет: «Чем было вызвано неодобрение старца? Конечно, не католическими идеями, которых у Соловьева в то время не было, но, быть может, теми идеями и настроениями, в которых зоркий Амвросий уловил будущего апологета папской непогрешимости»^[273]. Нам кажется, что С. М. Соловьев здесь ошибается. Едва ли оптинский старец разбирался особенно в каких-нибудь догматах и умел их правильно формулировать. Но он, конечно, заметил у Вл. Соловьева отсутствие смирения и страха Божия, а то и другое занимало самое первое место в идеологии православного монашества. Вл. Соловьев был от всего сердца верующим человеком. Но он был, кроме того, еще и интеллектуалистическим систематизатором веры. В июле 1891 года Вл. Соловьев ездил на Валаам. Об этом он сообщает М. М. Стасюлевичу в письме от 27 июля 1891 года: «Из предположенных поездок осуществил только одну — на Валаам. Убедил монахов в

их ошибке, а о своем впечатлении расскажу при свидании»^[274]. В чем именно заключалось это впечатление, мы узнаем из письма к брату Михаилу, вероятно, в августе того же года: «Я был на Валааме, видел квинтэссенцию настоящего строгого монашества и... плюнул»^[275]. Еще в 1873 году он писал Кате Романовой: «Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»^[276]. Но и в 1886 году он писал из Сергиева Посада канонику Рачкому: «Архимандрит и монахи очень за мной ухаживают, желая, чтобы я пошел в монахи, но я много подумаю, прежде чем на это решиться»^[277].

Гораздо глубже к этим антимонастырским настроениям Вл. Соловьева подходит Е. Н. Трубецкой. Этот человек, как никто близко знавший Вл. Соловьева, понимал, почему у него отсутствовали именно «страх Божий» и иноческое смирение. Дело в том, что Вл. Соловьев был не только светским человеком и тончайше-интеллектуалистическим мыслителем. Он еще был слишком романтик и поэт, чтобы чувствовать всю бездну между человеческим миром и тем миром, который представлялся ему божественным. Это всегда и делало его чересчур свободомыслящим для православия. Прочитаем страницу из статьи Е. Н. Трубецкого, наилучше, как нам кажется, объясняющую интерконфессиональную настроенность Вл. Соловьева.

«Среди философов всех веков трудно найти мыслителя, более проникнутого сознанием непосредственной близости к области мистической, Божественной. Словно земной мир стал для него окончательно прозрачною завесою, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преобразованною

и одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря этому он не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами. Помнится, однажды он говорил мне: "Одного не понимаю — страха Божия, отказываюсь понять, как можно бояться Бога". При этом он залился своим звучным, заразительным и вместе странным хохотом.

В этом замечании и в этом смехе весь Соловьев, все то положительное, что есть в его религиозном настроении. Но здесь же сказывается и то, чего не хватало в этом настроении, — граница религиозного гения философа. Его глубоко жизнерадостная душа была преисполнена живым, непосредственным ощущением совершившегося и грядущего преображения и воскресения. Но он далеко не в достаточной мере чувствовал и проникал умственным взором пропасть между Богом и непросветленным, *здешним* человеком, ту смертельную скорбь, которая вызывает кровавый пот и побеждается только крестной смертью. Ему недоставало того ощущения *бездны греховной*, которое так сильно звучит в творчестве Достоевского; в его непонимании «страха Божия», и в особенности в смехе, который вызывала в нем эта мысль, чувствовалось что-то бесконечно юное, чтобы не сказать — детское. Именно потому, что ему было дано в созерцании так близко подойти к Божественному, он недостаточно чувствовал, как оно еще далеко от нашей действительности. И здесь — источник важнейших, основных его заблуждений»^[278].

На этих путях необычайно широкого свободомыслия, повидимому, и нужно искать разгадку соловьевского конфессионализма. Что православное философско-догматическое учение и православие для Вл. Соловьева являются истиной — это ясно. Он даже прекрасно понимает, как все это византийское философско-

богословское мышление базируется на «Ареопагитиках». Однако тут же он замечает: «Конечно, вся эта литература не есть полное выражение христианства, — она выражает только одну его сторону» (IX, 17). И действительно, не отрицая келейных монастырских подвигов, он признает также свободное государственное строительство без рабства и без всякого насилия. Вл. Соловьев — сторонник и вообще светского прогресса, светской культуры и цивилизации, поборник и любитель прогресса в науке, искусстве и технике. Конечно, цивилизация его времени совершала свой прогресс вне религии, и это было для Вл. Соловьева трагедией. И тем не менее он все-таки никак не мог отказаться от свободного и привольного развития всех духовных и материальных сторон человеческого общества. Ему всегда казалось, что все великое и универсальное — близко и достижимо, и этот общий культурно-исторический прогресс, который, по его мнению, вел человечество к универсальной церкви, необходимым образом вбирал в себя и все христианские вероисповедания. И не только восточная ареопагитская линия казалась ему односторонностью. Нельзя преувеличивать и его католических восторгов, поскольку католичество, взятое само по себе, было для него, в конце концов, такой же односторонностью. Он и для католичества был тоже слишком свободомыслящим человеком. В этом смысле чрезвычайно интересны мысли Л. М. Лопатина по этому поводу: «Он всецело примыкал к тому взгляду, что вероисповедные перегородки до неба не доходят, и думал, что спастись можно во всякой церкви, даже во всякой религии. Он верно говорил мне о себе: "Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик". В проповеди соединения церквей под главенством папы заключался источник жизненной драмы Вл. С. Соловьева. Для него это соединение представляло не

только теоретический интерес, в его немедленном осуществлении он видел историческое назначение России и весь смысл предшествующей эволюции человечества»^[279].

В этих условиях едва ли можно говорить об абсолютном авторитете католицизма для Вл. Соловьева. Несмотря на то, что протестанты откололись от церкви и отказались признавать все церковные обряды, таинства и вообще весь церковный культ, он прекрасно понимал, что в историческом плане это тоже было прогрессом. С его точки зрения, освобождение от церковного авторитета открыло огромные возможности для развития индивидуального субъекта и, следовательно, для свободного развития его разума. По мысли Вл. Соловьева, человеческий разум совершенно свободен и не зависит ни от какого авторитета, но как раз это-то и приводит разум к церкви. Церковный авторитет не насаждается извне и насильно, путем попраiania всякой свободы человеческого разума; а наоборот, если разуму дать полную свободу и не оказывать над ним никакого насилия, вот тут-то он как раз и придет к церкви. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Вл. Соловьев, этот исконный противник «отвлеченных начал», рассудочных односторонностей, в условиях синтезирования этих односторонностей и слияния их в несокрушимом всеединстве как раз и отводит такое большое место именно протестантизму и вовсе не абсолютизирует только одно католичество.

Насколько были сильны у Вл. Соловьева симпатии к протестантизму, видно из той роли, которую он приписывает ему в конце истории. В «Трех разговорах» последними вождями христиан в глазах Антихриста являются старец Иоанн, папа Петр II и профессор Эрнст Паули, немецкий теолог. Под этими образами, весьма

красочно обрисованными, нетрудно разгадать апостола Иоанна Богослова, апостола Петра и апостола Павла, который здесь фигурирует в качестве главы евангелических протестантов. Как раз именно по предложению профессора Паули созванный Антихристом собор подтверждает отлучение папой Петром Антихриста и призывает оставшихся верных христиан удалиться в пустыню, ожидая пришествия Христа (X, 214). Паули вообще возглавляет оставшихся верных христиан, будучи местоблюстителем (Юсиш Ieпeпc) убиенных антихристовой магией Иоанна и Петра вплоть до их воскресения (X, 215). После же объединения этих трех вождей христианства пасти овец стада Христова предоставляется по всеобщему любовному согласию все-таки Петру (X, 218).

Подводя итог конфессиональным исканиям Вл. Соловьева, можно выставить такие три тезиса:

Во-первых, он прекрасно понимал достоинство и необходимость трех основных вероисповеданий христианства.

Во-вторых, он прекрасно понимал также и их односторонность и их участие в общем историческом прогрессе.

В-третьих, при всей исторической односторонности трех исповеданий он прекрасно понимал также и идею вселенской церкви, таящуюся под этими тремя историческими односторонностями. Идею вселенской церкви он переживал настолько искренно, что она иной раз даже до некоторой степени его ослепляла и мешала четко разбираться в достоинствах и недостатках всякого рода конфессиональных различий. Так, например, Вл. Соловьев, острейший и мудрейший богослов, не мог не замечать всей неприемлемости для Востока такого догмата, как непогрешимость папы. Также уже из учебников истории он знает, что протестантизм — явление антицерковное. И эти

различия и односторонности, все эти противоречия часто меркли в его глазах, когда он предавался мечтам о вселенской церкви. Он наивнейшим образом не знал, на каких же реальных путях православие могло сблизиться с католичеством и обе церкви — с нецерковным протестантизмом. Но идея вселенской церкви все равно делала для него необходимым соединение трех церквей в одно цельное и неделимое христианство.

Отсюда, наконец, становится ясным и невозможность чересчур ригористических требований к соловьевскому конфессиональному сознанию. Многие осуждали Вл. Соловьева за его симпатии то к православию, то к униатству. Многие же, наоборот, были в этом отношении уж чересчур снисходительны. Что же касается нас, то мы не будем ни осуждать, ни оправдывать его в конфессиональных исканиях. Мы будем стараться только его понимать.

В частности, в свете идеи вселенской церкви необходимо истолковывать и то, что он как будто бы говорит против церкви. На самом деле его общественно-политическое свободомыслие и его разумно построенная религия не то чтобы отрицали ту или иную церковную односторонность, а только фиксировали внимание на этих односторонностях вместо слепого преклонения перед неведомыми авторитетами. В этом отношении весьма интересно письмо Вл. Соловьева в апреле 1895 года В. Л. Величко. Здесь он иронически именуется слишком чиновничью православную церковь греко-российской синагогой: «Пока Ваша принадлежность к греко-российской синагоге есть только внешний факт, происшедший не по Вашей воле, Вы ни за что не отвечаете; но когда Вы по собственной воле, сознательно, намеренно и без всякого принуждения присоединяете к названному учреждению малолетнее и потому безответственное

существо, то Вы торжественно заявляете свою солидарность с этим учреждением и все его грехи переходят на Вас: тогда уже Вы лично виноваты и в сожжении протопопа Аввакума, и в избиении крожских крестьян, и в запрещении молитвенных собраний штундистам, и в тысячах других фактов того же вкуса. Наконец, Ваше личное положение изменилось бы еще с иной стороны. Теперь, например, я прожил у Вас несколько недель великого поста, и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, так как все это не для нас писано, и всякий это понимает; но когда Вы торжественно себя зовете *ревнителем* господствующей церкви, то уже нельзя будет сказать, что ее правила и уставы не для Вас писаны, и тогда одно из двух: или Вам придется радикально изменить свою жизнь (не относительно только поста и хождения в церковь, но и в других, более существенных отношениях), или Вы очутитесь в таком фальшивом положении, какого я не только своему другу, но и врагу не пожелал бы»[\[280\]](#).

Заметим, что протестантские мотивы, наличные в этом письме, относятся у Вл. Соловьева не только к православию, но и вообще к господствующей церкви, не исключая католичества и самого протестантства.

Нужно понимать также и то, что всегда либерально настроенный Вл. Соловьев в своих конфессиональных взглядах находился иной раз под влиянием также и разного рода идей общественно-политического и вообще культурно-исторического порядка.

А вся эта область переживалась им чем дальше, тем больше в плане неминуемых мировых катастроф. С такой точки зрения самое благополучное с виду состояние церкви как раз и мешало ему относиться к церковной жизни благодушно и спокойно. В разговорах с В. Л. Величко он говорил ему во второй половине июня

1900 года, почти за месяц до своей кончины: «Боюсь, что я вынес бы из здешней церкви некоторую нежелательную неудовлетворенность. Мне было бы даже странно видеть беспрепятственный, торжественный чин Богослужения. Я чую близость времен, когда христиане будут опять собираться на молитву в катакомбах, потому что вера будет гонима, — быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу»^[281]. Так мотивировал Вл. Соловьев свое непосещение церкви в самый зрелый период своего религиозно-философского развития. И это тоже нужно уметь связывать с его общеконфессиональными взглядами.

4. Религиозно-философская проблематика данного периода

1. Анализ трактата «Россия и Вселенская церковь». Вл. Соловьев подводит философский итог своим общественно-политическим и национально-политическим исканиям в третьей части книги 1889 года «Россия и Вселенская церковь», которая, как мы уже знаем, не могла выйти по-русски ввиду тогдашней цензурной строгости, а потому вышла по-французски. Нам представляется, что те сомнения, на которые мы наталкивались выше при изображении конфессиональных настроений философа в биографическом плане, проявляются также и при чтении третьей части означенной книги. Можно прямо сказать, что у Вл. Соловьева все время боролись два настроения — одно чисто философское, можно даже сказать отвлеченно-философское, вполне рациональное, часто даже схематическое и другое — конфессиональное, иррациональное, которое можно легко назвать мистическим. Вл. Соловьев в конце «России и Вселенской церкви» остерегается провозглашать католицизм в той форме, как он это делал раньше, и хочет формулировать его при помощи философских категорий. Однако для читателя Вл. Соловьева здесь возникает большая трудность, поскольку философию каждый философ может строить по-своему, употребляя те или иные термины в своем собственном и гораздо более свободном смысле, тогда как церковный догмат является абсолютизированным мифом, не допускающим никаких толкований или толкуемым лишь в одном определенном смысле.

Характерно уже само название третьей части трактата, звучащее совершенно неожиданно с точки

зрения и философии и теологии: «Троичное начало и его общественное приложение». То, что здесь идет речь о Пресвятой Троице, в этом нет ничего неожиданного для философии, а для теологии это только естественно. Но при чем тут «общественное приложение»? На основании изложенного у нас выше, даже и до чтения этой третьей части трактата, можно заранее сказать, какую тенденцию преследует здесь Вл. Соловьев. Из предыдущего мы ведь хорошо знаем, что византийскомосковскую теологию он обвиняет как раз в ее антиобщественном состоянии, в том, что она проповедует единение отдельного человека с Богом, но государство и общество продолжают оставаться на языческой ступени развития. А вот если взять римский католицизм, думал Вл. Соловьев, то там этого язычества нет, там государство и общество обладают христианской динамикой, они целесообразно управляемы и стремятся быть христиански благоустроенными. И это происходит потому, что в восточном православии языческое государство и общество никак не подчиняются церкви, а на Западе именно папа является принципом исторической динамики государства и обеспечивает постоянную христианскую направленность. Таким образом, уже самый заголовок этой части книги свидетельствует о римских симпатиях Вл. Соловьева в данный период, хотя собственно о католицизме он не говорит здесь ни слова. Отсюда можно сделать тот вывод, что философ несколько побаивался доводить дело до продуманного и безусловного конца. Ведь такой слишком общий термин, как «общественное приложение», можно применить к любой религии, и никакое восточное православие от такой терминологии не откажется.

Прежде всего определенного рода неуверенность и даже противоречие мы склонны находить уже и в

соловьевском учении о троичности, как оно представлено в разбираемой нами книге.

Троичность рисуется Вл. Соловьеву в совершенно определенных традиционных христианских тонах. Бог есть абсолютный субъект, который выше всех своих проявлений; он есть проявление самого себя, так как иначе он был бы просто ничем; и это проявленное и произведенное в нем в то же самое время не отлично от него, возвращается к нему, есть оно же самое, но только как живое. Православию здесь возразить нечего. Это — традиционный православный догмат о трех ипостасях.

Нельзя, однако, сказать, что традиционное учение о троичности изложено в этом трактате вполне точно или совершенно. То, что в первой и второй ипостасях подчеркиваются производящее и произведенное^[282], или единое и раздельное, это правильно. Но важнее православная мысль о том, что вторая ипостась есть проявление первой, ее идея. На этот раз у Вл. Соловьева подобный момент выражен очень слабо. Точно так же и в третьей ипостаси подчеркивается момент: «Божественное бытие через внутреннее самораздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению Своего безусловного единства, возвращается в себя, утверждает Себя, как истинно бесконечное, обладает и наслаждается Собою в полноте Своего сознания»^[283]. Так, наряду с Отцом и Сыном появляется у Вл. Соловьева учение о Св. Духе. Подобного рода определения правильны, но не точны. С точки зрения Вл. Соловьева, точнее было бы понимать три ипостаси как реальность, идею и жизнь; как силу, истину и благодать; или как могущество, справедливость и милосердие. Вспомним, что в учении о троичности он допускал неточности и в своих ранних трактатах.

Кроме того, это соловьевское учение о троичности, несомненно, страдает излишним схематизмом, очень далеким от реальных внутренних ощущений самого же философа.

Очень важно сопоставить учение о троичности в данном трактате с учением о троичности в работе «Философские начала цельного знания». Как мы уже не раз говорили, очень важно отдавать себе отчет в терминологических методах Вл. Соловьева, тем более что троичность — это такой предмет, который допускает множество самых разнообразных к себе терминологических подходов.

В прежнем трактате троичность понималась как сущее, бытие и идея. Уже там можно установить источник неточности этой терминологии. То, что он называет сущим, согласно учению самого же философа, вовсе не есть сущее, но сверхсущее, то, что он сам называет положительным ничто, таким сущим, которое настолько охватывает все, что уже невозможно приписать ему никакого отдельного предиката. Это, так сказать, беспредикатное бытие. Но в прежнем трактате он называет его просто сущим. По-видимому, таким же способом он трактует первую ипостась и в трактате «Россия и Вселенская церковь», но в этом сущем он выдвигает на первый план производящее и нераздельное. Это — схематично, но с таким схематизмом условно можно согласиться. Мы бы назвали такую конструкцию просто реальностью, имея в виду реальность в чистом виде, пока еще только беспредикатную реальность. Такой термин будет вполне соответствовать прежнему трактату и не будет противоречить настоящему трактату. Вместо термина «производящее», может быть, лучше было бы употребить общие термины вроде «сила» или «могущество». Употребляя догматическую

терминологию, Вл. Соловьев именует эту ипостась Отцом.

Сложнее обстоит дело с наименованием второй ипостаси. В прежнем трактате она называется «бытие». Но без специальных разъяснений «бытие» и «сущее» ничем между собой не различаются. Если употреблять здесь термин «бытие», то нужно было бы говорить скорее о «раздельном бытии» или о «произведенном бытии», но не просто о «бытии». Самое же важное здесь то, что, согласно догмату, вторая ипостась есть проявление первой ипостаси, ее смысл или ее идея. Ведь и в каждой вещи имеется прежде всего сама вещь, которая не делится ни на какие свои предикаты, а является только их носителем. Предикаты же вещи, или все ее свойства, отвечают на вполне естественный вопрос: чем является сама вещь, которая ведь не есть ничто, но всегда есть нечто? Тут-то, казалось бы, и надо употребить термин «идея», или «логос», как это и мелькает в прежнем трактате. Но в нашем трактате «идея» вовсе не характерна для второй ипостаси, а отнесена уже к третьей ипостаси. А для третьей ипостаси такого рода определение является слишком узким, поскольку третья ипостась не просто является раздельносмысловой областью, но возвращает раздельно-смысловую область второй ипостаси к нераздельной и досмысловой первой ипостаси. Нам казалось бы, что вторую ипостась нужно было бы характеризовать как истину, поскольку в «истине», во всяком случае, имеется идея, или «логос», не говоря уже о «произведенном», или «раздельном» бытии. Эту вторую ипостась можно было бы назвать также и справедливостью — по той же причине в догматическом богословии это — Сын.

Терминологически еще хуже обстоит дело с третьей ипостасью. В книге «Россия и Вселенская церковь», собственно говоря, не дается никакого определения

третьей ипостаси, а дается своего рода некоторое ее описание. В прежнем же трактате «идея» как характеристика третьей ипостаси, понашему, совсем не годится, поскольку третья ипостась есть некоторого рода движение, исполнение, животворение или творческий благодатный процесс, а не стационарная, или стабильная «идея». Это есть некоторого рода благодать или милосердие. Между прочим, как мы видели выше, в отношении третьей ипостаси философ впервые заговаривает о сознании, что тоже неверно, поскольку третья ипостась является законоисполнительным сознанием, а не просто сознанием вообще, в сравнении с чем вторая ипостась тоже есть сознание, но, так сказать, законодательное сознание.

Настоящую путаницу Вл. Соловьев допускает в своих рассуждениях об отношении третьей ипостаси к Христу и Софии. В прежнем трактате между Духом Святым, Христом и Софией вообще никакого различия не проводится. Но, согласно христианскому догмату, Дух Святой есть нетварная ипостась самого божества, в то время как Христос, поскольку он не только Бог, но и человек, есть субстанциальное тождество божества и человечества, то есть он богочеловек, а не просто Бог и не просто человек. В нем уже есть элемент тварности, без которого он был бы только Богом, а не богочеловеком.

Что же касается Софии, то в «России и Вселенской церкви» Св. Дева, Христос и Церковь рассматриваются прежде всего как «воплощение» абсолютного Бога. Это правильно. Но спрашивается, о каком воплощении идет речь. Ведь уже в самом божестве и еще до всякой твари, до всякого мира, до всякого человечества София есть тело Божие, его воплощение. Но, по-видимому, не об этом воплощении идет речь у Вл. Соловьева. То, что Св. Дева, Христос и Церковь есть воплощение Бога, об

этом догматы говорят совершенно определенно. Но человечество, взятое само по себе, ни в каком смысле не есть ни божество, ни воплощение божества, если придерживаться самих догматов и учения Вл. Соловьева. Тем не менее в книге «Россия и Вселенская церковь» мы читаем: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение»^[284]. В этой фразе существенная путаница; и путаница, может быть, не столько по существу, сколько терминологическая. По существу, Вл. Соловьев прекрасно различает Софию в самом Боге, до всякой твари и до всякого мира, Софию тварно-нетварную, богочеловеческую, которая представлена Св. Девой, Христом и Церковью, и Софию чисто-тварную, человеческую или космическую, которая является Премудростью Божией не по своей субстанции (по своей субстанции она инобытийна в отношении Бога и тварна), но только по своему благодатному приобщению к абсолютному Богу. Вл. Соловьев настолько увлечен идеей божественной материальности и телесности и его идеализм настолько пронизан материалистической тенденцией, что он часто употребляет выражения пантеистического характера, в то время как пантеизм совершенно ему не свойствен и против всякого пантеизма он всегда упорно боролся.

Увлечение идеей всеединства и характерный для него пафос универсализма часто приводили его к таким словесным выражениям, которые при их строгом логическом анализе обнаруживали черты уже несоловьевского пантеизма. В своем постоянном восхвалении единства идеального и реального он иной раз в своих словесных выражениях был близок не только к отождествлению богочеловеческой, тварно-

нетварной Софии с той божественной Софией, которая существовала вместе с самим Богом еще до всякой твари, но и к отождествлению богочеловеческой Софии с чисто человеческим существованием, правда, идеальным, но все же только тварным. Рассуждая о человеке будущего, Вл. Соловьев пишет: «Если в нем, через его разум, земля возвысилась до небес, то им же, через его действия, небеса низойдут и исполнят землю; через него весь небожественный мир должен стать одним живым телом — полным воплощением Божественной Премудрости»^[285]. Если довести эту мысль до конца, то получится, что человечество, дойдя до своего идеального состояния, будет уже прямым воплощением Премудрости Божией, то есть не человечеством, но богочеловечеством. Однако для Вл. Соловьева подобного рода вывод совершенно исключается: человечество, как бы оно ни было идеально, все же по субстанции своей остается только человечеством, воплощая в себе божественную Софию не по ее субстанции, но в результате ее благодатного нисхождения; а такой богочеловек, который не только является человеком по его субстанции, но и Богом по его субстанции, такой богочеловек, с точки зрения самого же Вл. Соловьева, возможен лишь однажды в истории — это был Христос, и только он один. «Один Христос есть истинно Богочеловек, человек в непосредственном и взаимном (активном) единении с Богом»^[286].

Наконец, контовское человечество, которое создает и поглощает все остальные человеческие личности, он тоже именуется Софией и в качестве примера изображения такой Софии указывает также на древнерусские софийные иконы. Но это значит, что и здесь чисто тварная человеческая область отождествляется у философа с тварно-нетварной

областью, с богочеловечеством. Такая же двусмыслица содержится и в апокалипсическом образе Жены, облеченной в Солнце, о которой он не раз заговаривает в своих сочинениях.

И все же, подводя общие итоги соловьевского учения о Софии, необходимо сказать, что наряду со своими слишком экзальтированными выражениями он высказывает иной раз и такой взгляд, который является, с нашей точки зрения, для него максимально последовательным, а именно тот, что абсолютно божественная София, богочеловеческая София и София чисто тварная (космическая или антропологическая) — это три совершенно разных Софии, которые связаны между собою только по типу моделирования: абсолютная София есть модель для чисто тварной Софии, уже только мировой или только человеческой. И это четкое проведение концепции Софии как только твари мы сейчас и увидим на материалах из трактата «Россия и Вселенская церковь».

Очень важно учение Вл. Соловьева в книге «Россия и Вселенская церковь» о *Мировой Душе*, которому посвящена специальная глава «Душа мира — основа творения, пространства, времени и механической причинности». В противоположность неясностям по этому вопросу в других сочинениях здесь дается отчетливое и вполне безукоризненное учение, совершенно согласное с христианской догматикой, везде проводится идея тварности Мировой Души, так что ни о каком отождествлении ее с Духом Святым не может быть и речи. Господь, который есть любовь и абсолют, хочет, чтобы и все иное тоже приобщилось к любви и к абсолюту. О субстанциальной божественности Мировой Души в этой главе нет ни слова. Божественное инобытие рассеяно и разбросано, и вместо любви и всеединства в нем происходят лишь взаимное отчуждение и борьба. В пространстве нет ни

одной точки, которая не была бы отчуждена от всякой другой, а в вечно текущем времени один момент всегда сменяется другим и не может с ним объединиться. Пространство и время путем механической причинности могут объединиться в нечто целое, но это целое есть только закрепление всеобщей рассеянности и разобщенности. На основе этого пространственно-временного и механически-причинного мира возникает и Мировая Душа, которая пытается воссоединить всеобщую хаотическую раздробленность, но достигает этого с большим трудом. И даже в условиях всеобщего воссоединения Мировая Душа по своей субстанции остается противоположной Богу. И Бог для нее — только пример, образец и идеал воссоединения. Христианское учение о творении из ничего проводится здесь Вл. Соловьевым с безукоризненной ясностью, так что ни о каком пантеизме ни в одной строке нет здесь никакого намека. Воплощение здесь трактуется только как воплощение абсолютного Бога в неабсолютном бытии, сущность которого есть только ничто и хаос. Оно не имеет ничего общего с тем воплощением, которым является Христос и в котором дано абсолютное тождество Бога-творца и абсолютной твари, материи. Другими словами, вся эта глава о Мировой Душе может считаться замечательной концепцией подлинно христианского учения, как оно закреплено в догматах.

Мы бы хотели обратить особое внимание читателя именно на это рассуждение Вл. Соловьева, поскольку оно не только содержит в себе полную ясность, но также вполне соответствует и намерениям философа, и тем христианским догматам, которые ему отнюдь не всегда удается проводить с желательной для него точностью. Мы сейчас приведем два отрывка из трактата «Россия и Вселенская церковь», которые как раз и обладают большим совершенством мысли и выражения.

Вл. Соловьеву удается здесь провести весьма убедительную и для его философии вполне последовательную мысль о пространстве, времени и механизме как об области, которая по своей рассеянности и разрозненности противоположна собранности и всеединству той Софии, которая еще до мира принадлежит Богу и вместе с ним также является Богом. Это стремление к разъединению предполагает обратное стремление к воссоединению, усилие для него, а в усилии есть воля, и, наконец, воля есть психический акт и предполагает душу, в данном случае Мировую Душу. После формулировки теории пространства, времени и механизма мы читаем: «Легко усмотреть, что эти три основания или эти три закона выражают лишь общее *стремление*, направленное к раздроблению и разложению тела вселенной, к лишению его всякой внутренней связи и к лишению его частей всякой солидарности. Это усилие или эта тенденция есть самая суть внебожественной природы, или хаоса. Усилие предполагает *волю*, а воля предполагает психический субъект, или *душу*. Как мир, который эта душа усиливается произвести — раздробленное, разъединенное все, сдерживаемое лишь чисто внешней связью, — как этот мир есть противоположность и обратная сторона божественной всеобщности, так *душа мира* сама есть противоположность или антитип существенной Премудрости Божией»^[287]. И если поставить своей целью найти в текстах нечто максимально ясное, последовательное для соловьевской логики и максимально соответствующее самым внутренним и самым заветным настроениям философа в учении о Софии и Мировой Душе, то, кажется, более показательного текста и нет. Вопреки частым своим пантеистическим блужданиям Вл. Соловьев прямо

говорит здесь о *тварности* Мировой Души с безукоризненной ясностью. И удается ему это сделать только благодаря учению о *творении*, о *твари*, в то время как очень часто он забывал о принципе тварности; и у него волей-неволей, по крайней мере терминологически, все-таки получалась какая-то концепция, близкая к пантеизму.

И сейчас мы приведем еще второй текст, который, безусловно, заставляет молчать всех тех, кто когда-то приписывал Вл. Соловьеву и приписывает еще и сейчас пантеистическую тенденцию. «Эта душа мира есть тварь и первая из всех тварей, *шаіегіа ргіша* и истинный *сібsігаШш* нашего сотворенного мира. В самом деле, раз ничто не может существовать реально и объективно вне Бога, внебожественный мир не может быть, как мы уже сказали, ничем другим, как миром Божественным, субъективно видоизмененным и обращенным: он — только ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности. Но для самого этого иллюзорного существования нужен еще субъект, который, став на ложную точку зрения, воспроизводит в себе искаженный образ истины. Этот субъект не может быть ни Богом, ни Его существенной Премудростью, поэтому необходимо допустить, как принцип творения в собственном смысле, отличный субъект, душу мира. Как тварь, она не имеет вечного существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества»^[288].

Таким образом, несмотря на свои терминологические блуждания, Вл. Соловьев с безукоризненной ясностью все-таки говорит о космической Софии как о твари, то есть как об области

внебожественной, в противоположность богочеловеческой Софии, где тварность и нетварность объединяются нераздельно, но и неслиянно, и тем более в противоположность Софии чисто божественной, которая раньше и космической, и богочеловеческой. Это дает ему возможность трактовать душу мира как то, что вечно ищет воссоединения, но часто падает на этом пути и потому часто получает у Вл. Соловьева вполне трагическую обрисовку. Это нисколько не противоречит двум другим типам Софии, которые он тоже умеет, пусть не всегда, мастерски формулировать.

Гораздо менее убедительно звучит учение Вл. Соловьева о *социально-историческом* воплощении формулированной им троичности.

Самое интересное то, что первая ипостась, проявляющая, но не проявленная, и производящая, но не произведенная, в конкретной истории церкви есть, по Вл. Соловьеву, не что иное, как власть апостола Петра, римского первосвященника^[289]. Всякий непредубежденный читатель спросит: но почему же тут вдруг зашла речь о римском папе? Разве Бог как проявляющее и производящее начало не может быть представлен в земных условиях как-нибудь иначе? И если он есть воистину бесконечность, то не бесконечно ли разными средствами он проявляет себя на земле? Ясно видно, что первенство апостола Петра здесь Вл. Соловьевым вовсе не доказано сколько-нибудь безусловно и неопровержимо. Рассуждая чисто философски — а он в данном случае (как и везде) является в первую очередь философом, — нет никакой возможности неопровержимо доказать первенство папы. Это есть просто известного рода субъективное настроение философа, противоречащее его обычному методу отождествлять веру и знание. Здесь же они у него явно не совпадают^[290].

Еще слабее обстоит дело с теорией Вл. Соловьева об историческом воплощении второй и третьей божественной ипостаси. Об историческом воплощении второй ипостаси он говорит еще более или менее ясно. Это — император, или царь^[291]. Что же касается воплощения третьей ипостаси, то тут уже дело обстоит совсем неясно. Это воплощение Вл. Соловьев толкует как пророка^[292]. Ведь Дух Святой для него — это, в отличие от второй ипостаси, которая есть идея, прежде всего сфера благодати, сфера законоисполнительной и самоудовлетворительной, целостно проявляющей себя в божестве благодати. При чем же тут пророчество? Кроме того, если историческое воплощение первой ипостаси есть первосвященник, а второй — царь, то в чем же воплощается третья ипостась? По-видимому, согласно Вл. Соловьеву, пророком является каждый человек, если остается верным церкви и ее таинствам. Пророческое служение «законно дается всякому христианину при миропомазании и может быть по праву проходимо теми, кто не сопротивляется божественной благодати, но помогает ее действию своей свободой. Так каждый из вас, если хочет, может по божественному праву и милостью божией пользоваться верховной властью наравне с папой и императором»^[293]. Но если пророком является каждый истинный христианин, то каково же его отношение к первосвященнику и императору? Кроме общей теории всеединства, у Вл. Соловьева нет здесь надлежащей ясности.

Заметим, что это не очень ясное теократическое учение Вл. Соловьева дается им в гораздо более ясной и последовательной форме в трактате 1885—1887 годов «История и будущность теократии», где в 4-й книге развивается именно учение о теократической триаде — о первосвященнике, царе и пророке (IV, 489—565).

Наконец, особого рассмотрения заслуживают еще два вопроса, которым посвящена анализируемая нами 3-я книга трактата «Россия и Вселенская церковь». Не совсем благополучно обстоит дело у Вл. Соловьева с учением о третьей ипостаси божества.

Противопоставивши первую и вторую ипостаси как Отца и Сына, он в полном согласии с тысячелетней христианской догматикой постулирует необходимость признавать еще и третью ипостась, которая объединяла бы собой две первых. Но поскольку речь идет о Боге как об абсолютной единичности, эта третья ипостась, казалось бы, и должна была возвращаться к первой. Исходя из первой ипостаси в виде некой живой жизни, она, казалось бы, и должна была восстановить эту абсолютную единичность.

У Вл. Соловьева оказывается, однако, что третья ипостась исходит вовсе не только от одной абсолютной единичности, но в то же самое время и из той множественности, которая специфична уже для второй ипостаси и которой вторая ипостась только и отличается от первой. Исхождение третьей ипостаси от первой и тут же от второй упоминается им не раз ^[294]. И опять-таки в порядке свободного философского исследования рассуждать так вполне возможно в зависимости от содержания установленной здесь терминологии и в зависимости от намерения философа.

Но дело в том, что это исхождение третьей ипостаси, Духа Святого, от первых двух, от Отца и Сына, есть знаменитый католический догмат *Filioque*, что и значит «и от Сына». Для православных в свое время он был недопустим потому, что этим нарушалась абсолютная единичность первой ипостаси, а также нарушалось всемогущество и третьей ипостаси, которая указывала здесь на восхождение уже не к одной только неделимой единичности, но и к единомножественности.

Вл. Соловьев не решается употребить католический термин и ограничивается лишь указанием его в контексте своего общего повествования о троичности вообще, повествования, кроме того, чисто философского и рационального. Повторяем, однако, чисто философски и рационально употребление этого термина Fii^{\wedge} ие зависит от намерения философов и от их произвольной терминологической установки. Поэтому в спорах о Fii^{\wedge} ие всегда существовало много мнений, то более близких к догмату, то более далеких от него. Но беспристрастно мыслящий историк, которого интересуют только факты, а не их различные истолкования, должен сказать, что тут он сталкивается не с философским мнением и не с богословским рассуждением — то и другое может быть сколько угодно разнообразно, — но именно с церковным *догматом*, а догмат есть абсолютизированный миф, который ввиду своей абсолютизованности совершенно не допускает никаких мнений и толкований. Стоя на своей зыбкой почве, Вл. Соловьев при желании мог как угодно близко подходить в этом вопросе к римскому католицизму и как угодно ортодоксально оставаться на почве православия [\[295\]](#).

2. Fiio чие в связи с проблемой Востока и Запада. Вл. Соловьев, не очень глубоко входивший в различия восточной и западной мистики, не связывал и своего учения о Fiio яие с проблемой Востока и Запада. Это обстоятельство имеет также большое значение при объяснении его постоянной восторженной тенденции во что бы то ни стало произвести соединение церквей восточной и западной, православия и католицизма. Однако с исторической точки зрения разница эта была настолько глубока, что разделение церквей в XI веке стало насущной необходимостью и что еще в XX веке это остается почти неразрешимой проблемой.

В самом деле, православный Восток оказался вольным или невольным наследником греческой культуры с ее общеизвестной склонностью к чистому умозрению. Для греческих философов, а особенно для последней греческой философской школы — неоплатоников, первым и самым важным методом философии было чистое умозрение. Дух для греческих философов — это не что иное, как ум, чистый ум, беспримесный, сосредоточенный в себе ум; практические же выводы из такого духа-ума разумелись сами собой и имели вторичное, а не первичное значение. Такого рода философское мышление возникало у представителей восточной мысли на основании, вообще говоря, платонизма, и в частности на основании неоплатонизма. Это видно на анализе «Ареопагитик» и на изучении таких Отцов Церкви, как Григорий Нисский и Максим Исповедник, причем на этой же философской методологии будет базироваться и основная линия всей византийской философии вплоть до исихастов XIV века.

В русской науке было одно прекрасное исследование различия между восточным и западным мышлением с приведением всех главнейших исторических материалов на эту тему и с простым, весьма четким противопоставлением Востока и Запада. На Востоке самодовлеющее значение принадлежало умозрению, практические же выводы подразумевались сами собой. На Западе же самодовлеющее значение, напротив, принадлежало практике, а умозрению придавалось только вторичное значение, а иной раз оно и вообще воспринималось очень слабо. Эту противоположность Запада и Востока весьма глубоко и обстоятельно рассматривал А. И. Бриллиантов в своей работе «Влияние восточного богословия на западное в творениях Иоанна Скотта Эригены». Характеристике западного богословия во главе с Августином здесь

посвящены с. 81—136, восточного же богословия — с. 137—229. Из глубокого исследования А. И. Бриллиантова приведем хотя бы следующее место:

«Между тем, как у бл. Августина отношения человека к Откровению как источнику знания представляется как отношение испытующего и даже сомневающегося, только еще ищущего истины исследователя, причем жизненное значение истины определяется собственным пережитым опытом, и свидетельство человеческого сознания является последним критерием при ее оценке, — в восточном богословии это отношение представляется как отношение ума созерцающего, или воспринимающего существующую объективно истину и полагающего ее в основание своих выводов как нечто само в себе достоверное. Ум (νοῦς), способность созерцания, по греческому воззрению, есть главная способность человека и употребляется для выражения понятия духа. По своему содержанию восточное богословие хочет быть прежде всего развитием данных, заключающихся в Откровении, чрез применение к ним логических операций ума, а не рефлексией над опытом собственной жизни и деятельности человека. Делая исходным пунктом Бога и Его откровение, при невозможности для человеческого ума обнять откровенную истину во всей полноте, восточные богословы естественно начинают при уяснении понятий о Боге с самых абстрактных определений, опираясь на результаты греческой философии (александрийская школа и платонизм), чтобы потом уже, по мере раскрытия богооткровенного учения наполнить их более определенным содержанием...»^[296]

Исходя из этого противопоставления Востока и Запада, католицизм всегда старался выдвинуть в самом понятии божества на первый план его практическую и

творчески-благодатную сторону. А так как этой стороной, согласно церковному догмату, был именно Дух Святой, то в католицизме всегда наблюдалась тенденция максимально противопоставлять Духа Святого первым двум ипостасям. В древнем христианстве, до установления твердой догматики, были мыслители, которые вообще считали Дух Святой не богом, но тварью, что, однако, было в дальнейшем опровергнуто, а на II Вселенском соборе 381 года учение о божестве Духа Святого было даже внесено в Символ Веры. Конечно, католицизм никогда не доходил до учения о тварности Духа Святого, поскольку то было бы уже выходом за пределы ортодоксального христианства. Но тенденция к некоторого рода снижению функции третьей ипостаси в сравнении с первыми двумя в католицизме всегда была, и в учении о Fii^{\wedge} ие это и нашло свое догматическое выражение. И это не только впоследствии. Уже у Августина имеются целые рассуждения, основанные на этом учении. С другой стороны, сниженное представление о Духе Святом было весьма полезно также и для возвеличивания Петра как наместника Христа на земле. Но в дальнейшем и каждый папа считался наместником Христа на земле, имеющим право прощать и карать целые города и страны. При этом не нужно думать, что это было снижением почитания Духа Святого ни с того, ни с сего, в результате какойто ошибки или невежества. Наоборот, оно имело своей целью приблизить Духа Святого к его субъективно-сердечному почитанию, к интимно-человеческим восторгам и молитвам. В сравнении с этим восточное почитание Духа Святого было, конечно, гораздо более умозрительно и холодно.

Может быть, уместно остановиться несколько подробнее на уяснении смысла Fii^{\wedge} ие, раз уж под последним кроется огромная и вековая, совершенно

принципиальная разница между восточным православием и западным католицизмом.

Предложенное нами рассуждение мы попробуем иллюстрировать на таком геометрическом примере. Пусть у нас имеется какая-нибудь точка, от которой проводятся линии в разных направлениях и разного вида, как прямые, так и кривые. Покамест нашу исходную точку невозможно считать центром какой-нибудь фигуры. Но вот мы соединили концы проведенных нами линий тоже какими-нибудь линиями. И тогда получится многоугольник какого угодно вида и какого угодно размера. Но ясно, что исходная точка, от которой мы проводили линии, в какой-то мере окажется центром плоскостной фигуры. Однако сама-то эта фигура, несмотря на наличие у нее центра, явится сколько угодно неупорядоченной и хаотической. Это и будет значить, что для нас важной оказалась не только абсолютная единичность исходной точки, но и любая хаотическая множественность исходящих из нее линий. Совсем другое дело будет тогда, когда мы в целях сохранения единичности исходной точки ограничили все исходящие из нее линии правильной окружностью и все бесконечные исходящие из нее линии признали равными между собой радиусами этой окружности. В этом случае исходная точка действительно будет центром, а вся порожденная ею множественность линий превратится в развитую и бесконечно разнообразную, но в основе своей все же абсолютную единичность.

О Фигурные рассуждали очень много, но в большинстве случаев это — рассуждение весьма абстрактного, не исторического характера. Для нас, однако, всякий догмат средневековой церкви, восточной или западной, есть явление прежде всего историческое. Он есть отражение, или, конкретнее говоря, предельное обобщение определенных

исторических эпох, а также их различных особенностей. Но при таком конкретно-историческом подходе догмат о $\hat{F}ii$ фиксирует и весьма яркую картину тогдашних нравов и событий, глубочайшим образом отличную от исторической картины восточного православия. Кратко об этом можно было бы сказать так.

Последовательно проведенное $Fiii$ оятие предполагает как угодно разнообразную и даже хаотическую множественность исхождений из первоначала, в то время как множественность радиусов круга нисколько не мешает их тождественности и никакая их длина не мешает точности окружности, которая их завершает. Отсюда видно также и то, что $Fiii$ оятие есть обоснование любых стремлений периферии к окружности. Католицизм в этом смысле освобождает земную устремленность человеческого субъекта к Богу, тем самым превращая ее в романтизм. Но византийское келейное подвижничество не есть романтизм. Восточный подвижник, сидя в своей келье в непрерывном посте и молитвах, смиренно ждет нисхождения к нему божественных энергий, но романтически не рвется к ним и драматически спокоен.

Можно только удивляться тому, что Вл. Соловьев, столько писавший о мистике, совершенно не знал ни созерцательной мистики православного Востока, ни драматической напряженности католического Запада. В основе своей его философия всегда и везде, даже в минуты мистических состояний, оставалась именно философией. Это, если угодно, какая-то интеллектуальная мистика. Это не просто рационализм, который всегда был чужд Вл. Соловьеву. Это — удивительная *смесь рационализма и иррационализма*. И даже свою «вселенскую церковь» он мыслит настолько философски и логически, что, пожалуй, действительно, конфессиональная конкретность уже теряла для него свою напряженную безвыходность. Конечно,

византийского келейного православия он не отрицал и даже ставил его весьма высоко, не исключая таких мистических произведений, которые вошли в состав «Ареопагитик». Но философски это была для него только логическая односторонность, как об этом он сам вполне определенно говорит. В этом смысле католическая динамика, католическое строительство Града Божия на земле, красота и импозантность католической церковной организации, наличие активно действующего первосвященника, восторг и пафос католических общественно-политических мероприятий, все это постоянное стремление вширь, вглубь, в высоту, включая рыцарство, включая готику, включая напряженную активность католических орденов, — все это было только земным проявлением небесного Иисуса. Вл. Соловьев конкретно не погружался не только в мистику восточного подвижничества, но и в мистику западного католицизма с его психофизиологическим размахом, доходящим до натуралистических видений и стигмат, с его общественно-политической динамикой, доходившей до инквизиции, до крестовых походов, до иезуитов, до преследования ведьм, до костров, с его общественно-политическим драматизмом, приведшим в конце концов к отходу **миллионного** населения от ортодоксальной церкви на путях протестантского индивидуализма и рационализма. И все это было чуждо византийскому монаху, ничего и никого не знавшему, кроме своей кельи, своего храма и своего исповедания грехов. Все это, по-видимому, не очень сильно волновало тончайше чувствовавшего философа. И потому ему хотелось решительно все на свете объединить, не только все церкви, но и все храмы, все страны, все народы и весь мир, который он тоже трактовал как некоего рода космическую церковь. Ясно, однако, что тут уже мало было одной философской классики с ее спокойной и

завершенной красотой. Тут наступал для Вл. Соловьева период самого настоящего утопизма, и утопизма романтического, драматического, бесконечного и всеохватного.

Вот что мы могли бы сказать по поводу учения Вл. Соловьева о троичности и об общественном приложении идеи этой троичности, если иметь в виду 80-е годы, когда церковно-политические вопросы переживались им наиболее напряженно.

Между прочим, в этой связи мы бы указали на статью Н. А. Бердяева «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева»^[297], в которой автор высказывает ряд важных мыслей, обычно имеющих малое хождение среди читающей публики. Здесь правильно говорится о том, что Вл. Соловьев в проблеме Востока и Запада «слишком упирал на сторону политическую и преследовал цели слишком публицистические»^[298]. Его интересовала по преимуществу организационная и общественно-политическая сторона католицизма. Что же касается мистики Запада и Востока, то, по мнению Бердяева, он интересовался ею весьма мало. То, что в восточных житиях проповедуется на первом плане «обожение» человека (это действительно технический термин восточно-православной мистики)^[299], и то, что на Западе церковная мистика отличается характером напряженного психофизиологизма, томления и влюбленности в живую личность догматических персонажей, — это совершенно правильно, как и то, что Вл. Соловьев рассуждает здесь слишком абстрактно и даже схематически. Соединение оживленной мистики и абстрактного схематизма вообще характерно для трактата «Россия и Вселенская церковь». «Мистик и схоластик-рационалист вечно боролись в Соловьеве»^[300]. Поэтому он этим своим трактатом не

мог поведать Западу ничего нового о восточном православии^[301].

Надо, однако, сказать, что Н. А. Бердяев глубочайшим образом ошибается, видя в философии Вл. Соловьева только борьбу мистики и схоластики. Схематизм действительно был присущ многим его рассуждениям. Но философ вполне выработал для себя такую форму мышления, где предельная обобщенность отождествлялась с наглядностью и картинностью умственного построения. Большинство обычных для него категорий вроде «церковь» или «София» одновременно и достаточно абстрактны, и достаточно чувственны. Да и синтетически, как это мы видим в конце его «Критики отвлеченных начал», одинаково отвергаются и чистый рационализм, и чистый эмпиризм ради конструирования таких «начал», которые уже не являются «отвлеченными» в его смысле слова.

Мы настойчиво возражаем также против утверждений Бердяева, что все догматы, будь то *Fiiioяие* или непогрешимость папы, не имеют большого значения^[302]. С нашей точки зрения, догматы суть отражение реальной, социально-исторической жизни людей в определенное время и в этом смысле очень существенны. В частности, даже и Н. А. Бердяеву не приходит в голову никакая социально-историческая значимость такого догмата, как *Fiiioяие*. *Fiiioяие* для него, очевидно, продолжает быть только кабинетной абстракцией безжизненно мыслящего схоластика. Н. А. Бердяев не прав и в том, что Вл. Соловьев своими римско-католическими стремлениями открывал какую-то новую правду. С точки же зрения самого Вл. Соловьева, правда не в этих конфессиональных односторонностях, но в том, что он сам называет «всехристианством», попросту в том, что он назвал вселенской церковью. Но в общей картине этой

вселенской церкви все исторические односторонности уже тонут. Именно философская отвлеченность христианского всеединства была причиной слишком большого игнорирования у Вл. Соловьева восточных и западных конфессиональных различий.

Это, между прочим, привело к тому, что после своих конфессиональных увлечений 80-х годов. Вл. Соловьев проявляет гораздо меньше интереса к церковно-политическим вопросам, а иногда выказывает к ним полное равнодушие. Дело доходило даже и до прямых высказываний в этом духе. Так, в письме Л. П. Никифорову (письмо, к сожалению, не датировано) Вл. Соловьев писал: «О французских своих книгах не могу вам ничего сообщить. Их судьба меня мало интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с которыми я их писал, мною уже пережиты»^[303].

Таким образом, весь этот римско-католический пафос Вл. Соловьева и все это ораторское прославление католического Запада оставались у него только более или менее временным увлечением или таким настроением, в котором, с его же собственной точки зрения, полнота и односторонность могли получать самую разнообразную квалификацию.

Между прочим, чтобы покончить с вопросом об отношении Вл. Соловьева к католицизму и об его удивительном спокойствии в отношении догматических вопросов, имеет смысл указать на те материалы, которые остались после смерти крупнейшего русского и западного историка древней церкви В. В. Болотова, собранные и изданные его учениками^[304].

Его книга, посвященная Fii^ие, тоже производит весьма неопределенное впечатление, особенно если иметь в виду огромную ученость ее автора, а также

четкость и обоснованность его формулировок по церковно-историческим вопросам в других его трудах. Здесь досадно прежде всего то, что В. В. Болотов напирает больше всего на различие догматов и частных богословских мнений. На основании обширных патриотических материалов он находит возможным утверждать, что самое выражение $\text{Fii}^{\wedge}\text{ие}$ имело довольно большое распространение и на Востоке. Но, во-первых, оно носило здесь характер случайного и частного богословского мнения, а во-вторых, весьма сильно отличалось от того учения о Fiiiocjie , которое мы находим у Августина. В 809 году папа Лев III под влиянием уже тогда возникшего смущения разрешил читать и петь Символ Веры как с Fiiiocjie , так и без него. Поскольку это учение еще не достигло степени догмата в момент разделения церквей в XI веке, оно не было причиной разделения церквей. Пользуясь огромной и повсеместной популярностью на Западе, оно было объявлено догматом только в 809 году на Аахенском соборе.

Этот напор у Болотова на различие между догматом и частным богословским мнением при игнорировании $\text{Fii}^{\wedge}\text{ие}$ как догмата производит весьма неопределенное впечатление, тем более странное, что он известен как крупнейший знаток истории именно христианских догматов. Самая большая неопределенность заключается здесь в том, что если даже допустить $\bullet\text{Fiiiocjie}$ в виде частного богословского мнения, то как же относиться к нему в том случае, если оно объявляется догматом? Ответа на этот вопрос в книге мы не находим.

Будет, впрочем, справедливо сказать, что Болотов в душе все-таки оставался вполне на православной позиции. Во всяком случае, именно так мы понимаем следующее его рассуждение: «Читатель, который почувствовал себя смущенным ввиду некоторых

слишком реалистических красок в моем рассуждении, я позволю себе отметить: пусть он предложит и живописцу написать образ всесвятнейшей пресущественной Троицы только с помощью невещественных несозданных красок. Психологически данное есть палитра богослова. И чтобы уяснить мою точку зрения в отличие от обычных западных *legтіпі Ієһпісі*, я замечу, что, как я понимаю, стеклянное окно не есть *причина*, хотя бы только *вторичная*, солнечного света в комнате, но есть необходимое *условие*. Не есть *причина*: это без лишних слов доказывается фактом, что в осенние ночи бывает совсем темно даже под стеклянными крышами фотографических ателье. Ибо действует только причина: *условие* совершенно непродуктивно. И Св. Дух вечно просиявает через Сына»^[305]. Развивать подобного рода суждения о *ґіііочіе* близко к тому, чтобы считать это учение ересью. К сожалению, того же самого невозможно с уверенностью сказать о Вл. Соловьеве.

3. Вопрос о Софии в трактате «Россия и Вселенская церковь». Совсем другое мы должны сказать и еще об одной основной конструкции Вл. Соловьева, раскрытию которой также посвящен трактат «Россия и Вселенская церковь», а в значительной мере и вся его религиозно-философская мысль 70—80-х годов. Эта конструкция, правда, лишь косвенно связана у него с римско-католическими увлечениями, но связь эта все-таки самая определенная и совершенно необходимая. Это — учение о Софии Премудрости Божией.

Зачем понадобилось Вл. Соловьеву это учение? На этот вопрос можно с большой точностью отвечать на основании выводов третьей части указанного трактата.

Именно: традиционные учения о богочеловечестве всегда представлялись Вл. Соловьеву слишком

отвлеченными. Христос — не только Логос, но еще и земное воплощение этого Логоса, еще и материальное тело. Но если Он также и земное тело, то Он должен еще и земным образом родиться и земным образом утвердиться во всем человечестве. Поэтому земное происхождение Христа, его материальное происхождение, его телесное водворение в человечестве с особенной силой подчеркиваются у Вл. Соловьева, объединяются в одну и единую в богочеловеческой основе, но по своей субстанции земную, и притом социальную, природу. Вот эту земную социальную утвержденность божества он и именует Софией, предельным проявлением и осуществлением божественной мудрости. Св. Дева, Христос и Церковь, взятые в целом, как некое неразрушимое единство, и есть эта богочеловеческая София.

О том, что здесь проявилось *общественное, социальное*, действенно-человеческое и всечеловеческое понимание божества в христианстве, об этом Вл. Соловьев много раз говорил.

Наконец, это социально-историческое понимание богочеловечества заставило его также и дать столь оригинальное название своему сочинению. Дело в том, что ему тоже хотелось выдвинуть Россию в истории человечества на первый план, но не так, как это делали в свое время славянофилы. Ему хотелось избежать узкого национализма, оправдания или игнорирования всех исторических недугов России, а также и проповеди возврата к наивной и дорациональной вере. Исторические недуги и язвы византийско-московского православия он, как мы знаем, критиковал весьма глубоко и даже патетически. Наивная детская вера, еще не прошедшая через рациональное овладение основами разумного мышления, тоже его не устраивала. Однако необходимое для человечества социально-историческое развитие должно было, с его точки

зрения, опираться на определенного рода социально-исторический идеал, без которого невозможно было не только бороться с историческими недугами русского народа, но нельзя было даже просто их установить и констатировать. Вот здесь, по мнению Вл. Соловьева, и коренилась огромная роль почитания Софии Премудрости Божией в Древней Руси, где эта София была не просто отвлеченным Логосом, как это было в Византии, но живым человеческим организмом. Логос, с точки зрения Вл. Соловьева, есть не только идея, но и живое существо; а это значит, что византийская София обогащалась на Руси сразу с двух сторон: вместо одной только идеи она становилась еще и живым телом, а вместо отвлеченного образа — также и принципом социально-исторического развития. И вот почему эти две столь различные мистико-рациональные конструкции, как «Россия» и «вселенская церковь», и были использованы в качестве названия трактата. Вероятно, у него бурлил тот же пафос материально-организующего отношения церкви к жизни, который заставлял его увлекаться и римско-католическими идеалами. Если под материализмом понимать телесно-творческое переделывание жизни, то, конечно, в этом соловьевском учении о Софии, при всем его принципиальном идеализме, нельзя не замечать весьма интенсивных *материалистических* тенденций.

Нам хотелось бы отметить еще одну черту как церковнополитических, так и философско-национальных исканий Вл. Соловьева в течение 80-х годов. Именно: несмотря на весь энтузиазм и психологический пафос философа, его конструкции обладают некоторого рода *утопическим*, и притом *мягко-утопическим*, характером. Преимущество римского католицизма Вл. Соловьев действительно проповедовал. Но, с другой стороны, сам он в католицизм не переходил и даже не считал нужным.

Более того. Реальный переход из православия в католицизм виделся ему как глубокая ошибка и заблуждение. Россию он очень любил и ее мировую роль выдвигал на первый план. Но тут у него не было ни славянофильства, ни западничества. Не было совершенно никакого мессианизма, поскольку и все другие народы тоже, по его мнению, участвуют в строительстве церкви вселенской. Да и сама эта вселенская церковь, скорее, была для Вл. Соловьева социально-историческим и космическим идеалом, о котором он трактовал весьма свободомыслящим образом.

4. Учение о теократии. Социально-исторические искания Вл. Соловьева при строгом логическом подходе к ним представляют собою не только весьма разнообразную, но и противоречивую картину идей, настроений, упований и разочарований. Едва ли, однако, можно подходить к этому вопросу только формально-логически. Теократия была у философа действительно основной установкой и в его общерелигиозных, и в его конфессиональных, и в его общенациональных взглядах. Отношение его к теократии не было логически выдержанной концепцией, но было весьма гибким принципом его жизненно-прагматических настроений. Сейчас мы попробуем хотя бы просто перечислить главные позиции философа в этой обширной области.

Прежде всего такой трактат, как «Духовные основы жизни», предполагает весьма спокойное и благочестивое православие вне всяких агитационных приемов в области теократической философии. Этот трактат писался и издавался Вл. Соловьевым одновременно с его весьма страстным и часто нетерпимым конфессионализмом, свидетельствуя, повидимому, о том, что в глубине своего сознания он всегда оставался на почве строгого и старинного

православия с традиционными учениями о послушании и о необходимости во всех делах подражать образу Христа. Книга эта вышла в 1884 году и затем в 1885 году, то есть в те годы, когда Вл. Соловьев буквально пылал своими национальными и конфессиональными страстями. И когда этот трактат вышел третьим изданием в 1897 году, то он оставил его почти без изменений, если не считать мелких стилистических поправок. Таким образом, среди всех этих бурных теократических и конфессиональных страстей спокойно-величавое понимание православия осталось у Вл. Соловьева нетронутым.

Далее, совсем иную картину мы находим в те годы, когда у него росли его римско-католические восторги. Но и здесь далеко не все было так просто. Мы уже видели, как он критикует римский католицизм за его юридически-формалистическую основу, которая представляется ему чем-то даже антихристианским. Тут же, однако, в середине 80-х годов, готовился у него отчаянный погром всего византийско-московского православия, проявлялось его весьма слабое внимание к монашескому келейному подвижничеству на Востоке и в связи с этим понимание Византийского государства как языческого. Выходило, что настоящее христианское государство — только на Западе, только в условиях развития римского католицизма.

Но и на этой позиции Вл. Соловьев долго не мог удержаться. То он утверждал, что Константин Великий насаждал языческое государство, ничем не отличное от Диоклетианова, а то объявлял его «равноапостольным». Отношение к Риму у него все время колебалось. То относился к нему спокойно и почти безразлично, а то восхвалял римский авторитет как основной даже для периода Вселенских соборов. О страстности его суждений свидетельствует, например, такое заявление в письме И. С. Аксакову (март 1883 года): «Будь я

проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима»^[306]. Это письмо вообще полно самых горячих симпатий по адресу Рима и прославлений его ни с чем не сравнимого величия. Значит, когда Вл. Соловьев осуждает политику патриарха Никона и в дальнейшем связанную с ней казенную церковь с обер-прокурором Св. Синода во главе, то это для него оказывается подражанием именно римско-католической церковной практике. А когда он начинает прославлять Рим, то уже забывает об его самодержавной политике, так что, в конце концов, дело доходит не только до прославления римского авторитета, в котором Византия никогда не сомневалась, но прямо до невообразимого для всего православного Востока догмата о непогрешимости папы.

В связи с этим самую разнообразную окраску получает у философа его основное социально-историческое учение, а именно учение о *теократии*. Наличие самой проблемы теократии у Вл. Соловьева не может вызывать никаких сомнений. Ведь мы же знаем, что он уже в первых своих теоретических трактатах по философии проповедовал идею всеединства. Это всеединство было у него не просто характерным для бытия или действительности вообще. Философ хотел находить его и в общественно-политической области. Тогда и получалось у него, что вся общественно-политическая власть должна принадлежать человеку, которого уже нельзя назвать ни императором, ни патриархом, но чем-то таким, в чем духовная и светская власть сливаются до полной неразличимости. Следовательно, теократия есть просто логический вывод из его теории всеединства.

Но это еще куда ни шло. Самое главное здесь то, что, по крайней мере в некоторые моменты своего

теократического учения, Вл. Соловьев совершенно всерьез, да не только всерьез, а с самой настоящей страстностью и ораторским подъемом проповедовал теократию как совершенно конкретную и буквально понимаемую форму правления. Здесь, однако, его ждали жесточайшие разочарования, так что вся теократия превращалась у него в какую-то мечту о вселенской церкви при полной неизвестности и непонятности тех путей, на которых исчезали все конфессиональные и национальные противоречия. Теократия волей-неволей превращалась в романтическую утопию, которая, в конце концов, доставляла ему не искомую блаженную радость в связи с человеческим всеединством, а, скорее, невыносимое страдание вследствие неосуществимости всякого подобного утопизма^[307].

5. Разочарование в теократии. Это разочарование не замедлило появиться у Вл. Соловьева всего через несколько лет после выхода его французской работы «Россия и Вселенская церковь» (1889). То, что это было связано с зарождавшимся у философа весьма мрачным отношением к тогдашней русской общественности, весьма внушительно рисует Е. Н. Трубецкой в первой главе второго тома своего известного труда о Вл. Соловьеве, причем эта глава так и называется «Крушение теократии». Начиная с 1894 года Вл. Соловьев печатает статьи, которые впоследствии вошли в его большой труд «Оправдание добра». Сличение его с первоначальными замыслами автора приводит к поразительным результатам. Философу пришлось изменить свою прежнюю точку зрения, что и привело ко многим противоречиям и несогласованностям.

Дело в том, что задачей этого трактата являлось как раз всечеловеческое утверждение принципа нравственности. Тут, казалось, и нужно было строить

всю нравственную теорию на теократии и увенчивать ее теократией. На самом же деле у Вл. Соловьева получалось так, что вначале он проповедует свободу нравственности не только от теоретической философии, но даже и от религии, приводя аргументы, многие из которых звучат весьма солидно, как, например, наличие одних и тех же нравственных законов в совершенно разных религиях.

Однако удержаться на позиции такого изолированного и абсолютизированного нравственного учения Вл. Соловьеву в этом трактате никак не удалось. Правда, два основных начала нравственности, стыд при использовании низших или животных сфер и жалость, или симпатическое чувство, в отношении к равным себе (VIII, 49—57), звучат достаточно позитивно и действительно не имеют прямого отношения к религии и философии. Но уже третий исток нравственности, а именно благочестие или уважение к высшим сферам (VIII, 59—61), свидетельствует о прямой зависимости даже первичных оснований нравственности от религии. Тут у Вл. Соловьева приходится наблюдать некоторого рода противоречие.

Но самое интересное то, что общее и довольно позитивное содержание всего «Оправдания добра» неожиданно оканчивается вдруг опять прежними рассуждениями периода теократических увлечений. Здесь, правда, нет самого термина «теократия», но все-таки вновь появляется рассуждение о царе, первосвященнике и пророке, что было характерно для прежнего Вл. Соловьева (VIII, 508—511).

Е. Н. Трубецкой чересчур увлекается, считая, что эти теократические рассуждения совершенно лишены всякого смысла: «Стыдливо умалчивая о "теократии", он еще не в силах расстаться окончательно с социальным триединством "царя, первосвященника и пророка". В конце "Оправдания добра" он по чувству долга

посвящает им две с небольшим бесцветные и вымученные страницы. Но это — уже не прежние живые и яркие образы, бледные тени прошлого»^[308]. Менее сильно, но тоже чересчур преувеличенно звучат и такие слова Е. Н. Трубецкого: «Взаимное отношение трех теократических начал изображается здесь так, что от "теократии" остается только бледный, исчезающий призрак»^[309].

Кто вчитался в сочинения Вл. Соловьева, тот должен будет сказать, что рассуждение о царе, первосвященнике и пророке в «Оправдании добра» выражено при помощи типично соловьевского стиля с соблюдением характерной для него манеры мыслить и писать, включая соединение приподнятого тона с постоянной склонностью схематизировать любую сложность.

Вот что пишет он о теократическом единстве в «Оправдании добра», правда, как мы сказали, без употребления термина «теократия»: «Как всякий первосвященник есть только вершина многочисленного и сложного сословия священнослужителей, которыми он связан с полнотою мира, как, далее, и царская власть осуществляет свое призвание в народе лишь через сложную систему гражданских и военных служений с их личными носителями, так и свободные деятели высшего идеала проводят его в жизнь общества через множество более или менее полных участников их стремлений. Простейшее отличие трех служений состоит в том, что священническое главным образом крепко благочестивою преданностью истинным преданиям прошлого, царское — верным пониманием истинных нужд настоящего, а пророческое — верою в истинный образ будущего. Отличие же пророка от праздного мечтателя в том, что у пророка цветы и плоды идеальной будущности не висят в воздухе

личного воображения, а держатся явным стволom настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания. В этом же и связь пророческого служения с священническим и царским» (VIII, 509—510).

Позволительно спросить: что же в этом рассуждении несоловьевского, почему мы должны считать это чем-то тeneвым и призрачным и почему такое изложение надо считать «вымученным»? Нам представляется, что здесь Вл. Соловьев пользуется именно своим обычным стилем со всей его приподнятостью и с постоянной склонностью к схематизму. Никак невозможно сказать, что он отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование относится, скорее, к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым, но под влиянием суровой действительности он теперь загнан у философа в какие-то большие глубины его сознания, а фактически и в своих словесных выражениях философ вынужден теперь говорить более позитивным языком, который в своем непосредственном содержании окажется действительно уже далеким от теократических построений прежних лет. И опять мы привели бы все того же Е. Н. Трубецкого, который при всех своих преувеличениях часто интерпретирует Вл. Соловьева достаточно объективно и правильно. «Мы уже видели, что, по Вл. Соловьеву, государство признает за церковью лишь "высший духовный авторитет", а церковь признает за государством полноту неограниченной принудительной власти, причем эта принудительная власть не имеет "никакого соприкосновения с областью религии". Может ли такое понимание отношений церкви с государством быть названо "теократическим"? Очевидно, нет. "Теократия"

есть определенный юридический термин. Необходимым признаком теократии является юридическое господство религии в области мирских отношений. Где церкви принадлежит только духовный авторитет при отсутствии прав над мирским и где, с другой стороны, правовая власть государства с областью религии не соприкасается, там, очевидно, не может быть речи о теократии»^[310].

Во всем этом Е. Н. Трубецкой совершенно прав. Он не прав только в том, что под влиянием своего критицизма не рассмотрел этой сладкой и затаенной мечты Вл. Соловьева о теократии, с которой ему невозможно было расстаться так же, как невозможно было расстаться и с самим христианством. Жестокая и неумолимая действительность привела Вл. Соловьева к разочарованию в немедленном осуществлении теократического идеала, о котором он забыл упомянуть даже и в своих предсмертных «Трех разговорах», где тоже в изображении последних времен так уместно было бы, с его точки зрения, изобразить торжество теократического идеала.

Такова мрачная и торжественно-траурная последняя часть всей напряженной и бурной симфонии соловьевских социально-исторических исканий. Можно сказать, что после разочарования в этих исканиях ему предстояло создать еще новую и небывалую философскую картину, для которой все его оставшиеся сочинения были бы только введением. Но природа и история заставили его слишком быстро сойти с исторической сцены, поскольку он умер совсем еще нестарым человеком. Но и то, что он успел сделать в этой области, заслуживает с нашей стороны не только серьезной критики, но и столь же серьезного преклонения.

5. В. Л. Соловьев и официальная Россия

Поскольку главной задачей нашей книги является изучение Вл. Соловьева на фоне его культурно-исторического окружения, постольку было бы совершенно нецелесообразно отбросить все те многочисленные вопросы, которые возникают в связи с оценкой его воззрений и всей его деятельности тогдашними официальными и официозными кругами; а оценка эта, между прочим, была чрезвычайно сложной, как и отношение к ней самого Вл. Соловьева. У нас нет никакой возможности, да и нет надобности, излагать всю эту полемику во всех подробностях. Мы ограничимся здесь не очень большими материалами, но, как нам кажется, достаточно существенными.

1. «Вера и разум». Одним из первых органов, выступивших со статьями о Вл. Соловьеве, был харьковский журнал «Вера и разум». Журнал этот, стоявший на позициях официального православия, отнесся к его деятельности, можно сказать, довольно либерально. В основном отношение журнала к нему было, конечно, отрицательным. Но в нем помещались также статьи и одобрительные, иной раз близкие к объективному положению дела, хотя в общем и несоизмеримые с философскими горизонтами самого Вл. Соловьева. Таковы, например, статьи А. Никольского, о которых мы говорили в другом месте.

Полемика с Вл. Соловьевым началась в этом журнале еще очень рано, во всяком случае до появления известных трех его французских книг. Среди ортодоксальных идеологов оказался некий Т. Стоянов, подробно изучивший сочинения Вл. Соловьева и напечатавший длинный ряд статей против него под

названием «Наши новые философы и богословы»^[311]. При этом необходимо сказать, что до 1885 года, когда Т. Стоянов приступил к критике Вл. Соловьева, о последнем можно было судить только по его весьма ранним трудам, включая, впрочем, такие его сочинения, как «Чтения о Богочеловечестве» (1877) или «Духовные основы жизни» (1884).

Основные возражения против Вл. Соловьева, которые мы встречаем в первых двух статьях, сводятся к недопустимости свободно философского отношения к истинам веры и о невозможности базировать свои симпатии к римско-католической церкви только на основании философских теорий, минуя наличные здесь и весьма сложные исторические материалы^[312].

Что касается вопроса об отношении истин веры и истин разума, то Т. Стоянов, можно сказать, разбирается в этом деле не очень глубоко, в то время как его исторические материалы действительно очень важны, и Вл. Соловьеву приходится чувствовать себя в этой области не очень уверенно.

Прежде всего, нельзя считать правильным утверждение, что Вл. Соловьев строит свою философию на базе Шеллинга^[313]. Самого Шеллинга Т. Стоянов, по-видимому, не читал, поскольку его изложение этого философа, даваемое во второй статье, отличается обывательским характером и игнорирует подлинную глубину воззрений Шеллинга. Так, например, учение о тождестве субъекта и объекта Т. Стоянов понимает вне диалектики и только в качестве предмета неопределенного и туманного общечеловеческого самочувствия. И Вл. Соловьев совершенно прав, когда в одном из своих ответов Т. Стоянову (об этом у нас несколько ниже) не находит даже нужным пускаться в дискуссию по столь недоступному для Т. Стоянова немецкому философу. Кроме того, и по существу у Вл.

Соловьева, начиная еще с первой его диссертации 1874 года, была собственная философская позиция, во многом примыкавшая к Шеллингу, но в основном имеющая с ним весьма мало общего. Разбираться в подобного рода сложных историко-философских материалах Т. Стоянову было весьма трудно, и тем не менее обвинение в шеллингианстве Вл. Соловьева выставилось им в самой категорической форме.

Важнее, однако, другое. У Т. Стоянова и Вл. Соловьева не было и не могло быть никакого взаимного понимания в вопросах об отношении веры и разума. Последний требовал для разума полной свободы и не признавал никаких для него ограничений, которые ставились догматическим богословием. Такое соловьевское учение о свободе разума Т. Стоянов мог понять только как разрушение всякого вероучения, и особенно его догматов. Однако, проповедуя свободу разума, Вл. Соловьев вовсе и не думал понимать разум как беспринципное и анархическое начало, для которого было бы безразлично, что критиковать и как критиковать. Как показало учение о всеединстве, догматические формулы разума появляются сами собою, на путях именно свободного функционирования разума и без всякого влияния с какой бы то ни было другой, внеразумной стороны. Также и догматы веры, которые Т. Стоянов считает недоступными ни для какого разума, Вл. Соловьев с самого начала считает вполне разумными, а не просто абстрактными формулами неизвестно чего. По Т. Стоянову, выходит так, что верить — это значит совершенно не знать того, во что человек верит, и не быть в состоянии произнести ни одного звука по адресу предмета веры. Конечно, Вл. Соловьев такого рода догматов не допускал и, конечно, требовал для них философского обоснования. Но что предметы веры уходят в бесконечную даль и что в такую же бесконечную даль уходят и предметы разума

(если знание свободно и не сковано никакими ограничениями), об этом яснее ясно говорил и сам Вл. Соловьев в своем учении о всеединстве, охватывающем решительно все и ни к чему отдельному не сводимом.

Поэтому совершенно напрасно Т. Стоянов пишет о том, что никакая — ни православная, ни католическая — догматика не допустит вмешательства в свои дела ни для какого свободного философа, хотя бы он и называл себя, по-соловьевски, теософом. Вл. Соловьев вовсе и не думал вмешиваться в дела догматической теологии, оставляя за ней ее полное право следовать тем предметам веры, которые она считает истинными. Вл. Соловьев не только о предметах веры, но и вообще о всяких предметах рассуждает только диалектически, в то время как диалектическое совпадение противоположностей (этих терминов он даже и не употребляет) кажется критику каким-то субъективным бредом философа. Если понимать официальную ортодоксию, как ее понимает Т. Стоянов, то, конечно, у нее не может быть никакого общего языка с Вл. Соловьевым и все разговоры на эту тему беспомощны и бессмысленны.

В этой области, однако, Т. Стоянов все же указывает на некоторые недочеты у Вл. Соловьева, которые должен признать и объективный историк русской мысли, но которые сам Т. Стоянов все же понимает не очень глубоко. Дело в том, что, по мнению Т. Стоянова, Вл. Соловьев якобы по Шеллингу (на самом деле, однако, Шеллинг здесь ни при чем), исходя из учения о всеединстве, считает необходимым утверждать, кроме высшего и непознаваемого божества, еще и какого-то второго бога, в котором всеединство дано уже в развернутом и познаваемом виде, то есть в первую очередь в виде мира, человечества, мировой души и церкви и тем самым богочеловечества. Здесь Т. Стоянов не очень внятно, но, по существу, совершенно

правильно упрекает Вл. Соловьева не в чем ином, как в пантеизме^[314]. Самого этого слова «пантеизм» Т. Стоянов здесь не употребляет. Но он правильно недоумеает, что если все реально существующее уже богочеловечно и все люди в течение всей вечности уже сосуществуют в Боге, то куда же деть в таком случае всю эту страшную и мучительную борьбу исторического человечества за воссоединение с Богом и за приобщение к подлинному богочеловечеству. Сам не понимая того, Т. Стоянов коснулся здесь одной глубочайшей ошибки раннего Вл. Соловьева, который хотя, по существу, никогда и не был пантеистом, но в своем построении таблицы основных диалектических категорий не отводил достаточно места вопросам креационизма. Объективный историк русской мысли, который обязан изображать любые спорящие стороны, должен в данном случае констатировать опасность для Вл. Соловьева создавать пантеистическую концепцию в полном противоречии со своими исходными позициями и целями, не говоря уже о противоречии своим собственным абсолютно теистическим настроениям.

Пожалуй, Т. Стоянов прав также и в том, что в своей проповеди преднационального папизма Вл. Соловьев объективно является противником свободы народа в области собственного национального развития^[315]. Этому вопросу посвящена значительная часть третьей статьи, и когда он защищает национальные права русского народа, то, рассуждая теоретически, никак нельзя отказать Т. Стоянову в правоте и очень трудно признать в качестве окончательной вероисповедной истины подчинение исконных русских верований римско-католическому духу, который всегда был чужд русскому народу во все периоды русского развития^[316]. Т. Стоянов правильно противопоставляет восточное принципиальное разделение церковной и светской

власти римскому диктаторству над всеми церковными и светскими делами решительно во всех странах и у всех народов^[317]. Насколько Вл. Соловьев прав в своем постоянном утверждении синтеза религиозного догмата и философской диалектики разума (прав, конечно, не с нашей точки зрения, а с точки зрения самого Вл. Соловьева и с точки зрения объективно-исторического христианства), настолько его папистские увлечения противоречат истории взаимоотношений восточной церкви и западной и свидетельствуют, скорее, о каком-то романтическом утопизме Вл. Соловьева, если не прямо о его церковно-исторической слепоте. Этот вопрос может освещаться по-разному. Но то, что говорит на эту тему Т. Стоянов, представляется нам в значительной мере справедливым.

Изложенные у нас здесь три статьи Т. Стоянова вызвали критические замечания Вл. Соловьева, и неугомонный Т. Стоянов в той же книге того же журнала нашел нужным отвергнуть эти критические замечания^[318]. В своей статье Вл. Соловьев не входит ни в какие детали, а занят только опровержением основной мысли Т. Стоянова. В самой критической форме он утверждает, что «никогда не усваивал философской мысли вообще (и своей в частности) права распоряжаться по-своему догматами веры»^[319]. Что же другое мог сказать Вл. Соловьев по поводу неуместного наставительства Т. Стоянова в философских предметах, в которых тот разбирался очень мало. Совершенно правильно, и со своей, и с общехристианской точки зрения, Вл. Соловьев писал: «Но отвергать отвлеченный догматизм не значит отвергать самые догматы, как отвергать рационализм не значит отрицать самый разум в его необходимых истинах. Точно так же указывать на несовершенство известной теологической

системы никак не значит посягать на догматы нашей веры. Сии последние ни от каких теологических систем не зависят: их содержание дано в откровении и точнейшим образом определяется в догматических постановлениях вселенской Церкви, обязательных для всех ее чад»^[320]. Эта мысль повторяется в статье несколько раз, и, казалось бы, Т. Стоянову тут совершенно нечего ответить. Однако весьма показательным то, что как раз на исторические доводы Т. Стоянова Вл. Соловьев ровно ничего не ответил. Да и трудно было ему отвечать. Т. Стоянов не прав здесь в том отношении, что Вл. Соловьев будто бы хочет решать все конфессиональные проблемы только философским путем. Как бы ни оценивать исторические доводы Вл. Соловьева, положительно или отрицательно, Вл. Соловьев ни в каком случае не решал конфессиональные вопросы лишь философски. И он прав, когда упрекает Т. Стоянова в использовании ради конфессиональных проблем только одной работы — «Критики отвлеченных начал». Вл. Соловьев, во всяком случае, мыслил не только философски, но и строго исторически, хотя в оценке многих исторических событий он глубоко заблуждался.

Два момента из этого соловьевского ответа Т. Стоянову, пожалуй, стоит отметить особенно. Во-первых, ничего не говоря о своих католических симпатиях, Вл. Соловьев все-таки не удержался от одного очень важного намека. Он пишет, что он признает все догматы Вселенских соборов, а также те, «которые могут и поскольку могут оказаться догматами вселенской Церкви»^[321]. Этими словами Вл. Соловьев, конечно, оставляет за собой лазейку в смысле признания католических догматов, не принятых на Востоке. И, во-вторых, Вл. Соловьеву нечего было ответить на то убийственное замечание Т. Стоянова, что

вероисповедные вопросы, так глубоко затрагивавшие Вл. Соловьева, равно никому не были интересны в русском обществе. «Нельзя, впрочем, сказать, чтобы поднятый или возобновленный г. Соловьевым вероисповедный вопрос как-либо особенно заинтересовал нашу публику, чтобы она видела в решении его свой жизненный или насущный вопрос. Для огромного большинства нашей публики он оставался и остается не более как новостью текущей литературы и не имеет никакого практического значения»^[322]. Да, выше мы уже имели случай столкнуться с тем, как П. Н. Милюков в одной своей лекции утверждал, что старое славянофильство погибло, а имеется уже новое славянофильство, к которому как будто бы и принадлежит Вл. Соловьев, который по этому поводу публично заметил, что если неославянофильство есть некоторого рода партия, то единственным представителем этой партии является только он, Вл. Соловьев. И действительно, в России XIX века еще не было столь мало популярной теории, как соловьевская теория папизма и теократии. Можно прямо сказать, что в этом отношении он был совершенно одинок.

Как было сказано, в том же номере журнала «Вера и разум» Т. Стоянов отвечал на замечания Вл. Соловьева. Этот ответ не вносит ничего нового в противоположность взглядов Вл. Соловьева и Т. Стоянова. Прежде всего не очень интересны пространные замечания Т. Стоянова о том, являются ли взгляды Вл. Соловьева окончательными или только предварительными и какие сочинения последнего нужно в первую очередь принимать во внимание. В противоположность этим процедурным замечаниям он продолжает без всяких новых доказательств настаивать на том, что «теософия» Вл. Соловьева не

имеет права заменять собой догматы. Но мы уже хорошо знаем, что Вл. Соловьев вовсе и не думал одними голыми философскими конструкциями, а Т. Стоянов, считая «теософию» не только допустимой, но и даже «прекрасной» наукой, настойчиво продолжает поднимать ее субъективистски, в то время как первого можно было обвинять в чем угодно, но только не в субъективизме. Учение Вл. Соловьева о всеединстве есть выдержанный до конца объективный идеализм с уничтожающей критикой всякой субъективистской философии. При этом он прекрасно понимал ограниченность абстрактно-метафизических догматов у Т. Стоянова, а тот ровно ничего не понимал в «Теософии» Вл. Соловьева^[323]. Во всяком случае, когда Вл. Соловьев утверждал, что никакая астрономия, то есть никакая, пусть даже самая холодная, наука о движении небесных светил не может уничтожить сами эти светила и что поэтому никакая теософия не может уничтожить догмата, то Т. Стоянов не мог привести против этого ни одного веского довода^[324]. Наоборот, после длинных и почти всегда только процедурных вопросов Т. Стоянов утверждает, что он и не думал обвинять Вл. Соловьева в отступлении от догматов веры и даже что его расхождение с ним «пока не более и не менее как случайное и прискорбное недоразумение»^[325]. Сказано это, конечно, более вежливо, чем справедливо.

В своем следующем выступлении^[326] Т. Стоянов занимается уже не прямо философскими, а чисто вероисповедными и в значительной мере историческими изысканиями. Здесь он стоит, безусловно, на более правильной позиции, чем Вл. Соловьев. То, что нельзя игнорировать тысячелетней противоположности Запада и Востока, это, конечно, справедливо. То, что после разделения церквей

римский католицизм ввел целый ряд новых догматов без согласия и ведома Востока, это тоже совершенно правильно. Что догматы эти появились в римско-католической церкви не сразу, но с большим трудом и под сильным давлением папства, что догматы часто возникали на основании юридических методов католицизма, перешедших к нему еще из Древнего Рима, и что, наконец, отнюдь не всякое разнообразие в догматах служит их прогрессивному развитию — во всем этом правым приходится признавать, конечно, Т. Стоянова.

Но свою работу «Наши новые философы и богословы» Т. Стоянов еще отнюдь не закончил в 1885 году. Как мы указали выше в библиографической справке, работа эта была завершена им только в 1888 году. Однако это окончание работы Т. Стоянова нас весьма разочаровывает ввиду того, что автор вместо своих правильных исторических позиций опять становится на чисто философские позиции и затрагивает вопросы, в которых он весьма слабо разбирается.

В этих последних частях своей работы он опять занимается критикой того, что называет «теософией» Вл. Соловьева, приписывая этому философскому термину совсем другое, отнюдь не соловьевское значение. Как мы видели выше, под теософией Вл. Соловьев понимает диалектическое слияние эмпиризма и рационализма, совершенно новое и оригинальное философское построение. Но Т. Стоянов понимает все философские и богословские рассуждения Вл. Соловьева исключительно как рационализм, что и дает ему возможность очень просто разделяться с подлинным учением критикуемого философа.

Т. Стоянов приводит многочисленные библейские тексты, свидетельствующие о примате веры над разумом, поскольку вера, как он говорит, есть

исключительный результат воздействия божественной благодати на человека, то сверхъестественное откровение, которое не подлежит никакому доказательству и даже не допускает его. Однако такое противопоставление веры и разума не только чуждо Вл. Соловьеву, но является тем его философским и богословским врагом, с которым он боролся всю свою жизнь. Насколько прав был В. Гетте в своей критике соловьевских конфессиональных взглядов (об этом у нас ниже), настолько Т. Стоянов не прав в отношении основной их философской направленности. Будучи загипнотизирован логическими рассуждениями Вл. Соловьева, он не обращает внимания на все прочее.

Мы, например, видели выше, что в своем учении о всеединстве Вл. Соловьев постулирует необходимость признания того, что он сам называет «положительным ничто». Если берется вся действительность в целом и не остается ничего другого, кроме этой действительности, то последняя оказывается лишенной всякого сопоставления с чем-нибудь другим, а потому и лишенной решительно всякого признака, поскольку всякий такой признак уже был бы чем-то иным в отношении такой всеединой действительности. А ведь ничего иного и не может существовать, поскольку вся эта действительность уже все в себе обняла. Получается, таким образом, что сам же разум, последовательно проведенный, требует сверхразумного начала. Мало того. Это сверхразумное начало существует, по Вл. Соловьеву, и во всех разумно выделяемых единичностях, входящих в эту всеединую действительность. Как же после этого можно упрекать его в каком-то рационализме и превышении разума в сравнении с верой? И на этом тезисе Т. Стоянов базирует всю свою излишне многословную критику.

Что касается отдельных вопросов, то чудовищной несправедливостью является у него утверждение о

зависимости соловьевского богочеловечества от немецких философов. Этот упрек даже не заслуживает опровержения. Такое же несправедливое возражение мы находим в словах Т. Стоянова, что высшее видение христианского откровения составляет исключительную принадлежность ученых богословов. Что «оно доступно всем истинно верующим», в этом Вл. Соловьев никогда не сомневался.

Как известно, Вл. Соловьев говорит не просто о «сверхъестественном» откровении в христианстве, но и старается изучить все исторические предпосылки, так что даже язычество имело отдаленное предчувствие христианского учения, и даже Ветхий Завет с его иудаизмом был тоже предчувствием и затем «обетованием» христианства. Интересно, что Т. Стоянов отрицает весь этот соловьевский историзм и считает его развенчанием христианской «сверхъестественности». Нам представляется, что такая узость исторических методов говорит сама за себя и тоже не требует опровержения.

Также представляется нам смешным упрек Т. Стоянова в том, что Вл. Соловьев, отрицая самодавление веры, почемуто базируется на догматах, установленных Вселенскими соборами. Во-первых, тот нигде и никогда не отрицал самодовления веры, а требовал только ее разумного осмысления во избежание всяких ошибочных ее извращений. Во-вторых же, Вселенские соборы только тем и были заняты, чтобы, кроме слепой и наивной веры, установить также и ее разумную значимость, откуда и возникала уже не просто наивная вера, но разумно обоснованные вероучение и догматика. Опора Вл. Соловьева на Вселенские соборы как раз и свидетельствует о том, что его проблемы разума не только не были чужды христианской церкви, но всегда использовались Отцами Церкви хотя бы ради

разоблачения ошибочных, с их точки зрения, еретических взглядов.

Можно сказать, что критика Т. Стоянова совершенно никуда не годится и противоречит прямым заявлениям Вл. Соловьева, которые здесь мы могли бы приводить целыми десятками. Тем не менее изучение всякой такой критики остается весьма поучительным для историка русской мысли, который захотел бы не извращать исторические факты, но излагать и анализировать с возможной объективностью.

В те же годы и в том же журнале была отражена полемика Вл. Соловьева с французским историком церкви В. Гетте, который поместил в одном французском журнале вопросы Вл. Соловьева, касающиеся конфессиональных взглядов, и свои ответы на эти соловьевские вопросы [\[327\]](#).

В. Гетте — православный священник, перешедший в свое время из католичества в православие, с пафосом критиковавший весь католицизм и с большим энтузиазмом проповедовавший официальное православие. И вопросы Вл. Соловьева, и ответы на них В. Гетте с исторической точки зрения являются весьма ценным материалом. Но необходимо сказать, что вопросы Вл. Соловьева отнюдь не являются украшением его творчества. Вопросы эти носят несколько казуистический характер и направлены к тому, чтобы ответы на них возможны были только в духе католичества, но не в духе православия. Т. Стоянов прямо пишет: «О. Владимир, как это очевидно, признает эти вопросы не примирительными, а латинскими, лишь замаскированными личиною беспристрастия» [\[328\]](#).

Приведем два-три примера из предложенных девяти вопросов. Свой второй вопрос Вл. Соловьев формулирует так: «Слово *fiiojiaie*, прибавленное к первоначальному тексту символа Никео-Цареградского,

заклучает ли в себе неизбежно ересь? Если "да", то какой Вселенский собор осудил эту ересь?» Владимиру Гетте, конечно, ничего не стоило ответить на этот казуистический вопрос. Если под ересью понимать ложное учение, осужденное на Вселенском соборе, то *Fii*^ие в этом смысле вовсе не является ересью. А осуждения на Вселенских соборах этого учения и не могло быть, поскольку оно приняло заметные формы, да и то едва-едва и совсем не как догмат, только в эпоху Карла Великого, то есть не раньше VIII-IX веков. Самое же главное заключается в том, что ересью необходимо считать не обязательно то, что формально осуждено на Вселенском соборе, а то, что является ересью по самому своему существу. И в этом смысле *Fiiio*яие, безусловно, является ересью, поскольку единоначалие приписывается здесь не только Отцу, но и Сыну^[329]. И, конечно, в этом ответе В. Гетте совершенно прав.

В своем четвертом вопросе Вл. Соловьев спрашивает, что если учение о *Filio*ие не было осуждено ни на каком Вселенском соборе, то как же можно его игнорировать при наличии положительного суждения о нем у св. Максима Исповедника. Гетте даст на этот вопрос беспощадно уничтожающий ответ. Он специально для этого изучил соответствующие тексты Максима Исповедника в подлиннике и не нашел в этих текстах ни одного намека на подобное учение. Оказывается, что на вопрос некоего пресвитера Марина об исхождении Духа Святого Максим ответил только одно: «Отец есть начало, — Сын является от него чрез рождение, а Дух Святой чрез исхождение». Где же тут у Максима *Fii*^ие?^[330] Можно сказать, что этим своим ответом В. Гетте прямо-таки посрамил Вл. Соловьева.

В своем пятом вопросе Вл. Соловьев спрашивает, какие же другие ереси были в католицизме и если они были, то на каких Вселенских соборах они были

осуждены. Однако эти ереси ему, конечно, прекрасно известны (догмат о непорочном зачатии и о непогрешимости папы). Ему также прекрасно известно, что после VIII века никаких Вселенских соборов вообще не было. А это значит, что пятый вопрос поставлен чисто софистически, и В. Гетте ничего не стоило на него ответить. Он прибавил только то, что «ереси церкви римской бесчисленны»^[331].

В своем седьмом вопросе Вл. Соловьев интересуется, можно ли не признавать римского католичества, если в нем нет ересей и оно не находится в расколе, и не нужно ли в таком случае признавать римскую церковь «главной составной частью Единой Соборной Церкви Христовой». И тут он прибавляет: «Таким образом, разделение Церквей не имеет для себя основания истинно-религиозного и есть только дело человеческой политики». Отвечать на подобного рода вопрос В. Гетте даже не считает нужным, потому что римская церковь полна ересей и в свое время отошла от православия вовсе не по причинам политическим, а по причине «высокомерия и автократических притязаний» папства, которое и «создало разделение Церквей»^[332].

В результате необходимо сказать, что вопросы эти не делают чести Вл. Соловьеву и отвечать на них В. Гетте было весьма нетрудно. Заметим, кроме того, что свои вопросы Вл. Соловьев первоначально задавал А. М. Иванцову-Платонову, который был не только видным духовным деятелем, но и профессором Московского университета. Вероятно, от него, печатавшего как раз труды по вопросу о разделении церквей, Вл. Соловьев впервые и узнал обо всех такого рода проблемах. Между ними установилась горячая дружба, которая не раз прерывалась в связи с католическими симпатиями Вл. Соловьева. Поскольку вопросы эти впервые появились еще в 1886 году на

французском языке, возможно, А. М. Иванцов-Платонов печатно на них никак не отвечал. Но зато В. Гетте с честью выполнил эту не очень трудную обязанность отвечать на столь неудачно поставленные вопросы.

Прямым продолжением указанных материалов является статья некоего С-ва, в котором есть все основания находить того же самого Т. Стоянова. Статья эта называется «Суждения о. Владимира Гетте о новейшей деятельности г. Вл. Соловьева в пользу соединения Церкви восточной и западной»^[333]. Она интересна для нас прежде всего своими указаниями на разного рода суждения о конфессиональном учении Вл. Соловьева, которые к тому времени уже были высказаны во французской и русской печати. Кто будет исследовать этот вопрос во всех его исторических деталях, должен будет воспользоваться этими французскими и русскими ссылками. Что же касается нас, то нет никакой необходимости излагать этот вопрос со всеми подробностями тогдашней литературной полемики.

Однако кое-что из этой полемики все же заслуживает упоминания. Прежде всего В. Гетте был не только католическим клириком, но еще и ученым историком церкви, запечатавшим много томов из этой области до своего перехода в православие. Эта большая и глубоко специализированная ученость позволила ему спорить с гораздо более основательных исторических позиций. Вл. Соловьев, безусловно, был большим эрудитом в области истории церкви. Но, повидимому, В. Гетте имел в этом отношении много преимуществ. Ему ничего не стоило приводить массу неопровержимых исторических фактов, свидетельствовавших о давнишних цезаре-папистских тенденциях римской католической церкви, также характеризовать византийское православие в антипапистском духе с

приведением несомненных фактов возникновения константинопольского, антиохийского или иерусалимского патриархатов на основе совершенно равных и братских взаиморасположенных автокефальных церквей, в противовес папистскому абсолютизму.

В. Гетте приводит многочисленные примеры преследования инакомыслящих в католицизме вплоть до инквизиционного изуверства, сожжения еретиков и «Индекса запрещенных книг», в отношении чего русская практика несравненно чаще и глубже проводила свободу веры. Преследования здесь, по мнению В. Гетте, в основе своей были, скорее, политическими, чем религиозными. И если Вл. Соловьев находит в тысячелетнем римском католицизме торжество религиозной свободы, то ученому-историку церкви В. Гетте ничего не стоило разрушить наивную убежденность Вл. Соловьева, либо не знавшего соответствующих исторических фактов, либо намеренно их игнорировавшего.

По мнению этого автора, Вл. Соловьев признавал свободу совести решительно за всеми противниками русского православия, включая не только каких-нибудь шундистов, униатов, но даже и отъявленных анархистов, проповедовавших буквальное уничтожение всего существующего и не имевших ровно никаких положительных идеалов. И только, видите ли, Святейший Синод и русский император не могли защищать православной веры, так как эта защита противоречила, дескать, свободе совести.

Указываемая нами статья В. Гетте, безусловно, содержит кое-какие чисто газетные, вполне внешние и малоговорящие аргументы. В целом, однако, эта статья продиктована не только большой исторической ученостью, но и глубоко убежденным и ярко выраженным церковно-историческим пафосом. И нужно

сказать, что при всем уважении к возвышенным стремлениям и мечтам Вл. Соловьева после прочтения подобного рода критического разбора приходится во многом согласиться с его оппонентами и признать, что философская глубина его взглядов иной раз несколько не мешала его слишком поспешным, если не прямо легкомысленным утверждениям.

2. Критика Вл. Соловьева с точки зрения канонического права. В дальнейшем — и это тоже весьма скоро — мы находим в литературе также критику и специально теократических взглядов Вл. Соловьева.

В статье Н-ва «Теократические и иерократические взгляды Владимира Соловьева и Федора Достоевского пред судом канонического права Православной церкви»^[334] подробно и обстоятельно приводится критика соловьевского понимания христианской теократии. Значительно меньше внимания автор уделяет иерократическим взглядам Ф. М. Достоевского, о которых мы не будем здесь говорить.

Вл. Соловьев считает, что церковь обладает юридическим (божественным) правом преобладания в государстве как орган богочеловеческой власти. По форме эта власть представляет собой теократию, так как церковная власть, а от нее и любая другая — проводник власти божественной. Цель теократии он видит «в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения — не в полноте власти, а полноте любви» (VI, 633), в осуществлении «полного внутреннего и внешнего воссоединения неба и земли, свободного сочетания Творца с творением». Необходимым следствием установления всемирной христианской теократии, основанием которой явился Иисус Христос, он полагает уничтожение независимой

земной власти и подчинение ее источнику всякой власти — Богочеловеку.

Автор статьи подробно рассматривает ветхозаветное учение о теократии и те места из Евангелия, на которые опирался Вл. Соловьев в доказательство своих взглядов. «Ошибки Вл. Соловьева, — пишет критик, — зависят от смешения им вечного царствия Христа как Мироправителя (в обширном смысле этого слова) и временного царства Его как Главы благодатного духовного царства»^[335]. В результате неверного, с точки зрения автора, понимания власти Вл. Соловьев допускает в своем учении несколько противоречий. С одной стороны, носителями и выразителями богочеловеческой власти он делает апостолов, а с другой стороны, речь идет уже о власти священников, царей и пророков (триединый способ богочеловеческого соединения), которой наделяет их Христос из полноты своего единовластия. Однако несколько позже в брошюре «Русская идея» Вл. Соловьев вдруг пишет о том, что только один апостол Петр получает «полноту власти» и «ключи царства», но и это положение, по мнению автора рассматриваемой статьи, недостаточно доказательно и идет вразрез с предыдущими мыслями философа.

Кроме приведенных противоречий, автор указывает на целый ряд расхождений в сочинениях философа с догматическими положениями канонического православия. Утверждая, что Христос учредил на земле христианскую теократию, Вл. Соловьев многие принципы ветхозаветной теократии переносит в новозаветное царство. Так, он видит не только духовную власть Христа на земле, но и царскую и пророческую. Далее, во-первых, языческий царь, по мнению философа, лишь в христианстве становится действительно царем, а земная власть получает

истинное основание. Во-вторых, церковь имеет центр единства вне государства и превыше его. В-третьих, философ утверждает единство в вере для сохранения единства вселенской церкви и требует внешнего объединения церквей под властью первосвященника, которое предшествовало бы их внутреннему объединению. В своем учении о теократии Вл. Соловьев уделяет большое место исторической роли новых пророков, которых он называет «свободными общественными деятелями» и «свободными предначертателями социального движения». От лица канонического православия автор утверждает, что церковь и государство — два самостоятельных правовых органа. В результате сложной борьбы языческое государство признало права церкви, но не исчезло, а стало рядом. Таким образом, языческий государь стал царем христианским. Христианская церковь не нуждалась в верховном первосвященнике, который бы объединял «различное национальное духовенство в одно вселенское тело». Нет нужды в земном всеобщем отце так же, как и во внешнем объединении церквей, ибо не существует национальной разницы для братьев во Христе, а истинная свобода церкви обуславливается свободой каждого члена церкви. Идеал богоподобной жизни указан Иисусом Христом, а потому церковь не знает пророков с тем призванием, которое видел в них Вл. Соловьев.

Автор статьи заключает: «Мы видим, что Соловьев совсем не прав, утверждая свою теократическую систему на словах Евангелия; мы показали также, что изображаемая им вселенская теократия несогласна с теми нормами церковной жизни, которые одобрены Вселенскими соборами, — следовательно, Соловьев самому себе произносит приговор как ложному пророку»^[336]. Во всяком случае, тот приговор, который

выносит Вл. Соловьеву не он сам, а автор данной статьи, не становится снисходительнее оттого, что автор все же выделяет ряд общих положений Вл. Соловьева, с которыми он согласен. Однако такие положения, как независимость государственной власти от власти духовной или подчинение гражданского общества обществу духовному, не являются, по сути дела, собственно соловьевскими и тем самым не смягчают критику. Мы знаем, что в эпоху выхода в свет «Истории и будущности теократии» учение о вселенской теократии не приобрело еще своего законченного вида. Будучи в значительно большей степени философом, нежели богословом, Вл. Соловьев мечтал о создании собственной теократической доктрины, которая, будучи творением его гениального ума и романтической мечты, не могла явиться строгим повторением догматических положений православия, представители которого не оставляли своих нападков на его учение^[337]. Жестокая критика и возможная несбыточность многих положений соловьевской теории вселенской теократии, как нам кажется, не умаляют благородства ее первоначальной и основной идеи. Однако далеко не всякое благородство обязательно обосновано исторически, и далеко не всякое благородство выступает в логически безупречном виде. Исследование Н-ва, безусловно, представляет собой самый настоящий погром всей теократической системы Вл. Соловьева. Но эта теократическая система все же проникнута духом свободы и мечтаний о всечеловеческом единстве.

3. Антоний (Храповицкий). Собственно говоря, такой же погром соловьевских церковных взглядов мы находим в статье Антония (Храповицкого) «Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым»^[338]. Только необходимо

сказать, что светский читатель будет весьма разочарован в этой статье ввиду полного отсутствия в ней философских или исторических изысканий и ввиду апелляции этой статьи исключительно к наивно верующим и безоговорочно преданным православию сердцам. Антоний пишет красноречиво, но, к сожалению, для светски мыслящего человека здесь не очень много убедительного и очевидного материала. Позиция Антония — неприступная и окончательная. Вл. Соловьев, по мнению автора, «впал в ту страшную яму заблуждений, куда естественно впадает всякий ревнитель церкви не по разуму»^[339]. Заметим, что Антоний имеет здесь в виду исключительно работу «Россия и Вселенская церковь», которая вышла на французском языке в 1889 году и была никому не известна в русском обществе. Поэтому на многих мыслящих людей того времени возражения Антония могли произвести странное и неожиданное впечатление.

Существо дела заключается в том, что Вл. Соловьев в этой работе очень высоко ставит общественный принцип и, понимая под обществом государство, требует, чтобы государство и церковь рассматривались как единое целое, хотя они и разные по своим целям. Однако нужно сказать, что Антоний несколько увлекается. Вл. Соловьев никогда и нигде не говорил о примате государства или церкви, наоборот, только союз первосвященника, царя и пророка может обеспечить собою правильную жизнь всего человечества. Церковь вовсе не подчиняется государству, но и государство не подчиняется церкви. Это два духовно единых организма. В противоположность этому Антоний считает, что задачи церкви и государства настолько различны, что ни о каком их примате друг над другом не может идти и речи. Государство есть юридическая

область, которая может и должна действовать на людей путем чистого принуждения. Церковь, наоборот, есть союз людей в единой любви ко Христу. При таком, мы бы сказали, некоторого рода дуалистическом взгляде на церковь и государство Антонию ничего не стоило подвергнуть взгляды Вл. Соловьева весьма основательной и резкой критике. И кажется, Антоний здесь во многом прав. Но если брать Вл. Соловьева в целом, то никакое дуалистическое понимание его взглядов недопустимо. И тогда получается, что у спорящих сторон просто нет общего языка.

По-нашему, единство церкви и государства он понимает идеально, так, как оно и должно бы быть, с точки зрения верующего сердца. Для Антония же такое идеальное единство представляется в конце концов тоже желательным, но фактически слишком утопическим. Вместо этого ему и приходится противопоставлять церковь и государство гораздо больше, чем это было у Вл. Соловьева. Зато всякий может сказать, что вместо соловьевского утопизма Антоний гораздо ближе подходит к исторической практике государственной и церковной области^[340].

Само собой разумеется, что и соловьевский папизм представляется Антонию не чем иным, как логическим противоречием, вытекающим из отождествления церкви и государства^[341]. И тут Вл. Соловьев напрасно стал бы доказывать, что он вовсе никогда не исходил из отождествления церкви и государства. Но первый настолько убежден в непререкаемом различии этих двух исторических областей, что всякое духовное единение их могло представляться ему только их полным отождествлением.

Однако, не будучи в силах понимать соловьевского учения об единстве церкви и государства, Антоний прекрасно разобрался в том, что весь папизм как раз

основан на тождестве духовной и светской власти. Ведь реально и исторически папы всегда и везде только и мечтали о расширении своей власти, кроме духовной, также и на всю светскую жизнь человечества. Вл. Соловьев прекрасно понимал, что существующие отношения между церковью и государством, полные всяких недостатков и прямого уродства, должны быть направлены более духовным и более идеальным пониманием дела. Но чего он уже совсем не понимал, это того, что папизм был его слепым увлечением, его романтической утопией и его некритическим подходом к целым, и притом огромным, периодам истории европейского человечества. А Антоний это-то самое и понимал лучше всего, и тут ему помогала гораздо более трезвая и критическая оценка римского католицизма. Ему представлялось католическое учение о непогрешимости папы только жалкой заменой единого и подлинно божественного руководителя церкви обыкновенным грешным человеком^[342]. И вообще Антоний считает, что огромное преувеличение излишне гуманистических убеждений Вл. Соловьева — результат утраты у него христианского чувства любви^[343]. По Антонию, выходит, что если Вл. Соловьев выдвигает на первый план общественность, то он не нуждается в такой любви, которая была бы основана на понятиях выше человеческих. Такая любовь, естественно, утрачивает для Антония все свое содержание и становится только безличным гуманизмом.

Наконец, стоит привести и еще одно немаловажное суждение: «Все те укоры, которыми Соловьев осыпает нашу церковь и наше вероисповедание, имеют приложение не к церкви, а к религиозной жизни общества»^[344]. И вообще разбираемая Антонием книга представляется ему «уродливым крайним

уклонением»^[345] от правильного пути в русском обществе.

Возможно, что Вл. Соловьев как-то отвечал на эту критику со стороны Антония. Но материалы, которыми мы располагаем, такого ответа не содержат. Однако имеется другое. Дело в том, что в следующем, 1891 году появилась статья Вл. Соловьева «О подделках» (VI, 327—340), где он, вовсе не имея в виду специально Антония, критикует разного рода неправильные подходы к православию у многих мыслителей, называя эти воззрения «подделками». И вот на эту-то статью Антоний и ответил специальной статьей, которую он так и назвал «Подделки Вл. Соловьева»^[346]. Статья написана простым языком, хотя и с массой цитат из Нового Завета. Ее мысли сводятся к следующему.

Прежде всего он нападает на ту центральную идею соловьевских взглядов, которую он правильно называет идеей царствия Божия. Действительно, для Вл. Соловьева того периода эта идея занимает центральное место. И, несмотря на определенного рода односторонность, Антоний совершенно правильно выдвигает на первый план в этой идее ее общественно-государственный характер. По Антонию, у Вл. Соловьева получается так, что царствие Божие есть, а настоящего Бога-то нет. Ведь христианское учение о царствии Божиим основано на учении о любви, то есть о любви к Богу и о любви к нашим ближним. Где же это учение о любви у Вл. Соловьева? Антоний приводит такую весьма характерную цитату: «Истинное и неподдельное христианство не есть ни догмат, ни иерархия, ни богослужение, ни мораль, а животворящий дух Христов... дух, воплощенный в религиозных формах и учреждениях, образующих земную церковь»^[347]. И действительно, если всерьез провести все отграничения царствия Божия от соседних областей, становится

непонятным, что это за «дух», которым живет царствие Божие. Антоний попросту считает, что это есть не что иное, как внерелигиозная и только юридическая организация. Евангелие, говорит он, низводится «в разряд обычных, чисто условных систем общественно-государственной организации»^[348]. Он утверждает, что божественное учение о царствии Божиим «имеет вовсе не юридический, формальный характер, но понимает в этом понятии нравственное содержание христианства»^[349]. И по этому поводу необходимо заметить, что с точки зрения православия он, по-видимому, совершенно прав. Вл. Соловьев, по существу дела, конечно, и не думал сводить церковь к юридической организации. Однако в тех его работах, которые имеет в виду Антоний, Вл. Соловьев действительно слишком увлекается общественными идеями, которые почти целиком отсутствовали в тогдашнем официальном богословии. И в критике этого увлечения Антоний, несомненно, прав, если, конечно, стоять на его точке зрения и на принципиальной позиции православного богословия вообще. Так официально ортодоксы и должны были говорить, находя в богословствовании Вл. Соловьева только «подделки, исполненные грубого произвола»^[350].

В результате Антоний в учении Вл. Соловьева о царствии Божиим не видит никакого призыва к новой жизни, а находит только регулирующее начало для чисто земной и вполне светской жизни: «Царство Божие, или Церковь, по В. С. Соловьеву, должно иметь все специально-политические отправления и прогрессировать, то есть вести правовые войны, собирать акцизный сбор, наказывать и награждать. Вероятно, в нем предполагается и усовершенствованная в санитарном отношении проституция, регулированные лучшим образом

азартные игры и другие необходимые спутники социально-политической культуры? Мы бы со своей стороны посоветовали нашему политику одно: припрятать ради последовательности подальше Св. Писание и как можно реже о нем упоминать. Это будет последовательно не только для полного употребления милой его сердцу римской иерархии, но и некоторым предохранительным средством от того, чтобы читатели не назвали его систему безрелигиозною»^[351].

Подобного рода характеристика, несмотря на всю ее правильность с ортодоксальной точки зрения, не должна сбивать с толку историка русской мысли, который обязан стоять не на позициях Вл. Соловьева и не на позициях тогдашнего официального богословия, но исключительно на позициях верности историческим фактам. В основном Вл. Соловьев не защищает понимание церкви и царства Божия как просто юридических организаций, но он, несомненно, увлекается общественной стороной дела, и это его увлечение совершенно правильно критикует Антоний. Точно так же и последний, справедливо критикующий Вл. Соловьева в этом пункте, совершенно не прав в своем игнорировании соловьевской философии в целом. И в качестве примера более делового подхода к сущности вопроса мы привели работу П. Я. Светлова^[352].

4. П. Я. Светлов. П. Я. Светлов базируется не только на французских книгах Вл. Соловьева, но и на тех его трудах, которые ко времени выступления Антония были уже давно напечатаны и которые было бы не худо знать и последнему. Прежде всего П. Я. Светлову ничего не стоит указать на множество высказываний Вл. Соловьева, совершенно противоречащих юридическому пониманию церкви и царства Божия. Например, в своих «Духовных основах

жизни» он писал: «Та же вера в царство Божие не позволяет нам удовлетворяться настоящей действительностью. Ибо в этой действительности еще царит неправда и раздор и бедствие; Царствие же Божие есть правда и мир и радость о Духе Святе»^[353]. В «Чтениях о богочеловечестве» читаем: «Будучи телом Христовым, Церковь досель еще не есть его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и явившему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, несвободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как во Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в церкви, Его вселенском теле, когда оно достигнет своей полноты»^[354]. В работе «Великий спор и христианская политика» читаем: «Как истинное тело Богочеловека Христа, Церковь должна быть, как и Он, Неслиянным и нераздельным сочетанием Божественного и человеческого. В Христе его человеческое — разумная воля — во всем и до конца подчинялось воле Отца. Через этот подвиг самоотречения подчиняет себе его материальную природу, исцеляет, преображает и воскрешает ее в новом духовном виде. Подобным образом и в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преображению и воскресению»^[355].

После подобного рода высказываний можно спросить: где же тут церковь как юридическое установление и где же здесь царствие Божие как либерально гуманистически оформленное государство? Все это дает полное право П. Я. Светлову давать следующего рода оценку соловьевской доктрины: «Большой заслугой Вл. Соловьева и других единомысленных с ним писателей надо признать это энергетическое напоминание нам о главном, от чего зависит по преимуществу успех в великом деле соединения церквей, — о необходимости взаимной христианской любви, как пути к соединению церквей»^[356]. Значит, дело в любви, а не в юридической организации.

П. Я. Светлов совершенно прав в том отношении, что выставляет на первый план внутреннюю настроенность Вл. Соловьева, которая при всей своей учености сводится к самой простой и самой наивной мечте всякого верующего человека. Именно: Вл. Соловьеву во что бы то ни было хочется, чтобы вся внешняя жизнь человека, то есть вся его общественная и государственная жизнь, и все его духовные надежды, возлагаемые на церковь, объединились в одном и нерушимом целом, где внешняя и внутренняя жизнь человека будет определяться живым, разумным и мирным объединением двух самостоятельных организаций, государственной и церковной. Это — то, что он назвал теократией, учение о которой можно упрекать и в романтизме, и в утопизме, и в сказочной фантастике, но которое никак нельзя упрекать ни в сведении только к юридической организации, ни в игнорировании общехристианской заповеди любви. П. Я. Светлов пишет: «Теократическая идея а) проникает собою все христианское мирозерцание Вл. Соловьева и б) служит у него руководящим началом для

христианского решения почти всех практических задач сложной церковнообщественной жизни, представляемых возможными вопросами, каковы церковный, социально-экономический, национальный, еврейский, польский и т. п.»^[357]. И весьма характерны дальнейшие слова П. Я. Светлова: «Здесь идея царствия Божия наглядно предстает перед нами в качестве всесвязующего начала в христианстве, которым органически связывается в единое целое отвлеченно-теоретическое в христианстве с практическим, догматика с этикой, христианские верования с публицистикой»^[358].

Нам представляется, что приведенные материалы не нуждаются ни в каком специальном комментарии. Они прекрасно показывают как то, в чем прав и не прав Антоний со своей личной, с общеправославной и с соловьевской точки зрения, так и то, в чем прав и не прав также и Вл. Соловьев лично со своей, с общеправославной и со специально антониевской точки зрения.

Б. М. М. Тареев. М. М. Тареев^[359] дает следующую общую характеристику Вл. Соловьева: «При своеобразности своего мистического настроения, своих мистических созерцаний, при яркости своего художественного творчества Соловьев всегда в своих философских построениях стоит на твердой почве объективного взгляда, исторической перспективы и несокрушимой логики. Он создал стройную систему религиозной философии. Кажется, у него не было слабости, которая создала бы ему силу, но в его силе, несомненно, скрывались его слабости. Он был слишком диалектик. Там, где он не терял из виду берега, он имел в своей диалектике победоносное оружие, он был неуязвимый публицист. Но когда он пускался в безбрежный океан метафизики, его философия

становится игрою понятий, исторические лица и события для него образуются в простые символы идей и он не столько прислушивается к действительности, сколько изрекает для нее законы. Его цели чрезмерно отдалены, игнорирование всего условного, прозревание во всем абсолютного стирает краски с горизонта. Логическая формула высшего синтеза им отработана блестяще, но все еще остается сомнение, не висит ли она в воздухе»^[360].

Таким образом, М. М. Тареев является сторонником давнишней и, мы бы сказали, довольно уродливой церковной традиции сводить все только к одной вере и отрицать всякое значение разума. Но это является как раз тем самым, против чего Вл. Соловьев боролся всю свою жизнь. Он всегда думал, что нельзя верить в то, чего не знаешь и о чем не можешь сказать ни слова, и нельзя развивать такую систему разума, которая висела бы в воздухе и не опиралась ни на какую реальность. М. М. Тареев не устает воспевать религиозные тайны. Но это как раз и заставляет его находить в соловьевской философии только одно рассудочное пустословие.

Развивая свою позицию, М. М. Тареев так рассуждает о тайнах веры, превращая свое рассуждение в какое-то самое настоящее песнопение.

«Религиозно смотреть на факт — значит смотреть на него двойным взором: одним видеть в нем то, что видит простое позитивное сознание, а другим за этой оболочкой прозревать высшую действительность.

— Все есть тайна, — говорит верующий, — во всем тайна Божия. В каждом дереве, в каждой былинке эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поет, али звезды всем сонмом на небе блещут... — все одна эта тайна, одинаковая...

И эта тайна сохранится навеки, несмотря на все успехи биологии, геологии, астрономии... Мало того,

она и не тяжела для веры.

— А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца... Тем еще прекраснее оно, что тайна...

Тайна для религии, что для рыбы вода. Уменье не знать в религии то же, что целомудрие в любви»^[361].

Можно только удивляться, как этот профессор богословия не понял самого главного и прошел мимо как раз постоянного у Вл. Соловьева воспевания тайны веры. М. М. Тареев стоит здесь на точке зрения провинциальных приходских батюшек старого типа, которые на всякий теоретический вопрос верующего человека отвечают одно: ты все рассуждаешь, да рассуждаешь; ты бы лучше Богу молился, а рассуждениями далеко не уедешь; не нужно думать и рассуждать, никакого добра из этого не выйдет.

Отрицая у Вл. Соловьева его постоянное стремление слить веру и знание в одно целое и находя во всей логике только одну пустоту, М. М. Тареев и у него тоже ничего не находит, кроме пустоты. При этом его обычный вежливый тон доходит до большой резкости и почти до ругани. «Прочитаем ли мы его "Историю и будущность теократии" или окинем взором всю его религиозно-философскую систему, мы найдем у него на месте Евангелия нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту. Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил чувство Христа. Игравший словами "Логос", "Богочеловек", "София" с ловкостью виртуоза, он не ощущал тайны исторического Христа. Логос-Богочеловек был для него отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания»^[362].

М. М. Тареев доходит до того, что отрицает всякий разумный смысл за вероучительными истинами, так что, выходит, у Вл. Соловьева на эти темы только и даются

одни фантастические вымыслы и больше ничего. «Вечный доприродный мир с его подразделениями, мировая душа, Io areigon, шёйёг іёс äгöёс, отношение к мировой душе вечного Логоса, божественное человечество Христа, или София, принесение корня зла и страданий в область домирного существования, признание действительного бытия природного мира недолжным, или ненормальным, — все это причудливые образы философской фантазии, свидетельствующие о решительном перевесе отвлеченной мысли над религиозным творчеством»^[363].

Такое же слабое понимание соловьевского мировоззрения проявляет М. М. Тареев и по вопросу об отношении церкви и государства. По его мнению, у Вл. Соловьева спутаны три противоречащие одна другой точки зрения. Согласно первой, церковь подчинена государству как высшему духовному началу; согласно второй, наоборот, государство подчинено церкви; а согласно третьей, церковь и государство являются одинаковыми и в духовном отношении вполне равноправными началами, так что отпадает всякая надобность подчинения одного другому. Действительно, подобного рода выражения рассыпаны у Вл. Соловьева в большом обилии и большом взаимосмешении. Однако, по существу дела, только рассудочный формализм заставляет М. М. Тареева находить здесь какое-то непреодолимое противоречие. Дело в том, что Вл. Соловьев государство и церковь мыслит в их идеальном состоянии, при котором, собственно говоря, уже отпадает всякая необходимость подчинения или превосходства. Если государство подчиняется церкви, то такого рода подчинение вовсе не насильственное и не раболепное, а вполне свободное, вполне соответствующее самому духу государственной власти. И если государство

подчиняется, т.е. подчинение это совершенно неотлично от свободного союза. Если бы М. М. Тареев владел такой диалектикой, какой Вл. Соловьев пользуется на каждом шагу, то он не стал бы упрекать его в противоречии, а мог бы найти у него только проповедь универсальной свободы, когда уже нельзя определить, что и чему подчиняется, а также и что и почему свободно. Преодолеть ту формальную логику, по которой свобода и принуждение всегда находятся в непреодолимом противоречии, М. М. Тареев был не в силах.

То же самое необходимо сказать по поводу и других возражений. Так, по М. М. Тарееву, Вл. Соловьев не различает две позиции — религиозно-христианскую и общественногуманистическую. У последнего, например, понятие царствия Божия и теократии не евангельское, а философско-гуманистическое. По этому поводу можно сказать, что М. М. Тареев не понимал самой главной философской тенденции у Вл. Соловьева — именно не различать, а сливать религиозную и светскую общественность. Ведь в том же заключается само существо соловьевского мировоззрения. Но для М. М. Тареева между духовным и светским началом обязательно залегает непроходимая метафизическая бездна. Воспитанный на антиобщественных идеалах, М. М. Тареев никак не может усвоить и соловьевского учения о соотношении личности и общества. Ему понятно совершенствование личности. Но он никак не может понять, при чем тут семья и общество. Христос, говорит М. М. Тареев, наоборот, заповедовал человеку оставить своего отца и свою мать и идти вслед за ним, Христом. Такой аргумент может вызвать только глубочайшее недоумение. В сравнении с М. М. Тареевым, защитником традиционных и довольно обветшалых бытовых обычаев, Вл. Соловьев был передовым общественником и никак не мог мыслить

личного совершенства вне всякого общественного прогресса. Возражения М. М. Тареева, скажем попросту, слишком рациональны, чтобы можно было их принимать всерьез и на их основании критиковать вечно стремящуюся вперед и вдаль соловьевскую мысль о вселенской церкви.

В конце своего спора с Вл. Соловьевым М. М. Тареев вдруг спохватывается и начинает бояться, как бы его критику соловьевского универсализма не приняли вообще за критику наличия высшего и низшего начала в бытии. Он пишет: «Вот эту идею разнородности царств, природно-человеческого и божески абсолютного, столь блестяще выраженную Соловьевым, но не выдержанную в системе, я решительно принимаю и расхожусь с ним там, где он отстаёт от этой идеи»^[364].

Но Вл. Соловьев как раз отступает от этой дуалистической идеи решительно во всем. На этом построено не только его общее учение о всеединстве, но и такие конкретные и для всей его философии центральные идеи, как богочеловечество, София или вселенская церковь.

Вопрос об отношении М. М. Тареева к Вл. Соловьеву обсуждался в старой литературе у В. П. Виноградова в статье «Основные пункты христианского мирозерцания в системе профессора М. М. Тареева»^[365]. В. П. Виноградов выделяет две стороны в основном тезисе М. М. Тареева. Первому положению М. М. Тареева о том, что христианская евангельская норма жизни не есть норма «естественно-плотской, психофизической» жизни, противостоят в своих убеждениях Толстой, Достоевский, архим. Бухарев и Соловьев. Представители другой группы писателей, как то: Розанов, Мережковский, Минский, согласны с этим утверждением М. М. Тареева, но расходятся с ним по второму положению о том, что

евангельская норма жизни, имея собственную сферу применения, развивается в христианской личности на почве психофизической жизни. Мы не будем здесь входить во все детали этого разделения, а укажем только на то, что Вл. Соловьева, по-видимому, нельзя причислить к сторонникам евангельской нормы как чисто духовной и к сторонникам материальной жизни без подчинения евангельской норме. По Вл. Соловьеву, хотя евангельская норма является абсолютной, но как раз по этому самому она является в известной мере нормой для материальной и общественной жизни. Едва ли В. П. Виноградов вполне в этом разобрался.

Вл. Соловьева М. М. Тареев касается и в третьем томе своего труда, с. 78—81. Здесь проводится та соловьевская мысль, что духовное совершенство достигается только в результате определенного исторического развития. Рассматривая мировоззрение Льва Толстого, М. М. Тареев критикует этого проповедника ненужности цивилизации и ограничения человека только идеологией патриархального крестьянства. По М. М. Тарееву, прав не Лев Толстой, а именно Вл. Соловьев, однако ошибается и Вл. Соловьев, если он думает, что все дело заключается только в естественном и природном развитии человечества и вообще всей материальной действительности. Если человек достигает в определенной степени духовного совершенства, то для этого мало одного только естественного развития, создающего не само это совершенство, но только необходимые условия его появления. Само же это появление требует еще и воздействия на человека свыше. Правильно, что Будда или Христос стали возможны не во времена дикого состояния людей, а во времена их высокого культурного развития. Тем не менее это высокое развитие требовало от человека также и сознания своего ничтожества, требовало сознания того или иного религиозного

откровения. Подобное рассуждение М. М. Тареева едва ли существенно для понимания Вл. Соловьева. Если к последнему обратиться с прямым вопросом о необходимости для совершенного человека сознавать свое природное ничтожество, то можно наверняка сказать, что Вл. Соловьев вполне с этим согласится. Кроме того, и сам М. М. Тареев в сноске на с. 81 ссылается на «Чтения о Богочеловечестве», как раз подтверждающие эту мысль. Поэтому можно сказать, что возражение в данном случае несущественно и малоинтересно.

6. Краткая сводка предыдущего. Подытоживая, необходимо указать на различное понимание у официальных ортодоксов двух сторон творчества Вл. Соловьева, именно философской и исторической.

Среди ортодоксов, можно сказать, не нашлось ни одного такого критика, который бы отчетливо разобрался в философских методах Вл. Соловьева. Теоретическая философия Вл. Соловьева — это есть строго выдержанный диалектический идеализм. Именно диалектика позволила ему преодолеть такие традиционные типы метафизического дуализма, как объективизм и субъективизм, эмпиризм и рационализм, познаваемость и непознаваемость, личность и общество, церковь и государство, свобода и принуждение, естественное и сверхъестественное, идеальное и материальное, внутреннее и внешнее, божественное и человеческое, исторический прогресс и эсхатология. Никакого, даже самого малейшего, прикосновения к этим диалектическим противоречиям и к этим диалектическим синтезам Вл. Соловьева мы не находим ни у кого из его ортодоксальных критиков. Все эти диалектические конструкции всегда понимались у его ортодоксальных критиков рассудочно, исключительно формально-логически, метафизически. У него находили только обожествление разума, который

ничем не отличался от рассудка. А то, что сам разум, правильно диалектически поставленный, требует выхода за пределы человеческого разума в область объективной действительности, это никому и в голову не приходило из ортодоксальных критиков. Философия Вл. Соловьева неизменно представлялась как некоего рода вредный гностицизм или как рационалистически понимаемое шеллингянство, изгоняющее всякую веру и признающее абсолютное право только за голым человеческим рассудком. И мы, с точки зрения объективной истории русской мысли, обязаны сказать, что Вл. Соловьева можно критиковать как идеалиста и вместо его философии требовать необходимости материалистической картины мира. Однако никто не смеет сказать, что у него формально-логическая метафизика, а не диалектика и что этой диалектикой у него не пронизана решительно вся философия и теология.

Конечно, ортодоксы тоже не отвергают философии. Но эта философия заключается у них только в понятийном пересказе догматов веры, причем все эти религиозные понятия связываются у ортодоксов не понятийно, а в порядке недоказуемых требований и еще более недоказуемых догматов. Традиционное богословие соловьевских времен — это сплошная формально-логическая, отвлеченно-рассудочная метафизика. И даже ближайший соловьевский друг Е. Н. Трубецкой, ничем не связанный с тогдашним традиционным богословием ни по своей профессии, ни по своему настроению, фактически, можно сказать, совсем не разбирается в диалектике Вл. Соловьева, называет ее то гносисом, то шеллингянством и критикует его диалектику так, как стал бы критиковать ее и всякий тогдашний заправский профессиональный богослов.

В этом смысле Вл. Соловьев прошел мимо всей тогдашней ортодоксии, или, вернее, она прошла мимо него. Вообще со всем своим диалектическим идеализмом Вл. Соловьев оказался вполне инородным телом во всем тогдашнем богословии, как и вообще во всей тогдашней философии.

Совсем иначе обстоит дело с *историческими*, и в частности, с *церковно-историческими* взглядами Вл. Соловьева. Ожесточенная критика, которой подверглись его исторические взгляды со стороны ортодоксов, оказалась во многом настолько очевидной, что приходится только недоумевать, как этого не заметил сам Вл. Соловьев. Впрочем, заметил ли он это или не заметил и стал ли считать такую критику справедливой или остался упорствовать на своем до конца, вопрос это чрезвычайно сложный и едва ли разрешимый. Во всяком случае, его противоречивое поведение, его глубокое и весьма для него тяжелое разочарование последних пятишести лет жизни весьма осложняют вопрос о том, принял ли он всерьез критику своих исторических взглядов или не принял. Ведь среди его критиков в этой области были не только казенные богословы тогдашнего времени, но был и такой горячо любимый им учитель и друг, как А. М. Иванцов-Платонов.

Однако, если миновать интимные настроения Вл. Соловьева, которые едва ли когда-нибудь будут доступны научному рассмотрению, то необходимо сказать, что историческая критика взглядов Вл. Соловьева носила погромный, если не прямо убийственный характер. Выяснилось, что вся его критика византийско-московского православия, во многом правильная и даже глубокая, в основе своей является все же чудовищным преувеличением. Единственное, что можно было бы сказать здесь в его защиту, это то, что ни в Византии, ни в старой Москве

не было общественного функционирования церкви в смысле новоевропейских либеральных или реакционных тенденций. Но и на это казенным ортодоксам ответить было очень легко: ведь это же была не новая или новейшая Европа, а пока только еще средневековье; но в средние века была своя собственная, вполне специфическая общественность, которую трудно и сравнивать с общественностью в новой или новейшей Европе или Америке.

В связи с этим игнорирование коренных различий между Востоком и Западом тоже являлось, по мнению ортодоксов, только результатом исторической неосведомленности Вл. Соловьева. Правда, и ортодоксы иной раз совершенно справедливо отходили в сторону от существа предмета, когда навязывали Вл. Соловьеву взгляд на церковь как на чисто светскую и как на вполне внешнюю область принуждения, хотя и с некоторыми поправками за счет гуманизма и прогресса. Правильная историческая критика ортодоксов превращалась здесь в очень тяжелую и оскорбительную для Вл. Соловьева доктрину церкви и государства, с которой он боролся всю жизнь.

Что касается позиции современного и вполне не заинтересованного в тогдашних партиях историка русской мысли, то необходимо сказать, что ортодоксальная критика исторических взглядов Вл. Соловьева все-таки была основана меньше всего на желании отнестись к критикуемому философу с учетом его личности и деятельности в целом. Конечно, все это превознесение католицизма, все это игнорирование папского мирового великодержавия, все это невнимание к новым догматам, формулированным в Риме после разъединения восточной и западной церкви, все эти казуистические заявления Вл. Соловьева, что ему нечего переходить в католицизм, поскольку восточное православие никогда и не отпадало от

папского вселенского авторитета, — все это пусть даже, скажем, чудовищное преувеличение таило под собою то, чего не понимали не только казенные богословы, но и вполне светские критики философа. Именно: под всем этим крылась доходившая до аффекта, до слепоты вера в спасительность *вселенского универсализма*. Стоя на теократических позициях, Вл. Соловьев допускал все, что угодно, игнорировал любые, даже и кричащие факты истории, забывал даже свои собственные, всегда здравые и диалектически выраженные позиции, только бы вот сейчас, только бы вот сию минуту, только бы вот в одно мгновение сразу и везде наступило универсальное благополучие человечества. Тут у него забывались и все мучительные факты распада восточной и западной церквей, и столь же мучительное пребывание обеих церквей в таком враждебном состоянии в течение целого тысячелетия; забывались у него слабость и беспомощность современного ему человека, совершенно неспособного к такой революции и в материальном, и в духовном смысле слова; забывались все язвы самодержавия, которые он всегда так убежденно признавал, а часто даже открыто объявлял. Такого рода некритический универсализм, конечно, превращал всю его теократию в романтическую утопию, однако такую, которая как раз и способствовала мечтаниям всех людей об идеальном государстве, об идеальной церкви, об идеальном человеке, о том, чтобы все было хорошо, чтобы все были счастливы и чтобы счастью этому не было конца. Здраво настроенные люди, конечно, найдут в соловьевской теократии только одну глупость, но объективно-исторически веру в будущее всеобщее счастье необходимо считать тем, чем живут все люди, и верующие и неверующие, и без чего человеческая жизнь была бы невыносима. В соловьевские времена никто не ощущал заветной и в

подлинном смысле слова общечеловеческой мечты. А все только его бранили, и в первую очередь сами же ортодоксы и церковники.

В таких чертах можно было бы представить себе отношение ортодоксального богословия к учению и деятельности Вл. Соловьева. Разумеется, у нас сказано пока еще слишком мало на эту тему. Но без этого предварительного исследования, как нам кажется, нечего и думать решать вопрос об отношениях тогдашних ортодоксов и Вл. Соловьева.

После всего этого сам собой возникает вопрос уже не просто о теоретических взаимоотношениях с официальной ортодоксией, но вопрос об отношениях чисто практических, о фактическом общественно-политическом положении Вл. Соловьева в глазах тогдашней официальной России. И здесь мы тоже сталкиваемся с большими историческими трудностями, как и в вопросах идеологии. Эта последняя, как мы знаем, ни в каком случае не может рисоваться однотонно, однозначно. Собственно говоря, такая же сложность и путаница характеризуют и общественно-политическую позицию, и судьбу Вл. Соловьева. Если в своих социально-исторических исканиях он занимал весьма крутую, либеральную и чуть ли не революционную позицию, то и в своей общественно-политической деятельности он заходил весьма далеко, так что его либерализм, граничивший с революционным разоблачением всех язв тогдашней и духовной, и светской жизни, доставлял много забот духовным и светским властям. Тем не менее дело не доходило до прямых политических репрессий в отношении Вл. Соловьева. То ли его крайний либерализм расценивался в официальных кругах как невинная и безвредная забава, то ли в его социально-политическом поведении находили нечто правильное, но только преждевременное и излишнее. Трудно сказать. Во

всяком случае, однако, мы должны демонстрировать перед читателем ряд исторических фактов, необходимых для решения вопроса об общественно-политическом положении Вл. Соловьева. Окончательное решение этого вопроса представляется нам сейчас трудным и преждевременным. Надо ждать находений новых документов по этому делу, в настоящее время пока неизвестных. Те же факты, которыми мы располагаем, не очень многочисленны, и мы их представим в кратком изложении.

7. Общественно-политическое положение Вл. Соловьева. Мы уже знаем, что публичное выступление Вл. Соловьева в 1881 году в защиту убийц Александра II сошло для него с рук вполне благополучно. После этого он продолжал жить и заниматься, где хотел, чем хотел и как хотел. В 80-х годах он, правда, не смог напечатать в России указанные у нас выше три свои французские книги. Но ведь в этих книгах было открытое бичевание всей русской церковной и светской политики с названием имен Победоносцева и Димитрия Толстого. Однако и эти французские книги нисколько не помешали его личному положению в русском обществе. После появления «Трех разговоров» (1899), по словам его племянника С. М. Соловьева, «даже его упорный гонитель Победоносцев был в восторге»^[366].

Материалы, относящиеся к взаимоотношениям Вл. Соловьева и К. П. Победоносцева, настолько интересны, что мы решили их подобрать и представить в следующем виде.

Прежде всего в 1883 году Св. Синод запретил Вл. Соловьеву чтение публичных лекций, что произошло, конечно, не без ведома К. П. Победоносцева, бывшего тогда оберпрокурором Св. Синода. Об этом сам Вл. Соловьев пишет в письме к И. С. Аксакову в феврале 1883 года^[367]. В письме к тому же И. С. Аксакову (без

даты, но, по-видимому, того же 1883 года) Вл. Соловьев жалуется на презрительное отношение к его статье «Великий спор и христианская политика» со стороны М. Н. Каткова^[368], который придерживался тех же реакционных взглядов, что и К. П. Победоносцев. В письме к Ф. Б. Гецу в декабре 1886 года Вл. Соловьев писал: «Вы, вероятно, знаете, что я теперь претерпеваю прямо гонение. Всякое мое сочинение, не только новое, но и перепечатка старого, *безусловно* запрещается. Обер-прокурор Синода П-в сказал одному моему приятелю, что всякая моя деятельность вредна для России и для православия и, следовательно, не может быть допущена. А для того, чтобы оправдать такое решение, выдумываются и распускаются про меня всякие небылицы»^[369]. В письме к А. Ф. Аксаковой (после 3 апреля 1887 года) читаем: «Я проводил Святую как следует. Ночью был в Кремле, а днем посещал одних только покойников — других визитов не делал... Я написал несколько плохих стихотворений, из которых вот Вам одно («Друг мой! прежде как и ныне...»). Победоносцев вывел бы из него, что я язычник и не верю в Христа, но Вы, надеюсь, этого заключения не сделаете»^[370].

385

В письме М. М. Стасюлевичу от 12 октября 1886 года можно читать: «Тем не менее, я не унываю, ибо то, что у нас теперь величают "национальной политикой"... держится только злобным триумвиратом лжецерковника П., лжегосударственного человека Т. и лжепророка К. (имеются в виду К. П. Победоносцев, Дмитрий Толстой и М. Н. Катков), который, то есть триумвират, несмотря на недавнее увенчание последнего из них официальными лаврами, видимо дряхлеет и близится к концу. А с исчезновением этих людей, отводящих глаза честному и благонамеренному

Государю, можно ожидать решительной перемены к лучшему».

В начале ноября 1891 года Вл. Соловьев пишет стихотворение под названием «Кумир Небукаднецара», посвященное К. П. Победоносцеву, с разоблачением крайне реакционной политики последнего. В письме к М. М. Стасюлевичу от 8 ноября 1891 года он сравнивает свое стихотворение со стихотворением Хомякова «Навуходоносор»: «Если бы встретились цензурные затруднения, то существует хороший прецедент: стихотворение Хомякова на ту же тему и столь же резкое по содержанию, хотя более слабое (*vive la toäesiië!*) по форме. У меня сохранена соиіеиг Іосаіе и нет слишком определенных намеков, тогда как Хомяков обвиняет Навуходоносора за преследование печати, которая, насколько известно, даже вовсе не существовала в те времена»^[371].

Соловьевские материалы вообще пестрят намеками, прямыми или косвенными, на реакционную деятельность Победоносцева. В письме к И. С. Аксакову в феврале 1883 года Вл. Соловьев пишет: «Бутлеров, сверх того, собирался читать публичные лекции о медиумизме, но наш общий благодетель К. П. Победоносцев лишил его этого удовольствия»^[372]. 9 августа 1891 года Вл. Соловьев написал шуточное стихотворение «Привет министрам», которое начинается строфой:

**Горемыкин веселеющий, И Делянов
молодеющий, Победоносцев хорошеющий,
Муравьев-жених — Собирались снова вместе и
Порешили
Что вся сила — в них.**

Предположительно, что еще в 1883 году Вл. Соловьев писал брату Михаилу: «А также я просил бы тебя зайти к Аксакову и сказать ему, что за мной

(вероятно, по настоянию Победоносцева) учрежден полицейский надзор и здесь у меня даже отобрали паспорт, но потом возвратили»^[373]. В связи с печатанием церковно-политических сочинений он в 1887 году пишет брату Михаилу: «Киреев пишет мне, что Победоносцев ему сказал, что моя книга подвергается духовной цензуре. Пишет он так неопределенно, что я даже не знаю, есть ли это только предрешение или уже совершившийся факт; если последнее, то значит, книга из Загреба послана, но экземпляры, адресованные частным лицам, задержаны»^[374]. Не позже 1897 года Вл. Соловьев написал шуточное стихотворение, в котором первая строфа звучит так:

**Уносит все река времен, Исчезнут все
вельможи; Победоносцев дон-Жуан, Аскет
Филиппов — тоже...**

29 декабря 1888 года в письме к Е. Тавернье Вл. Соловьев писал: «Вот более восьми месяцев, как я нахожусь в состоянии духа, которое меня смущает, так как я положительно затрудняюсь сказать, что это — состояние благодати или состояние г-на Победоносцева»^[375]. Слова эти, конечно, шуточные, но они, безусловно, антипобедоносцевские.

Правда, нельзя сказать, что мнение Вл. Соловьева о К. П. Победоносцеве было решительно и во всех отношениях отрицательное. По поводу книги К. П. Победоносцева «Московский сборник» он писал в январе 1898 года в письме к Е. Тавернье: «Мой интерес к г-ну П-ву начинается только с его действий и поступков более или менее inferнальных, вне литературы. Тем не менее, я книжку пробежал, и вот мое мнение вкратце. Книга может быть разделена на три неравные части: 1) лучшая, содержит как признанные, так и непризнанные переводы авторов

английских, американских, французских и даже одного немецкого еврея (Макса Нордау, источник непризнанный); 2) длинные страницы, извлеченные из старых русских славянофилов, о которых, чтобы скрыть плагиат, автор в одном месте книги отзывается с презрением; 3) наименее рекомендуемая содержит личные размышления автора, которые дышат "буддизмом" старых маленьких людишек, у которых вера слаба, а печень больная и которые жалуются не умолкая, что все на свете плохо, что кофе повышается в цене, а рента падает, что дети не слушаются своих родителей и т. д.

Язык книги правильный и изящный, нелишенный даже некоторого блеска в строках, списанных с Ивана Аксакова»^[376]. В этой оценке книги К. П. Победоносцева необходимо находить не только черты объективизма, но и вполне определенные элементы положительного отношения.

К. П. Победоносцев (1827—1907) был, между прочим, и научным работником, а одно время даже профессором гражданского права в Московском университете. Однако он рано ушел на чисто политическую работу, был одним из самых крайних консервативных деятелей своего века, был преподавателем у Александра III и Николая II, ярым врагом не только революции, но даже и буржуазного строя, такова, например, его острейшая критика западного парламентского строя в «Московском сборнике» (М., 1896). В 60-е годы он был решительным противником всех либеральных реформ. Главное же, он был бессменным обер-прокурором Св. Синода в течение 25 лет (1880—1905), и только революция 1905 года заставила его отойти от политической деятельности. О нем имеются самые резкие суждения Вл. Соловьева.

Поэтому можно только удивляться, что 30 июля 1893 года он писал брату Михаилу о своей встрече с К. П. Победоносцевым на свадьбе А. Д. Оболенского: «На свадьбе Оболенского я встретился с К. П. П., который приветствовал меня как старого приятеля»^[377]. Насколько можно судить, при всем резко его отрицательном отношении к К. П. Победоносцеву последний хотя и принимал против него некоторые политические меры, все же в конце концов расценивал его как шаловливого ребенка, за которым нужно слеживать, но которого не нужно слишком сильно наказывать. Кроме того, и донесения К. П. Победоносцева о деятельности Вл. Соловьева не всегда были такими уж плохими. Имеется письмо к К. П. Победоносцеву от попечителя Санкт-Петербургского учебного округа Ф. М. Дмитриева от 2 марта 1882 года, где дается характеристика публичных лекций Вл. Соловьева в тонах достаточно объективных, если не прямо положительных^[378]. Правда, Вл. Соловьев все же доставлял К. П. Победоносцеву известного рода политическую озабоченность, но трогать его от собственного имени Победоносцев все-таки не решался. Иной раз ему приходилось обращаться к императору Александру III. Но на донесении от 1 октября 1888 года император ограничился лишь пометкой на полях: «Действительно, это страшно печально, и в особенности — подумать, что это сын милейшего С. М. Соловьева»^[379]. В другом донесении от 6 декабря 1890 года К. П. Победоносцев сообщал: «И в Москве безумный Соловьев вздумал собирать нечто вроде митинга для протеста против мер, принимаемых относительно евреев». Однако и здесь Александр III ограничился только одной пометкой на полях доклада: «Я уже слышал об этом. Чистейший психопат»^[380]. Следовательно, и на этот раз никакого

распоряжения о репрессиях против Вл. Соловьева не последовало.

ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ОКРУЖЕНИЕ

1. Вступительные замечания.

Церковно-политические настроения захватили Вл. Соловьева в 80-е годы настолько глубоко, что философ даже отошел от всякой другой тематики. В 90-х годах этот церковно-политический интерес у него заметно слабее, по крайней мере, если судить по его печатной продукции. Теперь он занимается темами и эстетическими, и литературно-критическими, и публицистическими, и историческими, и, как мы уже говорили выше, даже вновь возвращается к темам чисто философско-теоретическим. Если угодно, этот период 1889—1900 годов можно считать третьим периодом его творчества. Но период этот очень сложный ввиду своей глубокой зависимости от первых двух — 1874—1881 и 1881—1889 годов. Особенно глубокий отпечаток наложил на все его творчество период церковно-политических исканий, мы уже сказали выше о таких тенденциях его мысли, как романтизм, натурализм, утопизм и стремление везде устанавливать полярные отношения (то есть стихию противоречивого развития). Все эти термины-принадлежат только нам и употребляются исключительно в результате наших исследовательских попыток. Сам Вл. Соловьев их не употребляет. Но вся его терминология 90-х годов явно несет на себе следы тех новых для него методов мысли, которые можно назвать послеклассическими.

Критика византийско-московского православия, в котором Вл. Соловьев стал находить смесь теоретических христианских догматов и практических пассивных и чисто языческих бытовых методов, сделала его теперь каким-то своеобразным реформатором, эволюционистом, постоянно выставлявшим на первый

план человеческое действие, человеческое и вообще мировое творчество и критику с этой точки зрения не только пассивной восточной Византии, но и активного западного романо-германского мира.

Здесь мы указали бы на работу Б. М. Парамонова^[381], который правильно отмечает реформаторские эволюционные и антинационалистические тенденции у Вл. Соловьева. Кажется только, что этот автор не учитывает трагического состояния Вл. Соловьева в 90-е годы, когда он пытался искреннейшим образом объединить все эти прогрессивные тенденции с православной догматикой, которую он не только глубоко понимал, но и продолжал сердечнейшим образом осуществлять в своей личной церковной жизни.

Ввиду огромного разнообразия и даже разнобоя тематики у Вл. Соловьева в эти 90-е годы мы не решаемся обозначить весь этот период при помощи какого-либо точного и определенного термина. И его тематика, и его настроения, и его отношение к самым разнообразным философам, поэтам и вообще писателям того времени заставляют нас покамест говорить только о соловьевском окружении тогдашнего времени. Что же касается точной классификации его бесконечно разнообразных тем данного времени, то от нее в настоящий момент необходимо отказаться. Вероятно, дальнейшее изучение соловьевского наследия приведет к более точным результатам. В настоящее же время будет, пожалуй, достаточно указать в первую очередь на разнообразное окружение Вл. Соловьева в эти годы и на его тоже весьма разнообразные отношения с окружавшими его мыслителями и вообще писателями.

Мы начнем с философско-исторических изысканий Вл. Соловьева в данный период, и в частности с

проблем исторического прогресса, доставлявших ему самое настоящее мучение.

2. Философско-историческая проблематика.

В период своих церковно-политических исканий Вл. Соловьев особенно критиковал Византию за то, что она представляет собою исповедание высоких христианских догматов и в то же самое время чисто языческую бытовую практику. Тем самым философ формулировал необходимость общественно-политического прогресса вместо византийского антихристианского застоя. Если творческая и преобразующая деятельность человека для этих целей была поставлена во главу угла его эстетики, то идея прогресса начинает главенствовать у Вл. Соловьева в его философско-исторических представлениях 90-х годов. В сущности говоря, это старая идея Вл. Соловьева, потому что еще в «Критике отвлеченных начал» он, кроме идеальной истины, постулирует также и ее историческое становление, в котором истина и неистина борются между собою; и истине только еще предстоит победа, которую необходимо завоевать. Но, само собой разумеется, идея прогресса в 90-е годы получает у Вл. Соловьева гораздо более острое, насущное и даже злободневное звучание, не терпящее для него никакого отлагательства.

В статье «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891) идея прогресса ставится настолько остро, что у читателя, которому знакомы христианские воззрения Вл. Соловьева, может возникнуть даже неприятное смущение. Вероятно, этого радикализма побаивался и сам философ, поскольку он в самом же начале этой работы заявил, что речь идет вовсе не об упадке христианства, а об упадке той противоестественной связи христианских догматов и языческой практики, о чем он много говорил

раньше. Оказывается, в упадке находится именно эта противоестественная связь, а прогрессом будет внутреннее единство христианской теории и общественно-государственной практики (VI, 381). В христианстве действует не только Бог, но также и человек, в сравнении с чем средневековое миросозерцание было только односторонним спиритуализмом. Вл. Соловьев прямо пишет, что одними догматами нельзя спастись (VI, 388—389). Социальный прогресс, конечно, происходил, вроде «уничтожения пытки и жестоких казней, прекращения... гонений на иноверцев и еретиков, уничтожения феодального и крепостного рабства» (VI, 392), но если считать, что эти реформы производились неверующими, то «тем хуже для верующих» (VI, 392). Истинным прогрессом, по Вл. Соловьеву, явится соединение общих усилий неверующих и верующих перед лицом общей опасности — истощения матери-природы, которая отказывается кормить человечество. При этой солидарности возникнет «христианство живое, социальное, вселенское» (VI, 393), прогресс наконец увенчается успехом. Материя тогда перестанет быть злом, как о ней ложно думали средневековые спиритуалисты, и бездушной машиной, как о ней тоже ложно думают прогрессисты Нового времени.

Сказать, что в этой статье все ясно, никак нельзя. Кроме того, весьма сомнительно сводить все средневековье к спиритуализму, а Новое и Новейшее время — к механицизму. При таком противоположении спиритуализма и механицизма не очень понятно, что же Вл. Соловьев понимает под прогрессом или, вернее сказать, как же можно было бы объединить в одном прогрессе средневековое догматическое богословие и светскую цивилизацию Новейшей Европы? Вл. Соловьев очень упорен и в том и в другом отношении.

То, что под прогрессом он понимает христианский прогресс, это выражено у него очень ярко и безоговорочно (VI, 339), хотя философ говорит не только о царстве Божиим как о церкви, но о «трех нераздельных модификациях» царства Божия в виде христианских — церкви, государства и общества (VI, 358). О государстве и обществе Византии, как мы помним, Вл. Соловьев вообще говорит как о языческих. Значит, в государстве и обществе Византии не было никакого христианского прогресса.

Доклад «Об упадке средневекового мирозерцания», конспективно прочитанный в Психологическом обществе 19 октября 1891 года, и статья на ту же тему, впервые напечатанная в собрании сочинений (VI, 381—393), вызвали в московском обществе огромный резонанс, о размерах которого мы можем судить хотя бы по разрыву с К. Леонтьевым, о чем мы говорили в биографической части этой работы. К. Леонтьев не мог спокойно переносить воззрения Вл. Соловьева об упадке православного прогресса.

Особенно подняли шум «Московские ведомости» (№ 291, 293, 296 и 300, 1891 г.). До нас дошло четыре письма по поводу этой газетной травли, в которых Вл. Соловьев по своему обыкновению употребляет весьма любезные выражения, но вскрывает ложь и плохую осведомленность сотрудников этой газеты в вопросах истории церкви. Изучение этих писем, из которых второе, третье и четвертое отличаются большими размерами и являются почти целыми статьями, имеет немаловажное значение для истории русской мысли конца XIX века. Поскольку, однако, приведение всех писем потребовало бы от нас большого исторического комментария, мы ограничимся помещением только второго письма от 26 октября 1891 года, что даст нам возможность избежать комментария ко многим местам самого соловьевского реферата.

«Письмо в редакцию.

В дополнение к моему краткому заявлению (в № 292 "Московских Ведомостей") прошу напечатать Вас следующее:

1. Слова: "мошенничество и обман" (а не "мошенники и обманщики"), употребленные мною в закрытых прениях после реферата, не имели и, по ходу разговора, не могли иметь никакого отношения к христианским или каким бы то ни было отшельникам и подвижникам, а относились исключительно к тем мирянам худой жизни, которые лицемерно стоят за идеал личной святости и благочестия, чтобы под этим предлогом избавиться себя от всякого труда на общую пользу.

2. Я никогда не говорил и не мог говорить, что христианство произвело одну только инквизицию.

3. Ни "сплошного", ни отрывочного "глумления над Христианской Церковью" в моем реферате не было.

4. Церковь по существу (со стороны божественной или благодатной) вовсе не была предметом моих рассуждений, которые ограничивались только историческими судьбами христианского человечества.

5. "Иронического порицания первых христиан" у меня не было; я сказал, напротив, что они, как и апостолы после Пятидесятницы, были действительно перерождены Духом Христовым, имея, по словам Деяний Апостольских, одно сердце и одну душу.

6. Как в моем чтении не было никакого нападения на Христианскую Церковь, так и в спорах после чтения не было никакой защиты ее.

7. Если мой реферат, читанный с большими сокращениями, будет напечатан, то лишь в полном виде, с более обстоятельной фактической аргументацией, но без малейшего изменения мыслей и взглядов.

К этим семи пунктам, относящимся до обвинений, высказанных гг. Николаевым и Афанасьевым, могу присоединить и ответ на три вопроса, предложенные мне В. А. Грингмутом (№ 293 "Московских Ведомостей").

8. По учению Св. Церкви, действие благодати Христовой не ограничивается одними таинствами церковными, но имеет различные виды. Следовательно, мое сравнение между неверующим священником и неверующим историческим деятелем имеет такой смысл: как благодать одного вида (церковно-таинственная) имеет свою силу и в неверующем исполнителе таинства, так и благодать другого вида (нравственно-практическая) может иметь свою силу и в неверующем публичном деятеле. В обоих случаях благодать действует не по вере: в первом она действует по апостольскому званию священнослужителя для духовного блага людей; а во втором — по историческому призванию общественного деятеля для практического блага тех же людей. Впрочем, мой аргумент можно выразить прямее и сильнее, взявши, для примера, вместо таинства св. жертвы, таинство св. крещения. В самом деле, если простой мирянин, или даже язычник, может по нужде совершить таинство св. крещения, то *тем более* может он служить Христу при совершении Его исторического дела. Ведь речь шла именно о том, что *бывает по нужде*, а не об идеальной норме.

9. Второй вопрос В. А. Грингмута основан на недоразумении, или даже на двух недоразумениях. Во-первых, из того, что я противопоставляю действительных христиан христианам номинальным или притворным, никак не следует, чтобы существовали, по-моему, только эти две категории. Напротив, у меня даже упомянуто, что между этими крайними пределами находится множество оттенков более или менее глубокого, более или менее поверхностного

христианства. А во-вторых, само собою разумеется, что при нравственной оценке деятельного христианства важен не только объем, но и качество деятельности. Я совершенно согласен с В. А. Грингмутом, что действовать в духе истинного христианства могут в своей сфере и женщины, не занимающиеся никакими широкими общественными задачами. Я обличал не женщин, делающих свое приватное дело, а публичных людей, уклоняющихся от общественного и государственного дела под предлогом индивидуально-трансцендентных парений ума.

10. Третий вопрос В. А. Грингмута связан с неверным исторически предположением. После реформации религиозные преследования и казни не только усилились в католической церкви, но появились и в общинах, от нее отделившихся (сожжение Михаила Сервета Кальвином, кровавые гонения на "папистов" в Англии при Елизавете и т. д.). Затем мне не совсем ясно: в каком смысле В. А. Грингмут советует мне подражать примеру Лютера, и если это ирония, то в чем ее сила? Ведь Лютер, как известно, отделился от своей римскокатолической церкви и произвел в ней раскол. Я не могу поступить таким образом относительно римского католичества уже по той причине, что не принадлежу к нему. А подражать Лютеру в данных условиях, то есть отделиться от нашей Греко-Российской Церкви и произвести в ней раскол, — этого, конечно, не посоветует мне В. А. Грингмут со своей точки зрения. А с моей собственной — бороться нужно не против какого-нибудь вероисповедания или церкви, а единственно против антихристианского духа, где бы и в чем бы он ни выражался.

Владимир Соловьев»[\[382\]](#).

Нечего и говорить: Вл. Соловьев имел глубоко продуманные и прочувствованные мысли и, кроме того,

еще умел их весьма красноречиво выражать. Отчетливость и глубина мысли в приведенном письме таковы, что даже заменяют собой всякий исторический комментарий. Все же доклад Вл. Соловьева об упадке средневекового миросозерцания получил такую популярность, что ему пришлось писать в связи с этим самому К. П. Победоносцеву. В этом письме поражает смелость слов и убежденность христианина в торжестве истины. Письмо это тоже говорит само за себя и тоже едва ли требует какого-либо исторического комментария. Для мужественной и высоко настроенной личности Вл. Соловьева оно настолько характерно, что мы позволим себе привести его целиком.

«Милостивый государь Константин Петрович.

Решаюсь еще раз (хотя бы только для очищения своей совести, но и не без некоторой надежды на лучший успех) обратиться к Вам, как к человеку рассудительному и не злонамеренному. Политика религиозных преследований и насильственного распространения казенного православия видимо истощила небесное долготерпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни. Между тем со всех сторон от восточной Сибири и до западной окраины Европейской России идут вести, что эта политика не только не смягчается, но еще более обостряется. Миссионерский съезд в Москве с небывалым цинизмом провозгласил бессилие духовных средств борьбы с расколом и сектантством и необходимость светского меча. Затем эта нелепая история с моим рефератом, который Ваши московские органы называют "скверным вздором". Что в нем нет ничего "скверного", это Вы знаете сами, так как его читали, а если он "вздор", то тем менее понятна вся эта история. На днях различные ученые общества (между прочим и такие, в которых и Толстой, и я не принимали никогда никакого участия) получили предписание безусловно изъять нас из своего

обращения. Что значит такая личная проскрипция? Неужели правительство, среди которого первенствующее место занимают такие умные и образованные люди, как Вы, признает себя неспособным судить о том, что говорится, и останавливается только на том, кто говорит? Вы знаете, что в моем реферате не было ничего непозволительного, и Вы его запрещаете потому только, что он мой. То же самое со статьями Грота и Толстого; когда кто-нибудь другой скажет "здравствуйте", то это только учтивость, но когда то же самое приветствие произнесем мы с Гротом или с Толстым, то это несомненно преступление. Ну не до явного ли абсурда довели Вы свою систему?

Я не хочу скрывать, что Вы возбуждали во мне очень дурные чувства и что я давал им выражение в соответствующих словах. Но, видит Бог, теперь я отрешаюсь от всякой личной вражды, отношусь к Вам, как к брату во Христе, и умоляю Вас не только для себя и для других, но и для Вас самих: одумайтесь, обратитесь к себе и помыслите об ответе перед Богом. Еще не поздно, еще Вы сможете перемениться для блага России и для собственной славы. Еще от Вас самих зависит то имя, которое вы оставите в нашей истории. Говорю по совести и обращаюсь к Вашей совести. Словесного ответа мое письмо не требует. Не оставляю надежды, что милость Божия Вас тронет и что Вы ответите делом. А если нет, то пусть судит сказавший: мне отмщение, аз воздам.

Владимир Соловьев.

Москва, день св. Афанасия в.
и Кирилла Алекс. 1892 г.» [\[383\]](#).

Зловредность лекции-доклада Вл. Соловьева 1891 года об упадке средневекового миросозерцания, несомненно, была слишком раздута. Он говорил больше

о бытовом упадке христианства и о его слабости в повседневных делах, но нигде и ни в чем не сомневался в православии как в догматической системе. Больше того. Он даже критиковал католичество за его слишком материалистический характер. Мы приведем отрывок из письма Н. Я. Грота к К. П. Победоносцеву от 5 ноября 1891 года, где совершенно правильно указывается на раздувание отрицательных сторон лекции Вл. Соловьева и на игнорирование ее положительных сторон.

«Обвинения "Московских Ведомостей", — писал Грот, — настолько тяжки, вызов их к напечатанию речи в подлинном ее виде настолько дерзок и настойчив... что едва ли было бы справедливо отказать нам в возможности доказать фактически, что в реферате Соловьева не было никакого глумления над православием и православной церковью и никакой политической зловредной пропаганды. Соловьев, напротив, говоря о *средневековом* мирозерцании, направлял все свои удары против католичества и католического духа, — духа нетерпимости, насилия внешнего догматизма и ритуализма. Конечно, насколько этот дух стремится воцариться ныне и в православной церкви, в лице отдельных, пока еще немногочисленных ее представителей, настолько удары его косвенно падали и на лжепредставителей православия. Вообще впечатление друзей Соловьева было таково, что в своем реферате он отказался раз навсегда от всякой солидарности с католичеством и папизмом, навязанной ему, на основании ложного толкования некоторых мест его прежних сочинений, легкомысленными и невежественными врагами его. Но "Московские Ведомости", эксплуатируя фальшиво сочиненную (отчасти ими же) репутацию Соловьева "как паписта", а также некоторую отвлеченность его полубогословских, полуфилософских формул и

некоторые особенности его мирозерцания, о которых возможны спор и сомнения, очень искусно перенесли свои нападения с почвы реферата Соловьева 19 октября на почву общих догматических вопросов. Играть на этой струне очень выгодно для людей, желающих замаскировать неосновательность своих нападений, но едва ли это прием благородный, особенно когда делается вид, будто все еще идет речь о реферате»^[384].

Для характеристики общественного волнения в связи с лекцией Вл. Соловьева об упадке средневекового мирозерцания имеют значение статьи, помещенные им в «Русских ведомостях» (в ноябре—декабре 1891 г.) и направленные против профессоров Н. А. Заозерского и А. С. Павлова, которые выступили с нападками на Вл. Соловьева в «Московских ведомостях» (1891, № 49, 55, 62, 64, 71). Эти статьи, не вошедшие в собрание его сочинений, таковы: «Тяжкое дело и легкие слова» («Русские ведомости», 1891, № 51), «Решенный вопрос» (№ 59) и «Ответ А. С. Павлову» (№ 70).

Вся эта полемика основана на весьма заметном преувеличении. Вл. Соловьеву, который, как мы знаем, всячески старался принизить Византию и возвысить Рим, хотелось доказать, что инквизиция была не только на Западе, но и в Византии. Он шел здесь на слишком большое преувеличение, поскольку казни еретиков в Византии были чрезвычайно редким явлением и представляли собой только исключение из общего правила о вразумлении и наказании еретиков. Упомянутым профессорам Московской духовной академии ничего не стоило указать на редкость и исключительность инквизиционных процессов в византийско-московском православии, в то время как на Западе это было нормой в течение нескольких веков. Но Вл. Соловьеву было достаточно хотя бы нескольких

случаев инквизиции в Византии, лишь бы только унижить византийско-московское православие. Правда, он допускал тут некоторого рода казуистику, доказывая, что инквизиция была в Византии не «делом святой православной церкви», но делом церковной администрации.

В историческом смысле все эти вопросы являются довольно скользкими, и Вл. Соловьев был здесь отнюдь не всегда на высоте логически выдержанного исторического мышления. Для нас здесь, однако, важны общие философско-исторические представления Вл. Соловьева о прогрессе, а они из предыдущего вытекают сами собой.

Несмотря на весь этот шум вокруг лекции и реферата, общественное положение Вл. Соловьева не изменилось. Правда, его представления о прогрессе получили в этой лекции совсем новое, а вернее сказать, гораздо более сложное освещение.

Относительно его взглядов на исторический прогресс ниже мы приведем еще кое-какие, и притом немаловажные, материалы. Сейчас, однако, мы задержим внимание читателя на одну минуту в связи с замечательной картиной поведения Вл. Соловьева во время чтения им своего реферата. Даже М. С. Безобразова, которая, в общем, довольно поверхностно понимает своего брата, находит замечательные слова для изображения Вл. Соловьева в аудитории, где он читал свою лекцию.

«Вспоминается мне реферат, который он прочел лет пятнадцать тому назад в Москве и после которого публичная речь окончательно была ему запрещена... Зал был переполнен, яблоку негде упасть. Соловьев вышел; бледный, тихий, печальный, смотрит перед собой чуть-чуть прищурившись, но вот приподнял голову, всегдашним жестом откинул со лба волосы, заговорил, сначала не громко, потом голос все креп,

могучей, мягко звенящей волной перекатывался по зале, вольно, легко, разливаясь до самых дальних концов и углов. Широко раскрытые глаза горят, лицо вдохновенно и все словно светится. Соловьев громит, голос растет и, кажется, один этот человек в зале, один звук наполняет весь воздух кругом — его голос. Соловьев громит беззаконие... власть имущих законников, безверие верующих и христиан, бьющих себя в грудь и смиренно и самодовольно произносящих: Господи! Благодарим тебя, что мы — не как эти прочие мытари и грешники, — после чего спокойно предаются радостям жизни, в которой каждодневно распинают Христа. Он прославляет неверующих, которые, не веря, горят любовью и сгорают за других; тех беззаконников, которые, попирая законы человеческие, блюдут, хотя бы и не сознавая в горячности своей, законы Бога. Ибо к таковым неверующим и к тем верующим относятся слова Христа: не всяк, говорящий мне "Господи, Господи!", войдет в царствие небесное, но творящий волю Отца моего.

Оправдал, изобличил, разгромил и пошел с эстрады медленно, чуть сгорбившись, приглядываясь и щурясь, чтобы не толкнуть кого, не наступить кому на ногу в эдакой давке.

Взрыв бешеных аплодисментов с одной стороны, несмелое, невнятное шипение с другой.

— Пророк, пророк! Горел весь сам, как говорил; так и жег каждым словом. А лицо-то, что за красота! Да за одним таким лицом и голосом пойдешь на край света.

— Что он, с ума сошел? Хорош верующий! За атеистов и всех подобных заступается... Против правительства, против законного порядка... Юродствует, оригинальничает, популярности среди этих, красных ищет... Чересчур смел, — надо бы ему рот закрыть...»[\[385\]](#)

Характеристика Вл. Соловьева дана здесь в настолько ярких тонах, что едва ли требует специального комментария.

Вернемся к вопросу о его взглядах на исторический прогресс, имея в виду изучаемое нами сейчас его литературно-философское окружение в 90-е годы.

Удивительным образом о тайне прогресса в статье, которая так и называется «Тайна прогресса», Вл. Соловьев проповедует, что надо «идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины» (IX, 86), причем эта старина воспевается здесь не только в торжественных, но и прямо в сердечных тонах. Но было бы весьма поверхностно и в отношении столь глубокого и сложного философа прямо-таки непочтительно снимать на этом основании всю ценность соловьевских рассуждений о прогрессе. Не говоря уже об идеалистах, даже из тогдашних материалистов мало кто переживал идею прогресса с таким вдохновением и такой страстностью, как Вл. Соловьев. Он хвалит известного историка Н. Кареева за то, что тот «хочет, чтобы историческая наука поднялась до такого понимания жизни человечества, какое способствует *социально-нравственному* прогрессу самой этой жизни» (VI, 373). Тут ничего не говорится о христианстве, но высоконравственное значение истории, как и всего исторического прогресса, здесь на первом плане.

По-видимому, вся сила соловьевских воззрений на исторический прогресс заключается не в продуманности этого понятия до конца и не в такой цельности исторического прогресса, какую можно было бы сформулировать ясно и просто. Если не считать одного, правда, очень абстрактного, определения прогресса, о чем мы сейчас скажем, все значение соловьевского историзма заключается в самом разнообразном выдвигении на первый план то одних, то других сторон исторического процесса и в

постоянных восторженных попытках назвать и характеризовать исторические факты, которые хоть как-нибудь могут квалифицироваться как прогрессивные. Абстрактное определение исторического прогресса у Вл. Соловьева очень просто, но оно грешит математизмом, а история не есть математика. Философ пишет: «Для сознательного участия в историческом процессе... достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпасть с нею» (VII, 71—72). Это определение исторического процесса и совершающегося в нем исторического прогресса очень точно. Но, кажется, оно почти бесполезно в сравнении с постоянными попытками Вл. Соловьева иллюстрировать этот прогресс на отдельных примерах.

Фактическая оценка им отдельных явлений прогресса чрезвычайно сложна.

Победа человеком природы — прогрессивна. Но в текстах Вл. Соловьева мы тут же вычитываем и чисто соловьевское условие для подлинной прогрессивности этой победы: «Прогресс человечества прямо определяется степенью подчинения ему внешней природы, а это подчинение зависит от силы его духовной самодеятельности. Природа не может покориться человеку, если сам человек рабски относится к социальным фактам» (VI, 409). Следовательно, победа человека над природой является прогрессом только в том случае, если это есть одновременно и духовное, и социальное совершенствование самого человека.

Ницше «стал проповедовать, что сострадание есть чувство низкое, недостойное уважающего себя человека; что нравственность годится только для

рабских натур; что человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых и т. п.» (VII, 72). Но всем этим Ницше только воскресил давно уже погибшую историческую обстановку эпохи египетских фараонов или ассирийских царей, когда рабство действительно существовало. А тем не менее все считают учение Ницше небывало новым. Следовательно, люди часто переживают как «оригинальное и свежее» то, что фактически или уже давно переживалось и давно было забыто, а потом кем-нибудь восстанавливается в виде чего-то прогрессивного. Поэтому для Вл. Соловьева Ницше — не прогресс, но для многих это подлинный прогресс (VII, 72).

Никакого прогресса Вл. Соловьев не находит в актах насилия, в отсутствии веротерпимости и в жестоких средствах для достижения лучшего будущего. Все человеческие поколения совершенно равны, и ни одно из них нельзя приносить в жертву другому (VI, 420). Такое воззрение мешает Вл. Соловьеву оценивать множество разных исторических явлений как прогрессивные, хотя историки и находят в них подлинный прогресс.

Подлинный христианский прогресс, с точки зрения Вл. Соловьева, был при князе Владимире, когда государство и церковь, как он полагает, вполне гармонизировали. Но тут философ, конечно, закрывает глаза на те насильственные меры, которые Владимир принимал для крещения народа. Иван Грозный, будучи христианином и создателем большого русского государства, имел все шансы для того, чтобы быть представителем прогресса. Но высокоморально настроенный философ тут же утверждает, что Иван Грозный погубил свое дело своим типичным византийским противоречием «между словесным

исповеданием истины и ее отрицанием на деле» (VII, 294). Петр I, широко раскрывший двери для европейского влияния в России и утвердивший непрерывным трудом свою власть на общую пользу России, несомненно, стал «на путь истинного прогресса», оказавшись «при всех своих частных пороках и дикостях... историческим сотрудником Божиим, лицом истинно провиденциальным или теократическим» (VII, 300). Но с этим прогрессом при Петре I опять ничего не вышло, и передовым образом настроенный философ обвиняет в этом как раз тогдашнее духовенство, которое противодействовало реформам Петра I, что и заставило царя основать противоречащий христианскому духу Св. Синод во главе со светским «офицером» (VII, 324). Характерно при этом заявление Вл. Соловьева, что «это учреждение не было создано личным произволом, а вызвано действительными условиями нашей исторической жизни, сохраняющими до сих пор свою силу» (VII, 325). Таким образом, с точки зрения Вл. Соловьева, историческая необходимость и прогресс далеко не всегда предполагают одно другое, но часто даже противоречат друг другу.

Вл. Соловьев настолько безгранично верил в человеческий прогресс, что часто высказывал такие исторические суждения, в которых социальную правду и курьез было даже трудно различить. Россия при Петре I стала на путь совершенствования, которое продолжалось и при Екатерине II. Сущность Российской империи Вл. Соловьев видел в наднациональном единстве Востока и Запада, а это заставляло его признать в качестве передового раздел Польши при Екатерине II, так как это вело к воссоединению с Россией отчужденных от нее западных земель (VII, 381—384). Что Россия есть не только один русский народ, но именно «семья народов», объединенная не

насилием, но добровольно, — постоянная идея Вл. Соловьева в 90-е годы, вплоть до последнего года его жизни (X, 3—5, 9—14). С другой стороны, однако, он постоянный противник насильственной русификации. Он восхваляет Николая I за то, что тот одернул русификаторскую деятельность Ю. Ф. Самарина в прибалтийских губерниях (VII, 378–379).

Само собой разумеется, Вл. Соловьев — самый принципиальный и закоренелый противник всякого рабства и всякой основанной на нем социальной системы. Крепостничество для него есть не что иное, как разновидность рабовладения. Используя русское народное выражение «ни богу свечка, ни черту кочерга», он считает крепостничество самой настоящей «чертовой кочергой» (IX, 171), так что освобождение крестьян было для Вл. Соловьева буквально новой эрой.

Но если из этого кто-нибудь сделает вывод, что философ положительно относился к так называемому «третьему сословию», то он очень ошибется, потому что это сословие для Вл. Соловьева есть тоже сословие рабов, но только не тех смиренных рабов, которые были раньше, а рабов нового типа, уже «несмиранных» (VII, 73).

В конце концов его поиски подлинного прогресса в характеристиках многочисленных исторических явлений производят иной раз удручающее впечатление. Этот мыслитель, создавший теорию всеединства и мечтавший всю жизнь о конечном торжестве универсального добра, был жесточайшим образом оскорбляем непреложностью фактов в своих постоянных занятиях историей. Когда мы читаем статью Вл. Соловьева, посвященную характеристике его отца, то, оказывается, уже С. М. Соловьев оценивал свою современность с безнадежным и горьким чувством. Даваемая здесь картина разложения, и в частности духовенства, прямо напоминает

Помяловского. Даже известный митрополит Филарет в «Записках» С. М. Соловьева, которые цитирует Вл. Соловьев в данной статье, не выдерживает никакой критики, и образ его вызывает у нас самое тяжелое впечатление (VII, 361—368). И это дается наравне с признанием исторических заслуг православия (VII, 368—370).

Тот период русской истории, современником которого был сам Вл. Соловьев, тоже оценивается им как тусклое и тяжкое безвременье, нравственная сила которого дошла до «круглого нуля»: «Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла»... «Такие тусклые моменты — отсрочки для суда истории. Провидение как будто выжидает и безмолвствует» (IX, 171).

Можно ли после всего этого удивляться, что такой всегда добрый и оптимистически настроенный, даже восторженный прогрессист в конце концов пришел к отрицанию всякого прогресса и, как мы увидим немного ниже, прямо к эсхатологии, к ожиданию конца мира и страшным апокалипсическим картинам? В сентябре 1900 года, через месяц после кончины Вл. Соловьева, было напечатано его письмо в редакцию «Вестника Европы», написанное, очевидно, незадолго до смерти: «Ходячие теории прогресса — в смысле возрастания всеобщего благополучия при условиях теперешней земной жизни — кн. С. Н. Трубецкой справедливо называет пошлостью. Со стороны идеала это есть пошлость, или надоедливая сказка про белого бычка; а со стороны предполагаемых исторических факторов — это бессмыслица, прямая невозможность». «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне *кончилась* — это была любимая мысль моего отца» (X, 225).

Если мы хотели рассмотреть русский классический идеализм накануне мировой катастрофы, то, казалось

бы, для такой характеристики уже достаточно приведенных у нас материалов. Фактически, однако, Вл. Соловьев переживал конец истории еще более жутко, как это будет показано у нас ниже в связи с его апокалипсической настроенностью. Тут даже все люди, не верующие в апокалипсис, должны будут признать, что Вл. Соловьев до последней глубины ощутительно переживал конец своего времени, хотя этот конец представлялся ему как искреннему идеалисту-мистик у в виде пришествия Антихриста.

Предложенное выше у нас изображение философско-исторической проблематики Вл. Соловьева в 90-е годы не содержит ни одного имени какого-нибудь ученого-историка, против которого бы специально восставал Вл. Соловьев. Но это обстоятельство в еще более острой форме рисует его отношение к тогдашним историкам по вопросу о прогрессе. Как он сам говорит, вся тогдашняя историческая наука, лишенная религиозно-философской основы, есть только пошлость. Поэтому отсутствие критикуемых историков делает расхождение Вл. Соловьева с историками еще более острым и безнадежным. Тут же, однако, мы должны сделать и еще одно замечание, с виду противоположное тому, что мы сейчас сказали о соловьевских взглядах на философию прогресса, но, с другой стороны, удивительным образом находившее у него полную совместимость с ее принципиальной настроенностью.

3. Общее отношение Вл. Соловьева к критикуемым им авторам.

До последнего дня своей жизни Вл. Соловьев необычайно интересовался текущей философией, да и вообще мировоззрением второй половины века. Необходимо сказать, что личность Вл. Соловьева как литератора, публициста и критика рисуется в чрезвычайно объективных, всегда справедливых и честных тонах, часто переходивших в какое-то добродушное, благожелательное и симпатизирующее отношение, граничившее иной раз с настоящим юмором. Усвоить этот светлый и простой, всегда дружеский и оптимистический стиль философа, умевшего любые глубины представлять в простом виде, совершенно необходимо всякому, кого интересует подлинный его лик, не искаженный никакими предрассудками.

Например, популярный в те времена В. Вундт строил абстрактную метафизику, вполне чуждую Вл. Соловьеву. Несмотря на это, последний считает экспериментальную психологию В. Вундта методологически вполне обоснованной (VII, 177). Вл. Соловьев всегда был врагом либерально-буржуазных методов мысли. Но не только при обсуждении Н. Кареева (VI, 373), но и П. Милюкова (VI, 423—428) у него нашлись сочувственные выражения.

Профессор Московского университета М. М. Троицкий увлекся английским эмпиризмом, как об этом мы уже говорили выше, и неуклонно проповедовал его в течение многих лет. Из-за этого М. М. Троицкого Вл. Соловьев в 1876 году даже оставил преподавание в Московском университете и переехал в Петербург. В настоящее время труды М. М. Троицкого производят

вполне мертвенное впечатление, о чем, между прочим, говорит и сам Вл. Соловьев, отмечая у того исчерпание «духовного капитала», «догматическую форму», «малосодержательные отвлеченные положения», уподобление «стоячей воде» (IX, 381—382). И, несмотря на все это, он все-таки приходит к выводу о большом значении Троицкого в истории нашего философского образования наряду с такими авторами, как Н. Я. Грот и П. Д. Юркевич, которым он сочувствовал уже по существу (IV, 397).

В той же статье 1900 года «Три характеристики», из которой мы сейчас почерпнули мысли о М. М. Троицком, содержатся также разделы о Н. Я. Гроде и П. Д. Юркевиче.

С П. Д. Юркевичем мы уже встречались выше, поскольку он был профессором философии Московского университета в годы студенчества Вл. Соловьева и поскольку последний был избран доцентом на место П. Д. Юркевича после его смерти. Что касается Н. Я. Грота, то в противоположность «неподвижности и замкнутости садового пруда или аквариума» — М. М. Троицкого — Вл. Соловьев увидел в нем и горячо почувствовал его вечное искание истины, постоянные переходы от одной проблемы к другой и его неизменный философский энтузиазм в поисках окончательных формулировок (IX, 386—391). Эта характеристика Н. Я. Грота выражена у Вл. Соловьева в тонах горячего восторга и неизменной симпатии, несмотря на то, что ввиду разных жизненных обстоятельств Н. Я. Грот в смысле печатной продукции оказался писателем весьма малоплодовитым.

Своего учителя П. Д. Юркевича Вл. Соловьев глубочайше лкSбил. В разделе, посвященном ему (IX, 391—396), он находит в нем, в противоположность М. М. Троицкому, «свободный эмпиризм, включающий в себя и все истиннорациональное, и все истинно-

сверхрациональное, так как и то и другое, прежде всего, существует эмпирически в универсальном опыте человечества с неменьшими правами на признание, чем все видимое и осязательное». Излагая мнение П. Д. Юркевича, Вл. Соловьев пишет: «...он... объяснял мне, что здравая философия была только до Канта и что последними из настоящих великих философов следует считать Якоба Бёма, Лейбница и Сведенборга. От Канта же философия начинает сходиться с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму мании величия». «Некоторое возвращение к здравому смыслу видел он у Шопенгауэра — не в его метафизической системе, которая была лишь сбором противоречий, а в отдельных, преимущественно этических, указаниях на значение симпатии и особенно аскетизма, которому Юркевич всегда давал очень высокую цену». Из всего этого очерка Вл. Соловьева необходимо все же заключить, что его симпатия к П. Д. Юркевичу безгранична.

О П. Д. Юркевиче Вл. Соловьев писал еще в 1874 году, вскорости после его смерти, еще в период прохождения своей магистерской диссертации. В Полном собрании сочинений эта статья называется «О философских трудах П. Д. Юркевича» (I, 171—196). Она написана в весьма почтительных и проникновенных тонах, но без всякого преувеличения и только на основании фактов. Некоторой новостью является лишь сообщение Вл. Соловьева в конце статьи об увлечении П. Д. Юркевича тогдашними спиритическими воззрениями, хотя сам Вл. Соловьев при всем почтении к Юркевичу высказывается о спиритизме весьма сдержанно, а иногда, как это мы уже знаем, и весьма отрицательно.

Если оставить в стороне вполне понятное для нас нежелание Вл. Соловьева критиковать макулатуру (VI, 374) или снисходительное отеческое отношение к

слишком молодому легковерию и наивной фантастике (VII, 173), то из философов, ставших в свое время модой, а у Вл. Соловьева заслуживших только презрение, необходимо указать на вульгарного материалиста Л. Бюхнера, хотя он признает, что «догматическая метафизика материализма» для элементарных умов всегда будет иметь значение (IX, 372). Этот материализм Вл. Соловьев не считает нужным критиковать потому, что он основан на недоказуемом вероучении и на пустейшей элементарности.

Немного больше заслуживает критики у Вл. Соловьева тоже модная в те времена теософия Блаватской. Теоретически вся эта теософия есть для него только жалкое самообожествление (VI, 288). Практически же это просто шарлатанство, хотя благодушный Вл. Соловьев не возражает, что, может быть, и в теософии есть нечто положительное (VI, 398). Телепатия (VII, 63) и медиумизм (VII, 110—112), если какнибудь и возможны, то ни с какой стороны не допускают научного экспериментального к себе подхода, а это уже делает их для него весьма сомнительным предприятием.

Марксизм был известен Вл. Соловьеву только в виде экономической доктрины; и потому он считал, что учение Маркса «делает из человека ничтожное колесо огромной экономической машины» (IX, 290). Однако едва ли можно здесь в чем-нибудь упрекать Вл. Соловьева. Ведь в XIX веке марксизм был в России весьма малопопулярной и совсем неизвестной теорией. Таким образом, для понимания места Вл. Соловьева среди мыслителей 90-х годов необходимо иметь в виду, что для него и здесь, как, впрочем, часто и раньше, весьма характерно совмещение строжайшей принципиальности в оценке мыслителей и в то же время необычайно благодушного, дружелюбного и незлобивого отношения к критикуемым им авторам.

4. Вл. Соловьев и Л. Н. Толстой^[386].

В отношении **Л. Н. Толстого** добродушное и задушевное настроение Вл. Соловьева сказалось меньше всего ввиду слишком большого расхождения обоих мыслителей.

Льва Толстого он определенно не любил. Для толстовства человек является «инструментом, предназначенным к осуществлению отрицательных нравственных правил» (IX, 290). Отвлеченную моралистику Л. Толстого, как мы увидим ниже, он критикует в «Трех разговорах». Собственно говоря, Вл. Соловьев даже и в отдаленном смысле слова едва ли мог найти общий язык с Л. Н. Толстым. Хотя последний и называл себя христианином, вся его идеологическая деятельность была направлена на разрушение авторитета Евангелий, на выхолащивание из них всего чудотворного и вообще богословского и даже на доходящую до прямой ругани критику догматического богословия в целом. Многие его выражения издателем приходилось заменять многоточием. Добродушие Вл. Соловьева все же приводило к какому-то, пусть внешнему, знакомству обоих писателей. В том, что эта связь с Л. Толстым в один прекрасный день погибла целиком, нет ничего удивительного, потому что настоящей связи-то, собственно говоря, никогда и не было. Вот некоторые биографические факты, к сожалению, не очень интересные для характеристики Вл. Соловьева.

То, что Вл. Соловьев достаточно часто виделся с Л. Толстым уже в 1881 году, видно из некоторых беглых упоминаний в письмах Вл. Соловьева к Н. Н. Страхову от того же года^[387]. В 1882 году (точной даты нет) Вл. Соловьев писал И. С. Аксакову: «Л. Толстому я ничего не

мог отдать, так как уже давно с ним не видаюсь, и он для меня "яко язычник и мытарь"»^[388]. 2 марта 1884 года он пишет Н. Н. Страхову: «С тем, что вы пишете о Достоевском и Л. Н. Толстом, я *решительно не-согласен*. Некоторая непрямота или неискренность (так сказать, сугубость) была в Достоевском лишь шелухой, о которой Вы прекрасно говорите, но он был способен разбивать и отбрасывать эту шелуху, и тогда оказывалось много настоящего и хорошего. А у Л. Н. Толстого непрямота и неискренность более глубокие, — но я не желаю об этом распространяться...»^[389]

В другом письме к тому же Н. Н. Страхову того же года читаем: «На днях прочел Толстого "В чем моя вера". Ревет ли зверь в лесу глухом?»^[390]

По поводу какого-то неизвестного нам поступка Л. Толстого Вл. Соловьев писал к А. Ф. Аксаковой 27 ноября 1887 года: «Позавчера мне был нанесен замечательный визит — а именно Л. Толстым, который принес мне свои извинения за некоторые странные поступки. Придется идти к нему и соблюдать осторожность»^[391]. Какая бы ни была в данном случае причина посещения Вл. Соловьева Л. Толстым, холодность Вл. Соловьева в этом письме весьма заметна. В 1887 году произошло даже какое-то примирение Вл. Соловьева с Л. Толстым, вероятно, не очень глубокое. В письме к Н. Н. Страхову от 5 декабря 1887 года он писал: «Однако я заболтался и чуть было не забыл сообщить Вам важное известие: я вполне примирился с Л. Н. Толстым; он пришел ко мне объяснить некоторые свои странные поступки, а затем я у него провел целый вечер с большим удовольствием, и если он всегда будет такой, то буду посещать его»^[392].

Полное пренебрежение Вл. Соловьева к Л. Толстому чувствуется тут же вскорости в письме к Фету от 21

августа 1888 года: «А что подельывает его [Страхова] идол? Через француза Вопоэ слышал я, что он пишет роман о *вреде любви...* Как жаль, что я не имею литературного таланта. Недавно меня обсчитала содержательница отеля. Вот бы прекрасный случай написать поэму о *вреде гостиниц*»^[393].

К 1891 году относятся несколько важных высказываний Вл. Соловьева о Л. Толстом. В статье начала этого года «Идолы и идеалы» (V, 366—401) он беспощадно критикует толстовскую теорию опрощения; но видно, что он здесь пока еще не хочет вступать с ним в открытую полемику, хотя полемика между ними, безусловно, давно назрела. Здесь мы читаем: «Проповедь опрощения связывается обыкновенно с именем графа Л. Н. Толстого; но, помимо правдивого изображения и обличения нашей общественной и семейной жизни, воззрения знаменитого писателя за последние 15 лет его деятельности представляют, так сказать, лишь "феноменологию" *его собственного духа* и в этом смысле имеют, конечно, значительный интерес, но не подлежат опровержениям. Поэтому я не желал бы, чтобы последующие замечания были приняты за полемику против славного романиста, который не может отвечать за то, что другие выводят из субъективных излияний его артистической природы» (V, 375).

Вл. Соловьев додумывает теорию опрощения до ее логического конца и приходит к выводу, что таким концом является буддийская нирвана, которая никогда не была приемлема для Вл. Соловьева, всегда признававшего (хотя не без критики) огромное значение западной цивилизации.

В той же статье он пишет: «Всего лучше основная мысль наших упрощителей выражена в гениальном

рассказе гр. Л. Н. Толстого "Три смерти". Здесь представлено, как умирают: культурная барыня, мужик и дерево. Барыня умирает совсем плохо, мужик значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево. Это происходит, очевидно, оттого, что жизнь мужика проще, чем жизнь барыни, а дерево живет еще проще, чем мужик. Но если из этого несомненного факта можно выводить какое-нибудь нравственно-практическое следствие, отождествляя простоту с высшим благом, то зачем же останавливаться на мужике, а не доходить до дерева, которое проще мужика, или еще лучше — до камня, который так прост, что даже совсем не умирает. А всего проще, конечно, чистое небытие, — недаром наши упростили стали в последнее время оказывать особую склонность к буддизму...» (V, 383—384).

Насколько толстовское опрощенчество внутренне было совершенно неприемлемо для Вл. Соловьева и насколько оно готовило полный разрыв с ЛТ. Толстым, видно из письма Вл. Соловьева Н. Я. Гроту от 9 августа того же 1891 года: «В конце августа буду в Москве непременно. Но к Толстому не поеду: наши отношения заочно обострились вследствие моих "Идолов", а я особенно теперь недоволен бессмысленной проповедью опрощения, когда от этой простоты сами мужики с голоду мрут»^[394] (заметим, что в 1891 году в России был большой голод).

Уже совсем резко Вл. Соловьев отзывается о Л. Толстом М. М. Стасюлевичу, замечая по поводу смерти Гончарова в письме от 20 сентября 1891 года: «Вот и предпоследнего корифея русской литературы не стало. Остался один Лев Толстой, да и тот полуумный»^[395]. Но даже и при таком резком расхождении с Л. Толстым Вл. Соловьев все еще не теряет надежды на примирение с ним. 8 мая 1894 года он писал тому же М. М. Стасюлевичу из Москвы: «Здесь много видался с

Толстым и толстовцами, из которых некоторые, более способные, начинают от его полубуддизма переходить к христианству в моем смысле; не теряю надежды и относительно его самого»^[396].

Для объективного добродушия и благожелательности Вл. Соловьева характерно то, что в письме к Л. Н. Толстому от 5 июля 1894 года он сообщает ему о двух своих ближайших намерениях. Во-первых, Вл. Соловьеву хотелось сформулировать пункты расхождения с Л. Толстым, а во-вторых, составить хрестоматию из произведений Л. Толстого^[397]. Это значит, что отрицательные стороны мировоззрения Л. Толстого не мешали Вл. Соловьеву видеть в нем нечто положительное, причем это положительное расценивалось им настолько высоко, что могло бы даже дать материал для хрестоматии. Ни то, ни другое намерение не осуществилось. Однако, по крайней мере для себя и для Л. Толстого, основной пункт их разногласий он все же сформулировал в большом письме от 28 июля — 2 августа того же года.

Основной пункт своего расхождения он формулирует, с одной стороны, весьма остро и принципиально, а с другой — все же с надеждой найти у Л. Толстого и примирительные моменты по этому поводу. Он пишет: «Все наше разногласие может быть сосредоточено в одном конкретном пункте — воскресении Христа. Я думаю, что в Вашем собственном мирозерцании (если только я верно понимаю Ваши последние сочинения) нет ничего такого, что мешало бы признать истину воскресения, а есть даже нечто такое, что заставляет признать ее»^[398].

Аргументация Вл. Соловьева о воскресении Христа, направленная по адресу Л. Толстого, производит весьма слабое и беспомощное впечатление, если не прямо смешное.

Ведь Л. Толстой с самого начала исключил из христианства все сверхъестественное и чудотворное, оставивши в нем только учение о нравственности. Какие же могут здесь быть аргументы о воскресении Христа? Тем не менее наивный Вл. Соловьев думает, что такому натуралисту и позитивисту, как Л. Толстой, можно доказывать существование чего-нибудь чудесного. Он формулирует три пункта, которые, с его точки зрения, должны сделать для Л. Толстого воскресение Христа чем-то очевидным и понятным.

Согласно первому пункту, сам же Л. Толстой якобы признает постепенное восхождение жизни от менее совершенных форм ко все более и более совершенным. Но для человека, который с самого начала не допускает никакой возможности богочеловечества, такой аргумент, конечно, ровно ничего не говорит. Такое же слабое значение имеет и указание Вл. Соловьева на признаваемое Л. Толстым «взаимодействие между внутренней, духовной жизнью и внешней, физической»^[399]. На это последнему очень легко ответить, что, как бы он духовно ни развивался, он никогда не станет богом, да еще и неизвестно, стоит ли это делать. Согласно третьему аргументу Вл. Соловьева, духовное и высшее в конце концов может подчинить себе все материальное и низшее^[400]. Так, вероятно, думал и сам Л. Толстой. Но что общего имеет это с учением Вл. Соловьева о богочеловечестве и воскресении Христа?

Далее читаем: «Если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду — это есть факт, безусловно необходимый в общем ходе вещей; если же под чудом разуместь факт, впервые случившийся, небывалый, то воскресение "первенца из мертвых" есть, конечно;

чудо — совершенно такое же, как появление первой органической клеточки среди неорганического мира, или появление животного среди первобытной растительности, или первого человека среди орангутанов. В этих чудесах не сомневается история, так же несомненно и чудо воскресения для истории человечества»^[401]. Нам кажется, что Вл. Соловьев преувеличивает наличие у Л. Толстого такого грандиозного чувства историзма. Ведь те ступени исторического развития, о которых он говорит здесь, требуют от историка понимания необходимости универсальных исторических скачков. Но к этому едва ли была способна толстовская идеология патриархального крестьянства, никуда не шедшего дальше бороны и сохи, пилы или топора.

В указанном втором письме к Л. Толстому содержится ответ на одно его возражение, которое незадолго перед этим было высказано им в разговоре с Вл. Соловьевым. Л. Толстой говорил, что упование на сверхъестественного Христа сделает людей слишком ленивыми и беззаботными, а их моральную активность ненужной. На это Вл. Соловьев возражает: «Так как на самом деле Христос, хотя и воскресший, ничего окончательного для нас без нас самих сделать не может, то для искренних и добросовестных христиан никакой опасности квиетизма тут быть не может»^[402].

О натянутых отношениях Вл. Соловьева с Л. Толстым и даже с его домом можно судить по одному эпизоду, о котором сообщает В. Л. Величко. Однажды, весной 1894 года, Вл. Соловьев и В. Л. Величко посетили Толстых в Хамовниках. «Общество как-то само собой разделилось тогда на три кружка: первый составляла группа лиц, беседовавших с хозяином дома и споривших по вопросу о непротивлении злу; второй состоял из светских дам и мужчин с графиней Софьей Андреевной во главе и

третий — бойкая молодежь. Владимир Соловьев вошел вместе со мной и, невзирая на оказанный ему чрезвычайно милый и нежный прием, сразу впал в какое-то мрачное безмолвие, точно окаменел. Я уже близко знал его в ту пору и сразу почувствовал, что ему не по себе... Помолчав в первом кружке и обменявшись несколькими незначительными словами во втором, он примкнул к третьему, а затем потихоньку ушел»^[403].

Невозможность для Вл. Соловьева оставаться на одной принципиальной почве с Л. Толстым ясна сама собой. Вл. Соловьев не мог переварить толстовского учения об абстрактном и безличном божестве, о добре как тоже безличной категории, равно как и толстовского исключения из Евангелий всего чудесного и мифологического, непризнания ни заповедей, ни восточной цивилизации, опрощенства и непротивленчества и всей этой мистики рисовых котлеток с отрицанием всякого прогресса и с ограничением себя неподвижной идеологией патриархального крестьянства. Окончательный разрыв между двумя мыслителями произошел в середине 90-х годов, но подлинного единения у них, собственно говоря, никогда и не было, несмотря на дружеские усилия Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что он потерял столько времени на безнадежное дело примирения с Л. Толстым. Окончательный разгром толстовства мы находим в «Трех разговорах», где в третьем разговоре изображен спорщик, как раз проповедующий абстрактную толстовскую мораль. Беспомощность и ничтожество толстовского морализма даны здесь и логически-выпукло, и художественнонаглядно (X, 174-190)^[404].

5. Вл. Соловьев и Ф. М. Достоевский.

Достоевский умер в 1881 году и потому не относился к окружению Вл. Соловьева 90-х годов. Тем не менее идеологическое отношение Вл. Соловьева и Достоевского настолько важно и настолько сопоставимо более с 90-ми, чем с 80-ми годами, что мы сочли необходимым говорить о Достоевском именно в настоящем разделе.

В связи с кончиной Достоевского в 1881 году Вл. Соловьев прочитал «Три речи в память Достоевского». Первая речь была произнесена в том же, 1881 году, вторая — 1 февраля 1882 года и третья — 19 февраля 1883 года. Знаток и поклонник Вл. Соловьева и к тому же его родной племянник, С. М. Соловьев в своей книге целиком отрицает всякую его связь с Достоевским, делая это отчасти в противоречии со своими же собственными взглядами. Что у Вл. Соловьева и Достоевского было много внутренних расхождений, это ясно. Тот же С. М. Соловьев-младший совершенно правильно пишет: «Трудно представить более противоположных людей. Достоевский весь — анализ. Соловьев весь — синтез. Достоевский весь трагичен и антиномичен: Мадонна и Содом, вера и наука, Восток и Запад находятся у него в вечном противоборстве, тогда как для Соловьева тьма есть условие света, наука основана на вере, Восток должен в органическом единстве соединиться с Западом»^[405]. Это совершенно правильно. Однако их связь имела целую историю, и ограничиться категорическим суждением С. М. Соловьева никак нельзя.

Прежде всего в конце 70-х годов эти два крупнейших деятеля русской культуры, безусловно,

были близки, так что вполне могли говорить общими словами. Летом 1878 года оба они ездили в Оптину Пустынь к тогдашнему знаменитому старцу Амвросию, который, впрочем, для многих тогдашних представителей интеллигенции был своего рода модой. И когда в первой своей речи в память Достоевского Вл. Соловьев критикует бытовой реализм в литературе и отсутствие в ней надбытовых идеалов, то подобного рода мнение одинаково принадлежало им обоим. Кроме того, в первой речи Вл. Соловьев проповедует отказ от эгоизма и личного самопревознесения, а также необходимость внутреннего общения с народом — и притом не потому, что это был русский народ, но что у него истинная вера, — тут тоже не было никакой разницы между ними (III, 196—197). Точно так же обоих объединяла и вера в будущую вселенскую церковь.

Чтобы воочию показать всю близость Вл. Соловьева к Достоевскому в молодые годы Вл. Соловьева, приведем его рассуждение о юридической теории искупления в католицизме. Оно содержится в «Чтениях о Богочеловечестве» конца 70-х годов (III, 163—164): «Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления, как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенной тонкостью обработанная Ансельмом Кентерберийским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству». В такой оценке римско-

католических теорий у Вл. Соловьева ясно чувствуется влияние Достоевского.

В литературе также указывалось влияние братьев Соловьевых, Владимира, Всеволода и Михаила, на «Братьев Карамазовых» Достоевского, причем Вл. Соловьев оказывался более похожим на Ивана Карамазова, чем на Алешу Карамазова. И это нетрудно было бы подтвердить при более детальном исследовании относящихся сюда материалов. Мы ограничимся здесь только ссылкой все на того же С. М. Соловьева-младшего^[406], который говорит о близости Вл. Соловьева к Достоевскому вопреки своему же собственному (приведенному у нас выше) категорическому отрицанию этой связи.

В своей второй речи в память Достоевского Вл. Соловьев продолжает развивать идею вселенской церкви, которую он противопоставляет «храмовому» христианству, когда люди по инерции продолжают посещать праздничное богослужение, и «домашнему» христианству, когда оно ограничивается только личной жизнью отдельных христиан. «Истинная церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собой племена и народы» (III, 201). Интересно также и то, что во второй речи Вл. Соловьев все еще продолжает возражать против национализма и эту сверхнациональную идею продолжает приписывать Достоевскому. «Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе» (III, 202). «Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода» (III, 204).

Уже в этой второй речи Вл. Соловьев допускает выражение, несколько более свободомыслящее, чем это было свойственно Достоевскому. Но в 1882—1883 годах у Вл. Соловьева произошел крутой перелом в пользу римского католичества. А тем самым наметился и отход от национализма и изолированного православия Достоевского.

Третья речь содержит много разного рода идей, имеющих мало отношения к Достоевскому. Тем не менее свободомыслие Вл. Соловьева в сравнении с Достоевским здесь заметно растет. Он начинает восхвалять Рим в полном противоречии со взглядами Достоевского. Он пишет: «Видя, что римская церковь и в древние времена одна стояла твердою скалою, о которую разбивались все темные волны антихристианского движения (ересей и мусульманства); видя, что в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации и из него одного раздается властное, хотя и жестокое слово осуждения безбожному миру, мы не припишем этого одному какому-то непонятному человеческому упорству, но признаем здесь и тайную силу Божию; и если Рим, непоколебимый в своей святыне, вместе с тем, стремясь привести к этой святыне все человеческое, двигался и изменялся, шел вперед, претыкался, глубоко падал и снова вставал, то не нам судить его за эти преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и, сидя на месте, не падали» (III, 216—217).

Заметим, кроме того, что именно в третьей речи Вл. Соловьев впервые заговаривает о примирении Востока и Запада и в связи с этим о соединении церквей. Интересно отметить, также и то, что во время чтения

этой речи пришло запрещение читать ее и поэтому высокое начальство отказалось говорить о ней и печатать ее. Сам Вл. Соловьев писал И. С. Аксакову: «Мою речь в память Достоевского постигли некоторые превратности, вследствие которых я могу Вам ее доставить к 6 № "Руси". Дело в том, что во время моего чтения пришло запрещение мне читать, так что это чтение принимается якобы не бывшее, и петербургские газеты должны умалчивать о вечере 19 февраля, хотя на нем было более тысячи человек. Вследствие того же полицейского запрещения попечитель Дмитриев, разрешивший речь, пожелал для собственного ограждения как можно скорее иметь ее текст, и я должен был поспешно ее списать для себя. Но эту иероглифическую копию послать Вам было невозможно, и вот я должен еще раз списывать — а речь довольно большая — а я к тому же расстроен и утомлен панихидами и похоронами одного старого приятеля. Таким образом, о помещении речи в № 5 нечего и думать, а к Вам я сам привезу ее в Москву. Напечатать же ее нужно не как речь, а как статью и под другим заглавием. И все это наш друг К. П. Победоносцев»^[407].

Ввиду этих обстоятельств третья речь была напечатана И. С. Аксаковым в № 6 «Руси» в виде статьи, а не речи, где, однако, И. С. Аксаков сделал редакционное примечание. «Западного собрата — Рим, пожалуй, не нам судить, но из этого не следует, что не нам осуждать индульгенцию, инквизицию, папское властолюбие и иезуитизм. Напротив, мы должны осуждать их».^[408]

Но, пожалуй, еще более радикально в сравнении с Достоевским в этой третьей речи Вл. Соловьев судит о поляках и евреях: «Духовное начало поляков есть католичество, духовное начало евреев есть иудейская религия. Истинно примириться с католичеством и

иудейством — значит, прежде всего, отделить в них то, что от Бога, и то, что от человеков. Если в нас самих жив интерес к делу Божию на земле, если его святыня дороже для нас всех человеческих отношений, если мы пребывающую силу Божию не кладем на одни весы с преходящими делами людей — то сквозь жесткую кору грехов и заблуждений мы различим печать Божественного избрания, во-первых, на католичестве, а затем и на иудействе» (III, 216).

Таким образом, в третьей речи памяти Достоевского Вл. Соловьев определенно высказывается против того узкого национализма, черты которого до известной степени можно находить у Достоевского. Но он отнюдь не против такого русского национализма, который выходит на широкую историческую дорогу и является основой для всеобщего вселенского примирения. «В одном разговоре Достоевский применил к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру. Правильно или нет это толкование "великого знамения", но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой» (218).

Вл. Соловьев никогда не переставал высоко ценить историческую миссию России. Но узкий национализм и Достоевского, и всех других сторонников такого национализма чем дальше, тем больше находил во Вл. Соловьеве самого непримиримого врага. Вот что он писал в 1891 году: «Если мы согласны с Достоевским, что истинная сущность русского национального духа, его великое достоинство и преимущество состоит в том, что он может внутренне понимать все чужие элементы, любить их, перевоплощаться в них, если мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и

призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всечеловечества — то мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против "жидов", поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий» (V, 420). У Вл. Соловьева читаем в 1893 году: «Достоевский решительнее всех славянофилов указывает в своей Пушкинской речи на универсальный всечеловеческий характер русской идеи, он же при всякой конкретной постановке национального вопроса становился выразителем самого элементарного шовинизма» (VI, 414).

Таким образом, отношение Вл. Соловьева к Достоевскому по национальным вопросам претерпело существенную эволюцию. Его никак нельзя характеризовать однозначно.

Однако в третьей речи Вл. Соловьева имеется еще один, может быть, даже гораздо более интересный момент — это характеристика мировоззрения Достоевского в целом. Христианское учение, как его понимал Вл. Соловьев и как это он увидел у Достоевского, было не просто учением о божестве или нисхождении божества на землю. Поскольку христианство учит о богочеловечестве, и притом о субстанциальности не только божества, но и человечества, плоти, материи, Вл. Соловьев считает ложной всякую философию, которая принижает материю в сравнении с божеством. Материя может быть стихией зла. Но это вовсе не ее принцип, а только результат падения этого принципа, падения человека. На самом же деле материя прекрасна, светла и божественна, причем христианское учение о богочеловечестве Вл. Соловьев понимает как антипод языческого пантеизма. Подобного рода мировоззренческие черты Вл. Соловьев с большой глубиной подметил и у Достоевского: «Более чем

кто-либо из его современников, он воспринял христианскую идею гармонически в ее тройственной полноте; он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе. Обладая живым чувством внутренней связи с сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная все человеческое зло, он верил во все человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом. Но его вера в человека была свободна от всякого одностороннего идеализма или спиритуализма: он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой, и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В таком материализме нет ничего ложного и греховного» (III, 213).

Здесь Вл. Соловьев выразил свой собственный взгляд на материю, который нужно считать редчайшим в истории идеализма вообще. И он совершенно правильно подметил такое же ощущение материи и у Достоевского. Правда, нужно сказать, что ни 70-е годы, ни весь конец века еще не были способны понять Достоевского во всей его оригинальности и глубине. Такое понимание стало возможным не раньше XX столетия, после того как по всей Европе пронеслись волны символизма и декаданса. Невозможно требовать адекватного понимания Достоевского также и от Вл. Соловьева, писавшего о нем в самом начале 80-х годов, когда ему самому не было даже тридцати лет. Да и то, необходимо сказать, что учение о святости материи у Достоевского было для того времени огромным прозрением. Убийство старухи Раскольниковым исключительно ради переживания чувств убийцы; жуткий переход от крайнего индивидуализма и эгоизма к всеобщему деспотизму и общественно-политическому

абсолютизму; кирилловщина, ставрогинщина и шигалевщина; разговор Ивана Карамазова с чертом; самая смрадная сексуальность и падение ниц перед чистотой и святостью материи и женственности; целование земли и поучения старца Зосимы — вся эта невероятная смесь тончайшего интеллектуализма, интимнейшего иррационализма, острейшего ощущения мифологизма и мирового катастрофизма — ничего из этого никто ни в России, ни в Европе не видел у Достоевского в 70-е годы. Не видел этого и Вл. Соловьев, и мы не имеем никакого права этого требовать от него. Правда, он об этом определенно пророчествовал, как нам известно также и из его биографии. Но что он мог бы сказать и что он думал на эти темы в конце своей жизни, в конце 90-х годов, это остается тайной. Итак, отношение Вл. Соловьева к Достоевскому — это очень большая проблема. Мнение С. М. Соловьева о том, что у Вл. Соловьева не было ничего общего с Достоевским и что он навязывал ему свои собственные взгляды, в настоящее время надо считать устаревшим и неверным.

6. Вл. Соловьев и В. В. Розанов.

Настоящим врагом Вл. Соловьева было нарождавшееся в 90-х годах русское декадентство. Он решительно отвергал декадентский «оргазм», «пифизм» и «демонизм». И это нужно понять, потому что идеализм Вл. Соловьева — весьма целомудренная теория, основанная не только на безупречно возвышенном вероучении, но и на простых, ясных, разумных доказательствах, взывающих к научной совести людей и к их добросовестным стремлениям перестраивать жизнь для лучшего будущего, для всецелого торжества истины, добра и красоты. В сравнении с этим декадентство, конечно, представлялось Вл. Соловьеву как ничтожное субъективистское сюсюканье и как опора на разного рода мутные, темные, слюнявые, всегда разложенчески-иррациональные стороны развратно чувствующего себя духа.

Стоит только привести хотя бы некоторые из ругательных квалификаций, которые В. Розанов допускал по адресу столь почтенного философа, как Вл. Соловьев: «танцор из кордебалета», «тапер на разбитых клавишах», «слепец, ушедший в букву страницы», «блудница», бесстыдно потрясающая «богословием», «тать», прокравшийся в церковь, «святотатец», «слепорожденный», «палка, бросаемая из рук в руки», жаждущий для России «вакханалии и вакханалии». Но против такой небывало развязной брани Вл. Соловьев не ограничивался только остроумно-юмористическим опровержением (VI, 480—481). Этот розановский разврат мысли Вл. Соловьев уложил во гроб даже и в положительном смысле, когда писал о новом декадентском божестве: «Хотя служение этому

божеству прямо ведет к немощи и безобразию, хотя его реальный символ есть разлагающийся труп, они сговорились называть это "новой красотой", которая должна заменить устарелые идеи истины и добра. Они знают, что логически это бессмыслица, но, объявив себя здорово-живешь сверхчеловеками, они тем самым признали себя существами и сверхразумными и сверхлогическими» (IX, 292). Имея в виду криводушную защиту свободы веры у Розанова (в статье «Свобода и вера» — «Русский вестник», 1894, № 1), Вл. Соловьев прямо называет его Иудушкой Головлевым и находит у него только «елейно-бесстыдное пустословие» (VI, 430, 433), хотя он прекрасно понимал, что розановщина стала уже мощным духом современности, заслуживающим самого серьезного внимания (VI, 443).

Но чем будет читатель, безусловно, ошарашен, так это личными письмами Вл. Соловьева к Розанову. К периоду 1892—1896 годов относятся девять писем и две телеграммы от Вл. Соловьева к Розанову^[409]. В этих письмах он называет Розанова «многоуважаемым» и даже «дорогим» и подписывается — «искренно Вас любящий», «душевно Ваш». Он даже поздравляет его с праздником Пасхи, начиная одно из своих писем словами «Христос воскрес!»». Поздравляет он также и жену Розанова. Из писем видно, что они неоднократно посещали друг друга и имели общие литературные дела. В качестве примера необычайного **благодущия** Вл. Соловьева к его беспощадному критику Розанову можно привести одно такое письмо:

«Дорогой Василий Васильевич!

В силу Евангельской заповеди (Матф. V, 44), чувствую потребность поблагодарить Вас за Ваше участие в наглом и довольно коварном нападении на мою книгу в сегодняшнем "Новом Времени" (приложение). Так как это маленькое, но довольно

острое происшествие не вызвало во мне враждебных чувств к Вам, то я заключаю, что они **вырваны** с корнем и что мое дружеское расположение к Вам не нуждается в дальнейших испытаниях. Спешу написать Вам об этом, чтобы избавить Вас от каких-нибудь душевных затруднений при возможных случайных встречах.

Считайте, что ничего не произошло и что мы можем относиться друг к другу точно так же, как в наше последнее прощанье на Литейной.

Будьте здоровы.

Искренно Вас любящий Влад. Соловьев»[\[410\]](#).

Подобного рода благодушное отношение автора к враждебным ему критикам вообще является редчайшим исключением.

По вопросу об отношениях Вл. Соловьева и Розанова имеется ценная статья Э. Голлербаха[\[411\]](#).

Этот автор начинает с такого сопоставления обоих мыслителей, которое можно считать обычным: «...По дружескому суждению представителей университетской философии — Розанов не философ, а дилетант философской мысли. В то время как университетски образованному человеку совершенно "неприлично" не знать Соловьева, Розанова знать необязательно. Мы знаем, что мировоззрение Соловьева, при всей недоговоренности отдельных мыслей философа, представляет собою более или менее фактическую систему. В ней есть нечто определенное, устойчивое, статическое. Розанов, напротив, никакой системы не создал: он весь в непостоянстве, в догадках, в противоречиях. И в этом причина необычайной динамичности его мысли: с ним хочется спорить даже тогда, когда соглашаешься с ним. Он постоянно тревожит, дразнит, возбуждает нашу мысль»[\[412\]](#).

Эта разница между Вл. Соловьевым и Розановым, по Голлербаху, была причиной того, что «Розанов был

Соловьеву интересен. Соловьев Розанову — едва ли»^[413]. Впоследствии это заставляло Розанова глубоко сожалеть о несостоявшемся общении его с Вл. Соловьевым. В 1905 году, через несколько лет после кончины Вл. Соловьева, Розанов писал: «Теперь, когда я вынул тоненькую пачку телеграмм и писем Вл. Соловьева и перечел их — слезы наполнили мои глаза, и — безмерное сожаление. Верно, мудры мы будем только после смерти, а при жизни удел наш — сплошная глупость, ошибки, непонимание, мелочность души или позорное легкомыслие. Чем я воспользовался от Соловьева, его знаний, души? Ничем. Просто — прошел мимо, совершенно тупо, как мимо верстового столба. Отчего я с ним не заговорил "по душам", хотя так много думал о нем до встречи, после встречи и после смерти. Думал о нем, когда не видел; а когда видел — совершенно ничего не думал и просто ходил мимо, погруженный во всяческую житейскую дребедень. Когда я перечел эти маленькие писульки, где отражается его добрая и милая душа, решительная скорбь овладевает мною, и жажда точно вырыть его кости из могилы и сказать в мертвое лицо: "Все было не так, что я делал и говорил в отношении тебя"»^[414].

Между прочим, по материалам Голлербаха видно, какой жизненный смысл имело противоречие литературной полемики обоих мыслителей и их личных отношений. Poleмика эта происходила в 1894 году, а познакомились они лично в 1895 году. Оба никогда не вспоминали об этой «жестокой и грубой» полемике.

«Я думаю, — писал Розанов, — ни он не настаивал бы на своих определениях меня, ни я не думал ничего из того, что высказал о нем. Все было — проще, яснее и лучше... По крайней мере, я все время чувствовал — и, думаю, не обманываюсь — постоянную его ласку на себе»^[415]. Розанов с умилением вспоминает о первом

своем посещении Вл. Соловьева, когда тот, как библейский пророк, кормил прилетевших к окну голубей. Но, несмотря на это умиление, Розанову не нравились «ни жизнь Соловьева, ни душа его». Он казался ему «аристократом», к тому же «чрезмерно избалованным славой». Розанова возмущало то, что Вл. Соловьев «ничего не сказал о браке и семье», оставаясь преимущественно «эстетической натурой». И, несмотря на уважение к деятельности Вл. Соловьева, Розанов, как заключает Голлербах, не испытывал к нему ни «теплого чувства», ни «любви»^[416]. Эстетическая натура Вл. Соловьева заставляла его, по мнению Розанова, относиться к людям без «нутряного» тепла и «приглядывания» к людям, которыми отличался сам Розанов^[417]. Отсюда и мнимый демократизм философа, не понимавшего в окружавших его людях ничего, «кроме рабства». В нем было что-то урожденное, и вдохновенное, и гениальное от грядущего «царя демократии, причем он со всяким "Ванькой" будет на "ты", но только не он над "Ванькой", а "Ванька" над ним пусть подержит зонтик»^[418].

Более того, Розанов даже видел во Вл. Соловьеве черты Антихриста, причем небезынтересно, что прозвище «Антихрист» дали именно Розанову некоторые критики. Из рассуждений Розанова, которому, кстати сказать, лекция Вл. Соловьева об Антихристе просто показалась скучной и наводящей сон, вытекает, что сам он видел в себе «так называемого» Антихриста, а во Вл. Соловьеве — Антихриста «настоящего»^[419]. И, как заключает Голлербах, несмотря на разницу в подходе к темам религиозной философии, «Соловьев не мог все-таки не почувствовать в нем "своего" человека по родству устремлений».

Это подтверждается седьмым письмом Вл. Соловьева, где тот пишет Розанову: «Не только я верю, что мы братья по духу, но и нахожу оправдание этой веры в словах Вашей надписи относительно щцпиш царства Божия. Кто одинаково знает по опыту и одинаково понимает и оценивает эти знаки, залогов или предварения Царства Божия, те, конечно, братья по духу, и ничто не возможет разделить их»^[420].

Вместе с тем Голлербах приводит материалы, со всей очевидностью свидетельствующие о разнй онтологической основе этих «братьев по духу». Триада Вл. Соловьева — добро, истина и красота, тождественные друг другу, — совершенно неприемлема для Розанова с его представлениями о «живописности порока», «тусклости добродетели». Для Вл. Соловьева искусство — подлинная теургия, осуществление божественной идеи на Земле. Для Розанова земля не место для красоты, спасающей мир. Его красота рождается из энергии пола, не подчиненной законам времени и пространства. Отсюда и его идеи о том, что пол есть источник всякой гениальности и — здесь Розанов совпадает с Вл. Соловьевым — претворенная в гении энергия пола воплощается в духовном творчестве, «высвобождает дух из оков материи»^[421]. Однако этим и ограничивается сходство Вл. Соловьева и Розанова во взгляде на физическую природу гения.

Особенно резкой оказалась полемика между ними в 1894 году после статьи Розанова «Свобода и вера», в которой, отрицая универсальную значимость свободы, Розанов пришел к выводу: «Только не веруя ни во что, можно требовать для всего свободы»^[422]. Как известно, Вл. Соловьев дал резкую отповедь Розанову в статье «Порфирий Головлев о свободе и вере». Спор разгорелся у них также по поводу Пушкина, судьбу которого Вл. Соловьев считал «доброй» и «разумной»,

ибо он злоупотреблял своим талантом и унижал свой гений и окончил земное поприще сообразно своей воле. Для Розанова вызов, брошенный Пушкиным, — проявление активного христианства, борющегося за свое счастье «в простоте и правде своего гнева»^[423]. Однако это сочувствие Розанова Пушкину не помешало ему в дальнейшем писать, что «мир стал лучше после Пушкина»^[424], и умалять великого поэта, противопоставляя ему Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Л. Толстого.

Голлербах видит корень всех противоречий и злых споров Вл. Соловьева и Розанова в особом подходе к бытию каждого из оппонентов. Вл. Соловьев проводит в жизнь свою философию всеединства, не признавая односторонностей отдельных принципов, взятых в своей отвлеченности и исключительности. Розанов же возвел в главный принцип и первоисточник жизни духовной силу пола, тем самым возводя его на степень основного закона бытия, и «превращает религию в сексуальный пантеизм», в итоге подымает пол на высоту «положительного всеединства»^[425].

И несмотря на весь этот анализ, подтверждающий коренное различие двух мыслителей, Голлербах пытается примирить их как почитателей Вечной Женственности, полагая, что разница между тем и другим заключается лишь в том, что первый воспринимал женственность в образе Изиды или Астарты, второй же — в образе Софии «Премудрости Божией», или Марии, «Девы Радужных ворот»^[426]. Думается, что на такой почве примирение никак не может состояться, ибо пропасть лежит между языческой и христианской женственностью, тайны же мира, которые один искал в плотской жизни, а другой в далекой небесной лазури, столь же, по существу, чужды друг другу, как чужды мечты Соловьева о вечной

подруге и страстное желание Розанова «пососать вымя коровы»^[427].

Голлербах, однако, снимает все эти радикальные и вопиющие противоречия, ссылаясь на соловьевскую «Песнь офитов» и истолковывая сочетание в ней белой лилии с розой как символ единения Вл. Соловьева и Розанова на путях обретения вечной истины. Э. Голлербах, по-видимому, глубоко ошибается. В своей статье Э. Голлербах использует частично некоторые интересные материалы Розанова по вопросу об его отношениях к Вл. Соловьеву, напечатанные еще в 1905 году. Эти материалы во всей своей полноте имеют самостоятельное значение, и на них следует остановиться подробнее.

Через пять лет после кончины Вл. Соловьева Розанов опубликовал^[428] ряд его писем к нему и снабдил их небезынтересными примечаниями. Впервые Розанов столкнулся с Вл. Соловьевым после выхода своей брошюры «Место христианства в истории» (М., 1890). Вл. Соловьев разыскал адрес Розанова, который в то время был учителем гимназии в Ельце, и прислал ему свою рецензию на эту брошюру. Рецензия в собрание сочинений Вл. Соловьева не попала. И автор, и рецензент выставляли в то время два начала мировой истории, христианство и еврейство, постулируя необходимость их соединения. Тут же важно отметить положительное в известном смысле отношение Вл. Соловьева к магометанству. Ругательная полемика между обоими писателями началась только в 1894 году, а познакомился Розанов с Вл. Соловьевым, как мы уже знаем, в 1895 году, причем о предшествующей полемике они никогда не вспоминали. Вл. Соловьев поразил Розанова необычайным добродушием и ласковостью к людям. Розанов пишет, что Вл. Соловьев платил извозчикам по три рубля (за среднее расстояние

тогдашние извозчики брали 20—30 копеек), постоянно кормил голубей и какой-то бедной старушке регулярно посылал коробку фиников. «Ходил он дома в парусинной блузе, подпоясанной кожаным ремнем, и в этом костюме имел в себе нечто заношенное и старое, не имел вообще того изумительно-эстетического выражения, какое у него всегда бывало, едва он надевал сюртук»^[429]. Используя газетную бумагу «для чего-нибудь пустого или унижительного», он аккуратно обрывал от огромного листа полосы. На удивленный вопрос Розанова Вл. Соловьев ответил: «Это покойники, объявления о покойниках... Мне страшно и больно было бы своими руками уничтожить и особенно огрязнить место, где в последний раз написаны их имена и их со скорбью читают родные»^[430].

Интересно мнение Розанова о К. Леонтьеве, письма которого Розанов тогда собирался издавать. При этом по поводу признания К. Леонтьевым теократической теории Вл. Соловьева Розанов пишет: «Высоко ценя личность и дарования Соловьева, Леонтьев со своей ииіга-консервативной точки зрения жестоко нападал на *идеи* Соловьева. Кстати, его *теократические* мечты Леонтьев находил *обаятельными* и величественными... Не показывает ли это, что в скорлупу своего жестокого консерватизма Леонтьев заперся только с отчаяния, прячась, как великий эстет, от потока *мещанских* идей и мещанских фактов времени и надвигающегося будущего. И, следовательно, если бы его (Леонтьева) рыцарскому сердцу было вдали показано что-нибудь и *не консервативное, даже радикальное* — и вместе с тем, однако, *не мещанское, не плоское, не пошлое*, — то он рванулся бы к нему со всею силой своего — позволю сказать — гения»^[431]. В связи с этим весьма любопытно замечание Розанова, что Леонтьев «был "декадентом" раньше, чем появилось самое это имя»^[432].

Наконец, в статье Розанова приводится письмо Вл. Соловьева от 28 ноября 1892 года, где проповедуется та новая религия Св. Духа, которая выше отдельно взятых православия, католичества, протестантства, причем для нас весьма немаловажно довольно объективное отношение Вл. Соловьева к католичеству вопреки его прежним увлечениям 80-х годов: «Я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного камня Церкви, но я никогда не принимал его за самую Церковь, — фундамент не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женовской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни *сумма*, ни *экстракт* из них, — как *целый человек* не есть ни *сумма*, ни *экстракт* своих *отдельных органов*»^[433] (курсив Розанова).

В результате всего Розанов в указанной статье весьма глубоко сожалеет о том, что, встречаясь с таким великим человеком, как Вл. Соловьев, не успел ничему у него научиться и не успел получить от него таких наставлений, которые в дальнейшем могли бы охранить его от многочисленных заблуждений^[434].

7. Вл. Соловьев и Фр. Ницше.

Само собой разумеется, что и к Ницше, как и к декадентским сочинениям Розанова, у Вл. Соловьева тоже безусловно отрицательное отношение. По мнению философа, сверхчеловеком мог бы быть только тот, кто сумел преодолеть смерть (IX, 273), но даже и у Ницше Вл. Соловьев нашел нечто положительное, а именно отражение, хотя, правда, искаженное, общечеловеческого стремления выйти за пределы только человека. У него он находит не столько сверхчеловека, сколько сверхфилолога, имея в виду блестящий стиль автора «Заратустры» (X, 30).

Однако, по мнению Вл. Соловьева, сам Ницше «устыдился и ужаснулся своего подлога истины», увидел его «пустоту и бесплодность», «не перенес» этого «и сошел с ума» (X, 31). Ницшеанцы же, эти «психопатические декадентки и декаденты» (X, 30), «продолжают пленяться блестящей словесной поверхностью, под которой лежит разлагающийся умственный труп», «сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изbleванный сверхчеловек» (X, 31).

Самое же главное заключается не столько в том, что Вл. Соловьев сказал о Фр. Ницше, сколько в том, чего он о нем не сказал ввиду своего обыкновенного литературнокритического благодушия. Переживал Ницше Вл. Соловьев гораздо глубже, чем о нем писал. Но чтобы вскрыть его подлинное отношение, необходимо углубиться вообще в замечательную картину деятельности Вл. Соловьева 90-х годов, для которой, однако, нужно привлекать и многие другие материалы, прежде всего относящиеся к Константину Леонтьеву. Но и эти материалы необходимо понимать

гораздо глубже, чем то, что Вл. Соловьев находил
нужным говорить со своей обычной и слишком
благодушной точки зрения.

8. Вл. Соловьев и К. Леонтьев.

Для объективной благожелательности Вл. Соловьева в отношении критикуемых им авторов особенно характерно то, что он написал о Константине Николаевиче Леонтьеве (1831—1891). Он ни в какой мере не мог сочувствовать К. Леонтьеву, поскольку последний придерживался крайне правых и небывало консервативных взглядов, расхваливая Византию и феодальную Европу и всячески порицая современную ему западную цивилизацию, которую он знал, правда, не столько в подлинниках, сколько из бездарных русских перепевов.

По своим общественно-политическим взглядам К. Леонтьев представлял полную противоположность Вл. Соловьеву. Он видел спасение России в сильной царской власти, которая не опиралась бы непосредственно на «простонародные толпы, своекорыстные, страстные, глупые, подвижные, легко развратимые». Необходимо, чтобы между народом и царским престолом «возвышались прочные сословные ступени», так как «сами сословия или, точнее, сама неравноправность людей и классов важнее для государства, чем монархия»^[435]. По мнению К. Леонтьева, если русский народ хочет быть истинным народом «богоносцем», то он «должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен», поскольку «при меньшей свободе, при меньших порывах к равенству прав будет больше серьезности», а значит, и больше «достоинства в смирении». Без этих спасительных мер русский народ, как полагает К. Леонтьев, станет; «сам того не замечая, народом богоборцем, и даже скорее всякого другого народа, быть может»^[436].

Прогресс, столь высоко ценимый и либералами, и Вл. Соловьевым, по мнению К. Леонтьева, есть не что иное, как «антихристов» путь, и народы надо «задержать» на этом пути^[437], к чему и призвана сильная монархия в союзе с церковью. Он видит в либеральных идеях и печати, в частности в «Вестнике Европы», где публиковал свои статьи Вл. Соловьев, «заразительную трясину», куда удалось втянуть этого «Аякса мистической и философской мысли»^[438]. Либерализм уже «разъел» Европу, а эгалитарная система, ведущая к свободе и безбожию, способствует и в России распространению «внутренней заразы»^[439]. Всеобщее уравнивание, по твердому убеждению К. Леонтьева, приведет русское общество к бессловному и бесцерковному государству, подготавливая путь антихристу, пришествие которого он в 1891 году мыслил лет через сто, а не в бездне времен, как это виделось Вл. Соловьеву.

И вот, безусловно отрицательно относясь к идеям К. Леонтьева, Вл. Соловьев изобразил его честным и добросовестным мыслителем, не желавшим никому угождать и служившим только своим идеалам, несмотря на всю непонятность толпе этих идеалов и несмотря на всю далекость их даже и от окружавшего его образованного общества. К. Леонтьев сердечно верил своей истине, отдал за нее свою жизнь и просто был «хорошим человеком» (IX, 402, 406). Светлый, всегда объективно мыслящий, всегда благожелательный и, мы бы сказали, всегда целомудренный, хотя и остро критический ум Вл. Соловьева на таких вот взглядах, какие были высказаны о К. Леонтьеве, сказывается ярче всего и пленяет какой-то внутренней красотой.

В XIX веке в России было мало столь реакционно настроенных писателей и столь романтически

возвеличивавших Византию, как К. Леонтьев. Он до того ненавидел «гнилой»¹ Запад и окружавшее его русское западничество, что в конце концов даже принял монашеский постриг. Объективную картину его мировоззрения дает С. Н. Трубецкой^[440], высоко оценивший оригинальность его взглядов и вместе с тем отметивший его дилетантизм во многих, и притом центральных, вопросах, а также отсутствие у него «настоящего исторического образования и еще более философского понимания истории»^[441]. Вл. Соловьева К. Леонтьев, вообще говоря, ценил весьма высоко. Однако он допускал в отношении его следующие выражения: «...я сам ужасно недоволен им за последние три года. То есть с тех пор, как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства. Недоволен *самим направлением*; недоволен злорадным и ядовитым *тоном*, несомненной наглостью подтасовок»^[442]. Бранные его выражения мы уже встречали выше. И, несмотря на все эти резкости К. Леонтьева, Вл. Соловьев пишет о нем столь объективную и добродушную статью.

В заключение этих наших немногих наблюдений необходимо сказать, что для более или менее обстоятельного анализа ориентации Вл. Соловьева среди философов и писателей как его времени, так и прошлых времен необходимо учитывать, что им помещены в 1-м издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона: 31 статья — по истории философии и 24 — по отдельным философским проблемам. Кроме того, в литературном наследии Вл. Соловьева имеется еще 12 некрологов. Этот огромный и весьма сложный материал еще никем систематически не изучался и пока только ждет своих исследователей. Ясно, что в нашей

настоящей работе ответственным образом учесть его было невозможно.

Между прочим, в словаре Брокгауза и Ефрона имеется и статья «Леонтьев». Она выдержана в строго объективных тонах и, несмотря на свои малые размеры, достаточно ясно и отчетливо дает отношение К. Леонтьева к Византии, славянству, гниющему, с его точки зрения, буржуазно-уравнительному Западу, монархии, церкви, России, прогрессу, будущему развитию европейской цивилизации. В статье объективно анализируются противоречия мировоззрения К. Леонтьева и в сочувственных тонах рисуется его личная судьба. Соловьевская статья «Леонтьев», вообще говоря, лучшее, максимально правильное и объективное из того, что написано о Леонтьеве. Так благородно Вл. Соловьев «отплатил» К. Леонтьеву за ненависть последнего и за все бранные выражения, допущенные в его адрес, после всей влюбленности К. Леонтьева в его философские искания.

Все эти сведения являются, однако, материалом слишком академическим. На самом же деле деятельность этих людей, включая Вл. Соловьева, В. В. Розанова и К. Леонтьева, не говоря уже о Фр. Ницше, далеко выходила за всякие академические рамки и сопровождалась такими событиями и переживаниями, которые скорее являются материалом для художественной и мистической беллетристики, чем для спокойного академического исследования. Эти материалы, можно сказать, тоже почти совсем еще не изучены. Однако их яркость и необычность таковы, что даже и в наших предварительных и начальных набросках о них необходимо сказать хотя бы несколько слов.

9. Вл. Соловьев, Фр. Ницше, В. В. Розанов и К. Леонтьев (в связи с изучением источников апокалиптики «Трех разговоров»).

Прежде всего, необходимо отдавать себе отчет в том, что критика такого рода писателей, как Фр. Ницше, К. Леонтьев и В. В. Розанов, ни в каком случае не может ограничиться академическими рамками ввиду того, что выражаются эти писатели не только не академически, но даже и не просто беллетристически. При углубленном изучении этих писателей нам открывается такая жуткая мифологическая картина, что даже и Вл. Соловьеву, всегда настроенному достаточно академически, не хватает академических методов критики и приходится пользоваться целыми мифологическими картинами. Вот почему такое произведение, как «Три разговора», только и можно привлекать здесь для сравнения с указанными писателями. При этом, поскольку Вл. Соловьев набрасывает грандиозную космическую картину, Фр. Ницше, К. Леонтьев и В. В. Розанов, взятые как таковые, являлись бы слишком мелким предметом для рассуждений такого грандиозного характера. Да сам Вл. Соловьев, вероятно, даже и не думал о них, создавая свою «Краткую повесть об антихристе», помещенную в конце «Трех разговоров». Однако с чисто исторической точки зрения его картина антихриста, хотя и богата в первую очередь своими широкими горизонтами, тем не менее содержит в себе также и критику указанных нами авторов.

Чтобы понять существо мировоззрения К. Леонтьева, нужно прежде всего отдавать себе отчет в

принципиальном аморализме последнего. Будучи 40 лет от роду, К. Леонтьев покался в этом аморализме. Именно: в 1871 году, находясь в тяжелейшем болезненном состоянии, он дал обет уйти в монашество в случае своего выздоровления. В 1891 году, за три месяца до смерти, он честно исполнил свой обет в Оптиной Пустыни. Поэтому мы поступим весьма несправедливо, если сведем мировоззрение К. Леонтьева только к одному аморализму. Но дело не в этом. Дело в самой природе этого аморализма, вполне достигшего у Леонтьева степени некоего *исторического сатанизма*, не вполне исчезнувшего у него даже после покаяния; но подробный анализ этого предмета со всеми его противоречиями и уклонениями в разные стороны^[443], разумеется, не может входить в нашу задачу. Нас интересуют здесь только принципы. А эти жуткие принципы сводятся к следующему.

А. М. Коноплянцев в статье «Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания» пишет следующее:

«По приемам мышления, по реалистическим склонностям ума, даже в пору позднейших мистических настроений, — это был прирожденный натуралист. До университета он страстно мечтал о занятиях зоологией, на медицинском же факультете, несмотря на сильные религиозные впечатления детства, Константин Николаевич сделался последователем материалистических учений. Эстетическим требованиям его природы не только не противоречили точные объективные знания, но скорее одно дополнялось другим. Объяснение такой, на первый взгляд парадоксальной, мысли можно найти у самого Леонтьева. "В одаренном воображением молодом враче, — говорит он^[444], — совмещаются два совершенно противоположных *научных чувства*. Их

можно назвать: одно — чувством удовольствия клинического, прямой любознательности патолога, который, забывая в данную минуту и сострадание к человеку, и эстетические требования, и самую брезгливость, веселится умственно разнообразием болезней, любопытными и тонкими оттенками припадков, самым видом внутренностей каких-нибудь, вынутых из трупа и обезображенных болезненным процессом. Другое, если хотите, тоже научное чувство, или лучше его назвать *естественно-эстетическим чувством*, поддержанным и укрепленным рациональным идеалом науки. Представление здорового, бодрого, сильного, красивого и ловкого человека вообще чрезвычайно приятно воображению физиолога"»^[445].

Уже из рассуждений К. Леонтьева видно, насколько благодушно отнесся к ним Вл. Соловьев. Последний, конечно, прекрасно понимал, что такое К. Леонтьев, но в своем изложении его мыслей нашел нужным вести себя строго академически и не вскрывать для читателя весь цинизм и аморализм К. Леонтьева. Однако то, что приведено нами выше, необходимо считать только первым периодом его аморализма. Последний находится покамест на стадии натуралистического эстетизма. Гораздо глубже, циничнее и аморальнее то, что мы находим в романе К. Леонтьева «В своем краю» (1864). Герой романа Милькеев выражает в нем мысли самого автора. Вот несколько таких мыслей.

«Нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его... Иначе куда же деть Алкивиада, алмаз, тигра и т. п.». «Мораль есть ресурс людей бездарных». «Исполняют же люди долг честности, а я исполняю долг жизненной полноты». «А как же оправдать насилие?» — спрашивают Милькеева. «Оправдайте прекрасным, — отвечает он, — оно одно — верная мерка на все...»

«Чего бояться борьбы и зла?.. Нация та велика, в которой добро и зло велико. Дайте и злу, и добру свободно расширить крылья, дайте им простор... Не в том дело, поймите, не в том дело, чтобы отеческими заботами предупредить возможность всякого зла... А в том, чтобы усилить творчество добра. Отворяйте ворота: вот вам, создавайте; вольно и смело... Растопчут кого-нибудь в дверях — туда и дорога. Меня — так меня, вас — так вас... Вот что нужно, что было во все великие эпохи. Зла бояться? О Боже! Да зло на просторе родит добро! Не то нужно, чтобы никто не был ранен, но чтобы были раненому койки, доктор и сестра милосердия... Не в том дело, чтобы никто не был обманут, но в том, чтобы был защитник и судья для обманутого; пусть и обманщик существует, но чтобы он был молодец, да и по-молодецки был бы наказан... Если для того, чтобы на самом конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности».

«Любить мирный и всемирный демократический идеал — это значит любить пошлое равенство, не только политическое, но даже бытовое, почти психологическое. Идеал всемирного равенства, труда и покоя?.. Избави Боже! Необходимы страдания и широкое поле борьбы! Я сам готов страдать, и страдал, и буду страдать... И не обязан жалеть других рассудком».

«Нам есть указания в природе, которая обожает разнообразие, полезность форм; наша жизнь по ее примеру должна быть сложна, богата... Не в том дело, чтобы не было страданий, но чтобы страдания были высшего разбора, чтобы нарушение закона происходило не от вялости или грязного подкупа, а от страстных требований лица... Прекрасное — вот цель жизни, и добрая нравственность и самоотвержение ценны только

как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество красоты».

Эстетика К. Леонтьева выше добра и зла. Правда, поскольку он все-таки раскаялся в своем демонизме, этот последний у него далеко не везде и не всегда проявлял себя в откровенной форме. Но это вопрос детального исследования, которым мы здесь не занимаемся. Что же касается принципа, то для К. Леонтьева часто все преступное, все больное и ничтожное, даже и мерзостное, расценивалось как прекрасное, так что особенно ему импонировала здоровая и прекрасная сила, пусть хотя бы и попирающая слабую и жалкую действительность, требующую помощи и сострадания. Но чтобы понять весь этот исторический сатанизм К. Леонтьева, будет весьма не худо вспомнить то, что о нем говорил другой великий аморалист. Вот что пишет о К. Леонтьеве В. В. Розанов:

«Когда я в первый раз узнал об имени Ницше из прекраснейшей о нем статьи Преображенского в "Вопросах философии и психологии", которая едва ли не первая познакомила русское читающее общество с своеобразными идеями немецкого мыслителя, то я удивился: "да это — Леонтьев, без всякой перемены". Действительно, слитность Леонтьева и Ницше до того поразительна, что это (как случается) — как бы комета, распавшаяся на две, и вот одна ее половина проходит по Германии, а другая — в России. Но как различна судьба, в смысле признания. Одним шумит Европа, другой — как бы новорожденный, точно ничего не сказавший даже в своем отечестве. Иногда сравнивают Ницше с Достоевским; но где же родство эллиниста Ницше, "свирепого", с автором "Бедных людей" и "Униженных и оскорбленных". Во всяком случае, здесь аналогия не до конца доходит. Напротив, с Леонтьевым она именно до последней точки доходит: Леонтьев имел

неслыханную дерзость, как никто ранее его из христиан, выразиться принципиально против коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю, — против *кротости*. Леонтьев сознательно, гордо, дерзко и богохульно сказал, что он *не хочет* кротости и что земля не нуждается в ней; ибо "кротость" эта (с оттенком презрения в устах Леонтьева) ведет к духовному мещанству, из этой "любви" и "прощения" вытекает "эгалитарный процесс", при коем все становятся курицами — либералами, не эстетичными Плюшкиными; и что этого не надо, и до конца земли не надо, до выворота внутренностей от негодования. Таким образом, Леонтьев был *rius bliigsche* ^ие *bliigsche* теше; у того его антимо­рализм, антихристианство все же были лишь краткой идейкой, некоторой литературной вещицей, только помазавшей по губам европейского человечества. Напротив, кто знает и *чувствует* Леонтьева, не может не согласиться, что в нем это, в сущности, "ницшеанство" было непосредственным, чудовищным аппетитом и что дай-ка ему волю и власть (с которыми бы Ницше ничего не *сделал*), он залил бы Европу огнями и кровью в чудовищном повороте политики».

Все эти приведенные рассуждения К. Леонтьева и В. В. Розанова необходимо формулировать по крайней мере в четырех основных тезисах, обычно мало принимаемых и очень редко обсуждаемых. Тем не менее только эти четыре тезиса и дают возможность определить основную идеологическую направленность «Трех разговоров» Вл. Соловьева.

Во-первых, согласно Ницше, Леонтьеву и Розанову не существует никаких абсолютов, и в том числе абсолюта истины, абсолюта добра и абсолюта красоты. Существует только человек, да и доказательство абсолютного существования человека тоже не доставляет никакого особенного интереса, поскольку

интересным является не столько сам человек, сколько его внутреннее состояние.

Во-вторых, если не существует никакого надприродного абсолюта, то таким надприродным божеством является не что иное, как сам человек, который по самому существу своему вполне природен, а не надприроден. Таким образом, божество вовсе не отрицается, а только им является сам человек. Но признавать бога и в то же время стремиться занять его место — это значит проповедовать сатанизм. Ницше, Леонтьев и Розанов — проповедники сатанизма.

В-третьих, человек есть порождение природы и истории. Поэтому богом является все то, что создано природой и историей. И чем оно более природно и исторично, чем более оно красиво и естественно, сильно и здорово, тем более оно божественно. Красота заключается в красоте и силе, существующих и действующих вне всякой морали.

В-четвертых, поскольку человек есть существо максимально естественное, то выраженные в нем природа и история тем более интересны и красивы, чем более выразительны и разнообразны. Поэтому присвоить себе чью-нибудь вещь с разрешения ее владельца — это прозаично. Но своровать чью-нибудь вещь без ведома ее владельца — это красиво и поэтично. Здоровое функционирование какого-нибудь здорового органа, входящего в живой организм, можно считать красивым. Но гораздо красивее болезненное состояние этого органа, замысловатое нагромождение его болезненных функций, и старание врачей излечить такого рода болезнь — это гораздо красивее, интереснее, это, безусловно, прекрасно. Мирное состояние общества — прозаично и скучно. Но та кровавая борьба, которая происходит в нем в силу неравенства составляющих его элементов, — это прекрасно и эстетично. А это так и должно быть,

поскольку сатанизм является также и эстетикой зла. Сатанизм — это не «оправдание добра» (если употребить термин Вл. Соловьева), но оправдание зла.

Из этих четырех тезисов теоретического сатанизма с особенной ясностью вытекает то, что характерно для охранительных элементов в мировоззрении Леонтьева. Будучи в душе монахом со всем подвижнически-келейным уставом строгого византийского монастыря, когда главная роль в жизни человека принадлежит посту, молитве, обрядам и таинствам, К. Леонтьев в своих оптинских и триоце-сергиевских кельях проклинал европейский прогресс и особенно ненавидел эгалитарный строй с его слишком пустым и прозаическим «средним человеком».

В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона в статье «Леонтьев» Вл. Соловьев писал: «Дорогими, требующими и достойными охранения он считал главным образом: 1) реально-мистическое, строго-церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа, 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах» (X, 507).

Однако возражать против такого рода мыслителей, как Ницше, Леонтьев и Розанов, при помощи обычных прозаически-академических статей Вл. Соловьев считал совершенно недостаточным. И вот, если угодно ознакомиться с подлинной соловьевской критикой такого рода писателей, надо читать его «Три разговора», где он сказал свое последнее слово обо всем подобного направления мышлении.

Во-первых, такого рода мыслящий человек есть прежде всего ницшеанский сверхчеловек, а с точки зрения самого Вл. Соловьева — антихрист. И вот если вникнуть в методы, которыми антихрист побеждает все человечество, то здесь придется почерпнуть много горьких истин относительно всякого рода лжепророков,

лжечудотворцев и лжеблагодетелей человечества. Например, соловьевский антихрист очень красив. Но оказывается, что красоты еще мало для избавления человечества от зла. Антихрист очень умен и образован, и это тоже не делает его абсолютной надеждой человечества. Он хочет даже и материально обеспечить все человечество. И, кроме сытости, облагодетельствовать человечество вечным миром и полумагическими, полунучными чудесами техники и даже общением с загробным миром.

В дальнейшем Вл. Соловьев, вероятно, сам того не сознавая, вскрывает жуткую диалектику аморального сверхчеловечества. Бога нет. Но, позвольте, если всерьез не будет Бога, тогда и сверхчеловек не будет обладать божественными свойствами. Значит, Бога, с одной стороны, нет; а я-то, с другой стороны, тоже Бог. Бог — наивысшая сила, могущество и красота. Абсолютов никаких нет, ни абсолюта истины, ни абсолюта добра, ни абсолюта красоты. Но тогда получится, рассуждает антихрист, что и он тоже не есть ни абсолютная истина, ни абсолютное добро, ни абсолютная красота. А этого никак не может быть. Бога нет, а я-то все-таки Бог. Я-то, рассуждает антихрист, все-таки тоже Христос, пусть второй, но зато более совершенный.

Помимо исключительной гениальности, красоты, благородства, высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Боге, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос. Но это сознание своего

высшего достоинства на деле определилось в нем не как его нравственная обязанность к Богу и миру, а как его право и преимущество перед другими, и прежде всего перед Христом... Он рассуждал так: «Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первое. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель. Тот Христос — мой предтеча. Его призвание было — ■ предварить и подготовить мое явление». И в этой мысли великий человек двадцать первого века будет применять к себе все, что сказано в Евангелии о втором пришествии, объясняя это пришествие не как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим (X, 198).

Это свое превосходство над первым Христом антихрист аргументирует тем, что мы могли бы назвать абсолютизацией всего существующего, как это мы и видели выше, при анализе мыслителей, сатанински отождествляющих то, что есть, включая также и зло, с тем, что должно быть. Вот эта философия всего существующего в том виде, как оно существует; и антихрист считает это даже своим основным благодеянием, тем всеобщим миром и благополучием, которое первым Христом не было принесено, а вот им, вторым и настоящим Христом, принесено и утверждено незыблемо: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, я же призван быть *благодетелем* этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. Я буду настоящим представителем того Бога, который возводит солнце свое над добрыми и

злыми, дождит на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» (X, 199).

Оставалось только, чтобы и все человечество признало такого совершенного человека своим императором. Но мало и этого. Ослепленное человечество тут же стало признавать его и богом. *«Грядущий человек* был выбран почти единогласно в пожизненные президенты европейских соединенных штатов; когда же он явился на трибуне во всем блеске своей сверхчеловеческой юной красоты и силы и с вдохновенным красноречием изложил свою универсальную программу, увлеченное и очарованное собрание в порыве энтузиазма без голосования решило воздать ему высшую почесть избранием в римские императоры» (X, 203). А затем «во всех языческих странах пораженное и очарованное население провозглашает его верховным богом» (X, 204).

Необходимо тщательнейшим образом отдавать себе отчет в такого рода суждениях. Дело в том, что вся эта мифологическая образность, связанная с теорией сверхчеловека, появляется благодаря предельному обобщению и додумыванию до логического конца того, о чем говорят указанные у нас, да и многие другие мыслители. Конечно, никакой ницшеанец не станет называть себя Богом, хотя бы только ввиду одного того, что Бог вообще не является категорией ницшеанского мышления. Тем не менее у Ницше все абсолюты отвергнуты, но оставлен Заратустра, который утверждает абсолютные аксиомы, вообще превосходящие любой из известных нам исторических абсолютов. Если бы Ницше, К. Леонтьев и В. Розанов

додумали свое отрицание всяких абсолютов до конца, то это было бы равносильно только абсолютизации самого обыкновенного человеческого Я. Вл. Соловьев и старается додумать ницшеанский антиабсолютизм до его логического конца. Тогда и становится ясно, что подлинный абсолют — это простое человеческое Я, несмотря на всю его слабость, ничтожество, хлестаковщину и просто самую обыкновенную смертность. Соловьевский антихрист бесконечно велик и всемогущ, предельно умен, красив и морален. Поскольку, однако, никакого надприродного абсолюта не признается, а абсолютом является самое обыкновенное природное и историческое Я, то делается понятным и необходимость гибели такого сверхчеловеческого Я. Ведь природа и история, даже если считать их абсолютами, по самому существу своему стихийны, так как нет никакой разумной воли, которая была бы в силах направлять их в ту или иную сторону. Поэтому и изображенный в виде абсолюта соловьевский антихрист самым жалким образом гибнет среди бушующих стихий природы и истории. Вот эта жалкая гибель сверхчеловека: «Но едва стали сходиться авангарды двух армий, как произошло землетрясение небывалой силы, — под Мертвым морем, около которого расположились имперские войска, открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все его бесчисленные полки, и неотлучно сопровождавшего его папу Аполлония, которому не помогла вся его магия» (X, 220).

Таким образом, если подойти к «Трем разговорам» непредубежденно, то надо согласиться с тем, что все эти блистательные и потрясающие картины господства антихриста есть только его невероятная глупость, примитив, шарлатанство и хлестаковщина.

Прочитав эту соловьевскую повесть об антихристе, всякий скажет: не к этому стремится человек и не о таких дешевых победах мечтает человечество, какими бы науками и искусствами и какой бы показной мощью ни обладала эта хлестаковская личина утвердить всеобщее добро. Вл. Соловьев только додумывает до конца то, на что не решались Ницше, Леонтьев и Розанов. Но если не додумывать ницшеанства до конца, то разных форм и разных стилей его изложения можно придумать сколько угодно. Не продумывая ни одной своей идеи до конца, все эти мыслители оказываются чрезвычайно пестрыми и разнообразными. Они бесконечно противоречивы и часто соединяют несоединимое. Тем более невозможно понимать их как нечто единое и простое. Они часто пишут так, что не только невозможно соединить все их высказывания в нечто единое, но невозможно даже и одного такого мыслителя изложить однозначно. Однако такой подробный разбор не входит в нашу задачу. Но что в нее, безусловно, входит — это исследование того, как Вл. Соловьев додумал до конца трех мыслителей, о которых мы здесь говорим, и как в результате этого додумывания в конце жизни возник у него страшный образ антихриста, в котором совсем не трудно распознать ницшеанские, розановские и леонтьевские принципы и даже прямо образы.

10. Вл. Соловьев и Б. Н. Чичерин.

Все 90-е годы Вл. Соловьев живет самой напряженной и кипучей жизнью, неизменно откликаясь на все большое и малое, что совершалось тогда в русской философии. Эта постоянная ориентация его среди тогдашних мыслителей поражает нас не только своей всесторонностью и разнообразием, но и весьма чутким, никогда не абстрактным отношением к анализируемым авторам. При более подробном изложении нам пришлось бы затронуть множество имен. Однако некоторые имена все же должны быть у нас упомянуты, и притом не только большие, но и малые. Первым таким именем, с которым мы здесь встретимся, был Б. Н. Чичерин, с которым у Вл. Соловьева произошла даже целая полемика. С Борисом Николаевичем Чичериным мы уже встречались выше, поскольку он выступал в связи с докторской диссертацией Вл. Соловьева в 1879 году. Чтобы понять сущность их полемики, необходимо по возможности точнее представлять себе сущность его мировоззрения. Б. Н. Чичерин (1828—1904) был профессором права, воспитанным на философии Гегеля. Отчетливость его мысли, стремление к точным логическим формулам, предпочтение рационализма везде дают о себе знать, хотя он был не только юрист, но и дворянин высокого происхождения, тамбовский помещик, довольно крупный общественный деятель, религиозный мыслитель и один из создателей русской теории конституционной монархии. Примат рационализма в его мышлении все же был настолько силен, что понимать синтетически настроенного Вл. Соловьева было ему довольно трудно. Кроме того, критиковать «Оправдание добра» с юридической точки зрения ничего не стоило

уже потому, что Вл. Соловьев никогда не претендовал ни на какую юриспруденцию. Во всех вопросах нравственности и общественного поведения профессору юридических наук, конечно, ничего не стоило на каждом шагу упрекать Вл. Соловьева за незнание или неиспользование отчетливо выраженных юридических формул. Свой резонанс «Оправдания добра» с юридической точки зрения Б. Н. Чичерин напечатал в статье «О началах этики» в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1897 год. Всегда спокойный Вл. Соловьев был чрезвычайно взволнован этой критикой и тотчас же написал на нее ответ — статью «Мнимая критика (Ответ Б. Н. Чичерину)» в том же журнале (1897, № 4, кн. 39, 645–694) (VIII, 669–720).

Само собой разумеется, для Вл. Соловьева был особенно неприемлем юридический схематизм Б. Н. Чичерина. Для него юриспруденция есть такая наука, в которой абстрактный схематизм и дозволен, в известной мере необходим. Однако его нельзя распространять на всю философию и этику как одну из философских дисциплин. Он писал: «Когда мысленный кругозор со всех сторон резко очерчен, когда поставлены определенные и окончательные решения по всем делам, когда на всякий вопрос есть под рукой готовый ответ в виде заранее определенной, так сказать, замороженной формулы, то как возможна серьезная критика, какой может быть интерес входить в круг чужих, заранее осужденных мыслей, вникать в их внутреннюю связь и относительное значение? Для г. Чичерина нет переливов мышления, нет живого движения идей; мы не найдем у него никаких оттенков суждения, никаких степеней одобрения и порицания; все действительные и возможные мысли и взгляды делятся только на два безусловно-противоположные и неподвижные разряда: совпадающих с формулами и схемами г. Чичерина и потому одобряемых без всякого

дальнейшего рассмотрения и не совпадающих и тем самым приговоренных к позорному осуждению, разнообразному по формам выражения, но всегда одинаковому по решительности и голословности» (VIII, 672).

Ответ Вл. Соловьева был, вообще говоря, беспощаден и неопровержим, но для гегельянца Б. Н. Чичерина он едва ли оказался понятным. Нужно, однако, сказать, что резкий ответ на критику несколько не мешал ему относиться к своему рецензенту с самым высоким уважением: «Как безусловный отрицатель всех юридических элементов жизни высказывается знаменитейший русский писатель граф Л. Н. Толстой, а неизменным защитником права, как абсолютного, себя довлеющего начала, остается самый многосторонне образованный и систематичный ум между современными русскими, а может быть, и европейскими учеными, Б. Н. Чичерин» (VIII, 521). Для Вл. Соловьева рационализм и эмпиризм еще с первых молодых лет оставались только «отвлеченными началами», такими, которые не существуют одно без другого и не имеют никакого смысла одно без другого, получая свое осмысление только в своей неразличимой взаимной слиянности. Но что же было делать Б. Н. Чичерину, для которого не рационализм и эмпиризм, а только один чистый, абстрактный рационализм и оставался навсегда единственной и подлинной основой знания и жизни? Договориться здесь обоим крупным мыслителям было невозможно. Правда, Чичерин все-таки пытался защищать свою позицию в новой статье «Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева»; и Вл. Соловьев ответил также и на эту статью Б. Н. Чичерина статьей под названием «Необходимые замечания на "Несколько слов" Б. Н. Чичерина» (VIII, 717—720). Тон обеих статей был умеренный и более мягкий. Но, конечно, ни о чем

существенном оба мыслителя все-таки договориться не смогли.

11. Вл. Соловьев и А. И. Введенский.

Поразительная беспристрастность Вл. Соловьева в его оценках тогдашней многочисленной литературы сказывается на каждом шагу.

А. И. Введенский был неокантианцем, который однажды стал доказывать, что Спиноза был атеистом. С величайшим уважением к нему Вл. Соловьев критикует его взгляд на Спинозу, но при этом его враждебное отношение к неокантианству совершенно не играет никакой роли (IX, 3—29).

А. И. Введенский^[446], желая доказать атеизм Спинозы, устанавливает два существенных признака, которыми должно, по его мнению, отличаться всякое понятие о Боге. Эти признаки — превосходство над человеком и личная целенаправленная воля^[447]. Вл. Соловьеву ничего не стоило опровергнуть такое якобы необходимое представление о Боге. Буддизм, например, вовсе не имеет такого представления. Здесь представление о Боге вполне внеличное. Христианский Бог, хотя и проявлен в своих трех ипостасях, но выше всякой раздельности; а это значит, что он в данном случае уже сверхличен (IX, 18—23). Вл. Соловьев прав также и в том отношении, что божественная целенаправленность в христианстве всегда обязательно прямолинейна. Точно так же вовсе нельзя сказать, что божество не дается в опыте (IX, 12—17). И вообще в противовес узкому неокантианскому взгляду А. И. Введенского Вл. Соловьев выдвигает свое чрезвычайно широкое учение, связанное в конце концов с его учением о всеединстве. С такой точки зрения религия Спинозы вовсе не является атеизмом, но отличается только определенного рода

односторонностью, которая обусловлена историко-философским положением Спинозы. Для последнего Бог есть только еще субстанция, что вполне правильно, но односторонне. И Спиноза мыслит своего Бога вне всякой истории, что тоже, хотя в основе правильно, но тоже односторонне (IX, 24—27). В итоге можно сказать, что хотя Вл. Соловьев и не стремился в своей полемике с А. И. Введенским давать развитое построение религиозной системы, все же он обнаружил характерную для себя широту религиозного взгляда и вполне доказал узость и односторонность кантианского логицизма.

Однако имеется документ, гораздо более ярко освещающий Вл. Соловьева с точки зрения А. И. Введенского, поскольку здесь уже сам А. И. Введенский пытается сформулировать сущность этой философии. Это — статья «О мистицизме и критицизме в теории познания Вл. Соловьева»^[448]. Будучи неокантианцем, А. И. Введенский все же хочет восхвалить философию Вл. Соловьева, не имеющую к неокантианству прямого отношения. Чтобы этого достигнуть, он указывает на некоторые моменты в ней, которые, если их брать в изолированном виде, до известной степени напоминают Канта.

Прежде всего, он различает понятие мистики и мистицизма^[449]. Хорошо зная, что Вл. Соловьев — это самый настоящий мистик, чуждый в этом смысле всякому кантианству, он выдвигает на первый план не просто мистику, то есть использование непосредственного опыта сверхчувственной действительности, но и то, что он называет мистицизмом, который вовсе является не просто мистическим опытом, но скорее стремлением связать этот опыт со всеми другими проблемами философии, науки и искусства. Такое различие для

А. И. Введенского важно потому, что дает возможность находить у Вл. Соловьева и различные философскоконструктивные элементы, что и должно сближать его с Кантом. Однако подобного рода убеждение на самом деле сближает Вл. Соловьева не только с Кантом, но и со всеми другими философами, которые занимаются философскими конструкциями, и в частности со всеми другими представителями немецкого идеализма. Точно так же и под критицизмом А. И. Введенский понимает обоснование философии с помощью теории познания^[450], что тоже характерно вовсе не только для одного Канта. Такими слишком расширенными понятиями характеризуются и другие моменты у Вл. Соловьева, якобы зависящие от использования Канта.

Так, А. И. Введенский хвалит Вл. Соловьева за использование чувственных данных, без которых невозможно построение ни философии как науки, ни науки вообще. Но это использование чувственных данных мы находим вовсе не только у одного Канта. Оно свойственно и бесчисленному множеству других философов. Кроме того, он упускает из виду то обстоятельство, что чувственность, взятая сама по себе, вовсе не свидетельствует у Канта о вещах в себе, но всецело является состоянием человеческого субъекта. А такой субъективизм всегда претил Вл. Соловьеву в философствовании. А. И. Введенский, конечно, прав в том, что точная наука может возникнуть только при помощи обработки чувственных данных априорными формами рассудка, без которых голая чувственная текучесть превратилась бы в непознаваемую и даже нерасчленимую иррациональность^[451]. Действительно, в этом правы и Кант, и Вл. Соловьев. Но у почтенного А. И. Введенского тут несколько слабеет память. Ведь априорные формы рассудка у Канта есть не что иное,

как достояние человеческого субъекта, которому невозможно воспринимать и оформлять что-нибудь реально существующее, всегда понимаемое у Канта как область непознаваемых вещей в себе. Если забыть об этом субъективизме Канта в учении об априорных формах рассудка, то действительно мы натолкнемся на нечто общее между Вл. Соловьевым и Кантом. Но по существу дела Вл. Соловьев зависит здесь не от Канта, а от идеализма вообще, всегда проповедующего примат идеи над материей. В противоположность Канту соловьевские априорные формы вполне объективны и реальны; а если они имеют место в недрах человеческого субъекта, то это только в результате субъективного отражения их объективной реальности. Недаром Шеллинг говорил об «априорной природе». И по Вл. Соловьеву, и по Шеллингу, априорное предшествует апостериорному, но оно так же объективно и реально, как и все зависящее от него апостериорное.

Заслуживает большого уважения то, что неокантианец А. И. Введенский даже в учении о разуме пытается найти у Вл. Соловьева нечто кантианское. Действительно, в отличие от категорий рассудка идеи разума служат нам для достижения цельного знания. Когда мы учим о душевных явлениях, но не знаем, что такое душа, то наше учение неполно и нецелостно, а привлечение идеи души вносит в него нехватющую в нем цельность и полноту. Такова также и идея Бога, которая, и по Канту, и по Вл. Соловьеву, тоже вносит цельность и полноту в наше бесконечное разнообразное и хаотическое представление о мире. Тут Вл. Соловьев действительно весьма близок к Канту. Но опять-таки А. И. Введенский забывает о самом главном. Ведь человеческий разум, по Канту, не в силах иметь какой-либо интуиции разумной действительности, так что идеям разума не соответствует ничего

объективного и реального, что могло бы стать предметом оформления при помощи идей разума, подобно тому, как чувственность оформляется категориями рассудка. Поэтому Кант считает, что идеи разума, не имея опоры в реальности, распадаются на противоречия, будучи не в силах дать цельную систему разумной действительности. Но ведь Вл. Соловьев стоит здесь на совершенно противоположной точке зрения. Нашему разуму соответствует разумная действительность, которую он точнейшим образом формулирует в своем учении о всеединстве.

Таким образом, как бы учение Вл. Соловьева об идеях разума ни было близко к Канту, на самом деле здесь у обоих мыслителей совершенно нет ничего общего. Кант — субъективный идеалист, а Вл. Соловьев — объективный идеалист. То же самое мы могли бы сказать и относительно этических проблем. Интереснее всего то, что А. И. Введенский даже хвалит Вл. Соловьева за то, что идеи разума могли бы быть превращены в метафизику как точную науку, если бы для этих идей существовало специфическое мистическое восприятие^[452]. Но все дело в том, что Кант отрицает наличие у человека таких мистических интуиций, а Вл. Соловьев не только их признает, но на их основе строит целую науку. Это сближение А. И. Введенским учений о разуме Канта и Вл. Соловьева вместе с полным пониманием несовместимости их в данном пункте хорошо выражено им в следующей фразе: «И действительно, все значение Соловьева в судьбах мистицизма ограничилось только тем, что 1) он указал на мистическое восприятие как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного прежнего издевательства

над ним, то есть заставил нас относиться к нему научно, критически, а через это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения **МИСТИЦИЗМОМ**»^[453].

Далее, нам представляется слишком преувеличенным то различие двух периодов в теории познания у Вл. Соловьева, границей которых, по А. И. Введенскому, является появление работы «Теоретическая философия» в 1897 году^[454]. Уже в хронологическом смысле такое разделение представляется нам малодопустимым, поскольку эта хронологическая граница лишь на три года отдалена от кончины Вл. Соловьева. Но и по существу в своей «Теоретической философии» он не столько дает новое логическое учение, сколько уточняет отдельные его моменты, акцентируя их теперь несколько иначе. Неокантианцу А. И. Введенскому, конечно, очень приятно отметить, что теперь Вл. Соловьев отрицает возможность прямого и цельного восприятия человеческим субъектом себя самого. Это действительно соответствует кантовской убежденности в том, что для полных и цельных идей разума у человека нет никаких интуиций. Но и тут думать, что Вл. Соловьев впал в какой-то метафизический дуализм, нельзя. Для некоторых целей в первой своей статье из трактата «Теоретическая философия» он выдвигает на первый план отдельные переживания в противоположность переживаниям человеческого субъекта во всей его полноте. А. И. Введенский приводит даже тексты из Библии о полной непознаваемости Бога (Еванг. Иоан. I, 18; I Поел. Иоан. VI, 16; Исход XXXIII, 20, 23), что является безусловной нелепостью, поскольку можно привести сотни библейских текстов о проявлении божества в его творениях, да и сама личность основателя христианства

только и дается в Новом Завете как явление божества в чисто человеческом и материальном виде. Конечно, и Вл. Соловьев, всегда исповедовавший христианскую религию, не мог не давать тут же, в «Теоретической философии», учения об абсолютном разуме или абсолютной субстанции, проявляющей себя также и в других субстанциях, прежде всего в человеке. А. И. Введенский вносит здесь еще и ту путаницу, что приписывает Вл. Соловьеву учение о возможности мистических восприятий не для всех, но лишь для некоторых людей. Ведь вопрос об этом отнюдь здесь не принципиален и не умаляет возможности, с точки зрения Вл. Соловьева, мистического восприятия божества вообще.

В итоге нам хочется сказать, что концепция гносеологии Вл. Соловьева у А. И. Введенского не то что неверна, а скорее чересчур одностороння. Вызывает большое уважение воспоминание А. И. Введенского о том, что петербургские студен — ты входили в аудиторию Вл. Соловьева ярыми позитивистами, а выходили из нее кантианцами^[455]. Конечно, они не выходили кантианцами, поскольку последний всегда был объективным идеалистом. Они выходили не кантианцами, а просто идеалистами. И если отбросить субъективные симпатии самого А. И. Введенского, все же в своем выступлении он достаточно ярко представил несовместимость Вл. Соловьева ни с каким позитивизмом и вообще ни с каким драматизмом. В этом смысле отрадно также и то, что Вл. Соловьев, по мнению А. И. Введенского, был таким огромным философским талантом, что под его влиянием русское общество перешло от философской косности и безразличия середины XIX века к весьма заинтересованному и четко определившемуся стремлению конца века к созданию вполне

положительной, и притом критической, философской системы.

Сопоставление Вл. Соловьева с А. И. Введенским, если только проводить его строго критически, дает очень много для понимания философии Вл. Соловьева, подчеркивая в ней некоторые, правда, совсем некантовские моменты, но такие, которые все-таки могут считаться аналогичными кантовскому трансцендентализму. Еще более важное значение имеет сопоставление Вл. Соловьева с Л. М. Лопатиным, тем более что позиции обоих этих мыслителей гораздо ближе друг к другу, чем в предыдущем случае. Можно ожидать, что это сопоставление даст еще больше для понимания его философии, причем в проблемах гораздо более тонких.

12. Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин.

Среди мыслителей 90-х годов Л. М. Лопатин занимал в России, безусловно, одно из первых мест. Правда, имя этого философа всегда было совершенно непопулярно ввиду абстрактно-метафизического построения его философии, которое, впрочем, тогдашней общественностью воспринималось слишком преувеличенно. Многочисленные статьи Л. М. Лопатина свидетельствуют о его большой восприимчивости к данным самонаблюдения и о его всегдашней склонности находить во внутреннем опыте максимально конкретные элементы. Между прочим, как раз именно на этой почве и произошло его первое столкновение с Вл. Соловьевым.

Эти два старых друга заспорили о свободе воли еще в апреле 1889 года. Л. М. Лопатин издал весьма глубокую и мудрую, но все же чересчур абстрактно-метафизическую книгу «Положительные задачи философии». Первая часть ее вышла еще в 1886 году (переиздание в 1911 году), а вторая — в 1891 году под названием «Положительные задачи философии, ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности». Во второй части имеются приложения к отделу о свободе воли. Будучи сторонником учения о динамике психических состояний человека, Л. М. Лопатин выдвигает на первый план свободный почин человеческой воли, несмотря на зависимость ее от окружающих условий. Вот этот-то слишком резко выставляемый индетерминизм как раз и оказался чужд Вл. Соловьеву, который вообще всегда боялся чрезмерного субъективизма и слишком малого учета законов объективной действительности. Где-то на рубеже 1892—1893 годов Вл. Соловьев написал

против этого лопатинского индетерминизма статью под названием «Свобода воли и причинность». Статья эта была поначалу послана в «Вестник Европы», но с весьма неуверенным настроением“ее автора, не хотевшего обижать друга всей своей жизни начиная с раннего детства. Не была она напечатана также и в «Вопросах философии и психологии», где он был своим человеком и где такая статья легко могла бы появиться. Изза этого не попала она и в его собрание сочинений.

Удивительным образом статья появилась на свет из соловьевского архива в то время, когда обоих спорщиков уже не было на свете, а самый спор этот потерял свой актуальный смысл, именно в издании «Мысль и слово. Философский ежегодник под ред. Г. Шпета» (II, 1. М., 1918—1921). Аргументация Вл. Соловьева, несомненно, преувеличена. Он высказывает здесь ту очевидную истину, что всякий творческий акт человеческой воли не имеет абсолютного значения, но значим лишь в совокупности со всей окружающей объективной, действительностью. Но спиритуализм Л. М. Лопатина вовсе никогда не доходил до абсолютного субъективизма, что видно на глубокой критике им разных форм субъективизма как в первой части его труда, так и во второй. Издатели этой статьи Вл. Соловьева, несомненно, ошибаются, находя в его критике теории Л. М. Лопатина какой-то детерминизм вроде спинозовского. В статье Вл. Соловьева мы читаем: «Воля (в различных своих формах) выражает только предполагаемую или действительную реакцию субъекта на данное ему в ощущениях, чувствах и мыслях объективное содержание, а никак не произведение из себя такого содержания»^[456]. И далее: «Волею вообще называется связанное с определенными ощущениями, мыслями и чувствами психическое притяжение и отталкивание (потенциальное и

актуальное), то есть отношение между субъектом и объектом с точки зрения привлекательности или отвратительное последнего для первого»^[457].

Нам представляется, что подобного рода тезисы вполне мог бы подписать и Л. М. Лопатин. Разница между двумя мыслителями заключается здесь только в разной расстановке акцентов в том общем для них рассуждении, существо которого они представляют себе совершенно одинаково. С точки зрения диалектики, вопрос о свободе и необходимости получает свое вполне ясное и отчетливое разрешение. Но Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин хотя и были по существу дела диалектиками ввиду своего насыщенно-синтетического мировоззрения, но в сознательном виде они не пользовались диалектическим методом, а при своем принципиальном расхождении с Гегелем были склонны даже и вообще отвергать значение этого метода. Подобного рода обстоятельство не послужило обоим мыслителям на пользу, поскольку один из них больше напирал на тезис, а другой — на антитезис, и диалектический синтез противоположностей они совсем не склонны были формулировать с присущей ему логической необходимостью. Диалектическое единство противоположностей обоими мыслителями, безусловно, признавалось, но до своей логической формулировки не доходило. Отсюда и возник спор. Гораздо хуже и труднее обстояло дело с другим расхождением между ними. В разделе нашей книги, посвященном теоретической философии Вл. Соловьева, мы уже коснулись того учения о субстанциях, которое он стал проводить в своих последних трудах. Это новое учение, как мы указывали в своем месте, вовсе не было для него чем-то безусловно новым; и если продумывать его до конца, то оно, собственно говоря, и здесь оставалось тем же самым. Однако все-таки нельзя игнорировать и

некоторые новые черты, которые с виду были не просто новостью, но в некоторой степени противоречили прежним учениям Вл. Соловьева о субстанции.

Дело в том, что в своем учении о всеединстве он иной раз игнорировал иерархический характер своих субстанций и склонен был думать, что его всеединое одинаково присутствует во всех своих отдельных проявлениях, почему оно и является именно всеединным. В этих случаях мы уже не раз замечали, что такое безоговорочное всеединство должно было бы приводить к пантеизму, который принципиально, конечно, никогда не был свойствен Вл. Соловьеву. И вот теперь, в 1897 году, Вл. Соловьев отрицает за всеми реальными субстанциями, в том числе и за человеческим субъектом, характер всякой вечности и непреложности и начинает трактовать все субстанции в буквальном значении этого латинского слова — как «подставки» для восприятия единственной и подлинной субстанции, а именно божества в абсолютном смысле слова.

Увлекаясь подобного рода концепцией, Вл. Соловьев в 1-й части работы «Теоретическая философия» сводит всю человеческую личность только к отдельным переживаниям, отрицая в ней единую и неделимую субстанцию. Человеческая личность, с его точки зрения, не является конкретной данностью. Она — только заданность некоего субстанциального осуществления, но сама не есть еще данность во всей полноте. И это было бы еще ничего, поскольку во второй статье этой работы он рассуждает об абсолютном разуме как о некоей вечной данности в отличие от всех прочих субстанций, где она не дана, а только еще задана. Но почему-то он нашел нужным среди сторонников абсолютных субстанций назвать Л. М. Лопатина (IX, 107—108, 128). Вот тут-то и начался их спор.

В одной из своих ближайших статей^[458] Л. М. Лопатин, правда, в максимально дружеской форме, обрушивается на своего старого друга, обвиняя его в том, что он, Л. М. Лопатин, называет «феномизмом», то есть в отрицании сущностей и признании вместо них только их явления. И надо сказать, что он во многом занимает здесь вполне правильную позицию, в то время как Вл. Соловьев порой слишком увлекается.

Вл. Соловьев считает, например, что спиритуалистическое учение о субстанциях есть результат декартовского со^йо ег§о сиш и что у Декарта неправильно проповедуется прямое и непосредственное восприятие субстанцией себя самой. Это едва ли так. Л. М. Лопатин правильно пишет: «Для меня субстанциальность нашего духа есть истина *выводная*, хотя она и совпадает с непосредственным содержанием нашего сознания. Но ведь в таком совпадении и заключается лучшая проверка ее достоверности»^[459]. Отсюда видно, что Л. М. Лопатин вовсе не разрывает субстанцию Я и отдельные разрозненные переживания этого Я. А Вл. Соловьев, по крайней мере в своих словесных формулировках, доходит до такого разрыва. Если мы читаем у него, что в порядке отчетливого философского мышления «первоначальная достоверность есть только достоверность наличного сознания, в котором не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только мысли о таких существах и субстанциях» (IX, 132), то необходимо вместе с Л. М. Лопатиным сказать, что «трудно представить себе более решительное выражение чисто феноменистического взгляда на душевную жизнь»^[460].

С другой стороны, повсюду обвинять Вл. Соловьева в чистом феноменизме было тоже не очень основательно, поскольку нельзя игнорировать всю

вторую статью «Теоретической философии», где он как раз и давал свое учение о достоверности разума. Изложивши эту вторую статью, Л. М. Лопатин прямо пишет: «Под всеми этими положениями может подписаться любой спиритуалист. Но как же не видит автор, что он ими совершенно убивает свой первоисходный тезис теоретической философии?»^[461]

Нетрудно заметить, что и здесь спор между двумя мыслителями возник из-за чуждости спорящих сторон логически четкой диалектике, и особенно ее учению о единстве противоположностей. Конечно, Вл. Соловьев слишком увлекся сведением субстанции к ее отдельным состояниям, и Л. М. Лопатин прав со своим упреком в феноменализме. С другой стороны, однако, и Л. М. Лопатин чересчур напирал на вечность и непреложность каждой отдельной субстанции, недостаточно учитывая непрерывную связь отдельных субстанций между собой. С точки зрения диалектики не существует никакой сущности без ее явления (проявления) и никакого явления без его сущности (поскольку явление сущности тоже существенно).

Таким образом, спор Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина в значительной мере является недоразумением и основан на терминологических преувеличениях.

Необходимо, впрочем, сказать, что два старых друга были весьма глубоко задеты этим расхождением. И, по-видимому, особенно сильно переживал это расхождение не Л. М. Лопатин, а Вл. Соловьев. Ответить печатно последний, вероятно, просто не успел ввиду своей занятости большими работами и, между прочим, такой, как «Три разговора». Но взволнованность его тем не менее была весьма сильна. Дело в том, что еще за три года до того он был достаточно озабочен прениями по реферату Л. М. Лопатина «Понятие о душе по данным внутреннего опыта»^[462]. Одно принципиальное

возражение против Л. М. Лопатина, хотя и в юмористической форме, но достаточно глубокое по содержанию, Вл. Соловьев делает в письме к Н. Я. Гроту от 12 ноября 1896 года именно в связи с обсуждением упомянутого реферата Л. М. Лопатина. Стихи здесь такие:

**И с каждым годом, подбавляя ходу, Река
времен несется все быстрее, И, чуя издали и море,
и свободу, Я говорю спокойно: панта рэй! Но мне
грозит Девон неустрашимый, — Субстанций
динамических мешок Свезти к реке и массою
незримой Вдруг запрудить весь Гераклитов ток.
Девон, Левон! Оставь свою затею И не шути с
водою и огнем... Субстанций нет! Прогнал их
Гегель в шею;**

— Но и без них мы славно заживем!^[463]

Юмористика Вл. Соловьева часто сопровождалась мыслями весьма глубокого содержания. И в приведенных стихах он делает Л. М. Лопатину тот глубокий упрек, что его учение о субстанциях создает слишком дискретную картину бытия, в которой прерывность играет гораздо более важную роль, чем непрерывность. На самом деле Л. М. Лопатин вовсе и не думал отрицать гераклитовскую текучесть, однако он мыслил свои субстанции настолько самостоятельными и неделимыми, что опасность слишком дискретного понимания действительности у него, безусловно, была.

Однако уже совсем тяжелое впечатление производят стихи по поводу обвинения со стороны Л. М. Лопатина в феноменизме. В недатированном письме князю А. Д. Оболенскому в конце 1899 года Вл. Соловьев писал следующее: «Сей ночью, отходя ко сну, но уже весьма отягченный оным, я сочинил письмо моему другу Лопатину, довольно нелепо ополчившемуся на меня из-за какого-то феноменизма.

**Ты взвел немало небылицы На друга старого,
но ах! — Такие ветхие мы лица И близок так
могилы прах, Что вновь воинственное пламя Души
моей уж не зажжет, И полемическое знамя Увы!
висит и не встает. Я слишком стар для игр Арея,**

**Как и для Вакха я ослаб, — Заснуть бы мне
теперь скорее... Ах! мне заснуть теперь пора б.
"Феноменизма" я не знаю, Но, если он поможет
спать, Его с восторгом призываю: Грядем,
возлюбленный, в кровать!»^[464]**

Эта чересчур глубокая юмористика, как нам представляется, открывает некоторого рода возможность обнаружить духовные причины этих новых «феноменистических» мотивов в теоретической философии Вл. Соловьева. По-видимому, и крах его социально-политических исканий, и неудача его брачных планов, и все время возраставшая слабость физических сил лишали его того здорового и крепкого самочувствия, которое всегда было для него основой необычайно бодрых философских теорий. Чем дальше, тем больше Вл. Соловьев чувствовал слабость и ненадежность тех здоровых и мужественных субстанций, о которых он всегда учил с позиции такого же бодрого и мужественного всеединства. Но вместе с тем, однако, начинала колебаться и та неумолимая последовательность принципов всеединства, которая раньше доходила до полного и всеобщего обожествления, до пантеизма, а это значит, и до учения о непоколебимо сущих субстанциях. Нам представляется, что Е. Н. Трубецкой проявил большую проницательность мысли, когда увидел в этом «феноменизме» не что иное, как преодоление всех соблазнов пантеизма, и не что иное, как учение о тварной природе всех вообще существующих субстанций, кроме единой и абсолютной.

Только эта единая и абсолютная субстанция и толкуется теперь Вл. Соловьевым как подлинная субстанция. Все же остальные субстанции созданы из ничего, потому-то они и суть не столько субстанции, проявляющие себя в своей абсолютной данности, сколько пока еще заданность для существования подлинных субстанций.

Е. Н. Трубецкой пишет: «В полном согласии с христианским учением о сотворении из ничего он признал, что личность, как существо сотворенное, есть *ничто*, актом творения превращенное в "нечто", призванное служить *подставкой* для Божества и от него получающее свою подлинную идею или качество»^[465]. Весьма пронизательно он продолжает: «По Соловьеву, *здесь*, на земле, нет вовсе тех станций, на которых мы могли бы остановиться и *отдохнуть* на пути к вечному, ибо здесь нельзя положить предела всеобщему горению и течению»^[466]. «Все эти рассуждения Соловьева о личности и о душе предполагают, что увековечение личности в вечной божественной идее не есть факт, совершившийся в предвечном прошедшем, а только чаяние, *надежда*, долженствующая осуществиться в загробном будущем»^[467]. «Понятие от века данной субстанции человеческого существа вообще находится в полном противоречии со сколько-нибудь последовательным христианским жизнепониманием, ибо оно утверждает безусловное совершенство человеческой личности как факт, совершившийся в бесконечном прошлом»^[468].

Нужно, однако, сказать, что при всей своей пронизательности Е. Н. Трубецкой до некоторой степени заблуждается, как заблуждается и Л. М. Лопатин. Если последний находит у Вл. Соловьева только один феноменизм, это звучит чудовищно: тот никогда не отрицал существования человеческих

субстанций, а только признавал их коренную зависимость от единой и абсолютной субстанции; в статьях из «Теоретической философии» эта мысль только усилилась. Также и Е. Н. Трубецкой не вполне справедливо приписывает Вл. Соловьеву такое учение о субстанциях, которое будто бы прямо провозглашало предсуществование душ в Боге. Как мы видели, он часто действительно увлекался и забывал делать оговорки о невозможности никаких пантеистических выводов. В статьях «Теоретическая философия» он дает более четкое учение о субстанциях, исключаящее всякую возможность предсуществования душ и подвергающее сомнению осмысленную целенаправленность земного существования человеческой личности. Но если человеческий субъект не есть данность, а только заданность, то эту заданность Е. Н. Трубецкой все же должен относить к области так или иначе понимаемого предсуществования. А иначе опять будет разрыв между человеческой субстанцией и единой абсолютной субстанцией.

Еще нам хотелось бы указать на правильность оценки нового соловьевского учения о субстанциях у Е. Н. Трубецкого, сопоставляющего это новое и как бы ослабленное представление о человеческой субстанции с крушением и других, тоже весьма важных соловьевских иллюзий: «Для нас важно отметить здесь, что *крушение теократии* в творениях Соловьева находится в тесной связи с тем рядом мыслей, который завершился *крушением душевных субстанций*. Тут мы имеем не внешнее совпадение, а глубокую внутреннюю органическую связь. При свете философии конца рушатся одна за другой все земные утопии Соловьева — утопия половой любви, утопия теократии: теперь мы видим, что вместе с ними падает в прах и *утопия душевной субстанции*, которая составляет

метафизическую подкладку всех прочих утопий нашего мыслителя»^[469].

Подводя итог этому расхождению Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, мы должны сказать, что последний, который никогда не занимался ни христианством и уж тем более никакими конфессиональными вопросами, был всегда совершенно чужд всяким церковно-политическим вопросам, проблемам теократии, проблемам половой любви и всегда был представителем отвлеченной спиритуалистической метафизики, в своем нападении на Вл. Соловьева невольно для себя вскрыл огромную проблему, настолько глубокую и жизненно ответственную, что едва ли даже и сам Вл. Соловьев отдавал себе в этом полный отчет. Как мы видели, имеются только сведения о его необычайно экспансивной реакции на критику его новых учений Л. М. Лопатиным.

Очень важно также и еще одно обстоятельство. Мы уже не раз говорили о том, что для историко-критического подхода бывает весьма полезно выносить как бы за скобку мистическую презумпцию, а в скобках оставлять только философско-критические конструкции, которые от подобного рода операции часто получают гораздо более отчетливый вид. Поэтому и здесь небесполезно ради целей философского анализа вынести за скобку учение Вл. Соловьева об абсолютном разуме, его проблему духовных субстанций и его религиозное понимание действительности. Что мы получим тогда внутри скобок? Мы получим тогда определенное учение о соотношении идеи и материи, а именно что все существующее вовсе не есть только идея, вечная, бесплотная и всемогущая. Идеальный принцип остается на месте. Но каждая вещь уже перестанет быть абсолютным воплощением идеи, а будет только частичным ее отражением, причем для

такого отражения существенную роль станет играть материя с ее самостоятельными и самодвижными процессами, которые и дадут нам полное представление о действительности вместо безоговорочного и абсолютного воплощения в ней абсолютной идеи. Другими словами, в этой общей идеалистической картине существующего возрастет и станет играть абсолютную роль уже не идеальный, а чисто материальный принцип. С подобного рода материалистическими тенденциями соловьевского идеализма мы встречались и раньше. Но лопатинская критика воочию убеждает нас в том, что такого рода материалистические тенденции к концу жизни Вл. Соловьева не ослабели, но значительно усилились.

Чтобы иметь более или менее полное представление о том, какая глубокая связь существовала между этими двумя сердечно близкими друзьями, упомянем еще и другие статьи Л. М. Лопатина, посвященные Вл. Соловьеву.

2 февраля 1901 года памяти Вл. Соловьева было посвящено специальное заседание Психологического общества при Московском университете. На этом заседании Л. М. Лопатин, конечно, играл первую роль. Он произнес там блестящую речь^[470], в которой рисует Вл. Соловьева как весьма оригинального русского мыслителя, создавшего свою философскую систему независимо от других систем, более или менее ему близких. Три соловьевские идеи, выставляемые здесь Л. М. Лопатиным, можно считать вполне соответствующими подлинному творчеству философа.

Это были идеи внутренней духовности существующего, абсолютного всеединства и богочеловечества^[471]. Окончательную характеристику творчества Вл. Соловьева мы тоже должны считать правильной: «В эпоху, когда сознание огромного

большинства образованных людей, измученное жизненными и теоретическими противоречиями, беспомощно рвалось за разными блуждающими огнями, сменяя один за другим неудовлетворявшие его идеалы, он один с неукротимой энергией своего бодрого ума звал к *настоящему* свету, — но немногие пошли за ним»^[472].

Укажем еще на блестящую характеристику личности и творчества Вл. Соловьева, данную Л. М. Лопатиным в его речи на заседании того же Психологического общества 6 ноября 1910 года, посвященном 10-летию смерти Вл. Соловьева. В идейном отношении она мало чем отличается от статьи 1901 года, но этот небольшой очерк обращает на себя внимание необычайной задушевностью, глубиной, пронизательностью и стремлением охватить все свойственные Вл. Соловьеву противоречия, возникавшие у него в течение всей его философской жизни. Некоторые особенно яркие места из этой характеристики будут у нас приведены при рассмотрении жизни и личности Вл. Соловьева в целом.

13. Вл. Соловьев, Л. М. Лопатин и Е. Н. Трубецкой. После появления в свет двухтомного труда Е. Н. Трубецкого о мировоззрении Вл. Соловьева на него обрушился Л. М. Лопатин в большой работе под названием «Владимир Соловьев и кн. Е. Н. Трубецкой», которая имела в виду разобрать все основные проблемы мировоззрения Вл. Соловьева. Но этому, собственно говоря, посвящены только первые две статьи Л. М. Лопатина, помещенные в «Вопросах философии и психологии» в том же 1913 году в № 5—6, кн. 119—120. На первую из этих статей Е. Н. Трубецкой отвечал в том же журнале и в том же году в № 6, кн. 120, в статье «К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева». А в ответ на это новое выступление Е. Н. Трубецкого Л. М. Лопатин

тоже выступил еще со своей третьей статьей на ту же тему и опять в том же журнале в 1914 году, в № 3, кн. 123. На этом полемика Л. М. Лопатина и Е. Н. Трубецкого и закончилась, поскольку Л. М. Лопатин в начале своей третьей статьи заявил о бесполезности дальнейших споров с Е. Н. Трубецким ввиду своего коренного расхождения с ним в характеристике Вл. Соловьева.

Для более глубокого понимания Вл. Соловьева вся эта полемика имеет огромное значение, хотя значение это оказалось весьма ограниченным. С одной стороны, столкновение этих трех умов производит весьма сильное впечатление ввиду личной и даже сердечной близости Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина и Е. Н. Трубецкого. Это была ближайшая, задушевная и даже трогательная дружба трех крупнейших русских идеалистов. Как мы знаем, почувствовав приближение смерти, Вл. Соловьев даже велел отвезти себя в имение Трубецких под Москвой, Узкое, где через две недели он и скончался. И вообще любовь Трубецких к Вл. Соловьеву была бесконечна, а Л. М. Лопатин, бывший на два года моложе Вл. Соловьева, прямо считал его даже своим учителем. То, что три таких мыслителя целую жизнь спорили между собой на разные духовные темы, только подтверждает идущую еще с античных времен истину о том, что «Платон мне друг, но больший друг — истина». В этом отношении полемика трех указанных мыслителей производит не только импозантное, но, мы бы сказали, величественное впечатление. С другой стороны, однако, этот спор, длившийся целыми десятилетиями в условиях повседневной бытовой близости спорящих, часто доходил до весьма мелочной полемики и превращался иной раз в жаркую, но по существу своему почти, можно сказать, чисто словесную эквилибристику. Для исследования эта последняя тоже имеет большой интерес, но входить в

ее детали у нас нет возможности. Что же касается существа дела, то миновать его никак невозможно и ему придется посвятить хотя бы несколько слов.

Прежде всего, что безусловно объединяло этих трех мыслителей? Их объединял, конечно, прежде всего идеализм, то есть самый принцип приоритета идеального в отношении материального. Затем необходимо сказать, что их объединяло христианство как последний источник истины. Наконец, все втроем и в течение всей своей жизни они не расставались с проблемой веры и разума, и каждый из них пролил по этому поводу немало философских слез. Что же касается всего прочего, то тут-то и начиналось у них расхождение, доходившее иной раз до полной необходимости покончить все эти философские пререкания. Поэтому нам придется сказать несколько слов отдельно о Л. М. Лопатине и Е. Н. Трубецком, но не для них самих, а для выяснения философской личности Вл. Соловьева.

Кто такой Е. Н. Трубецкой? Кажется, мы не ошибемся, если скажем, что он фидеист, для которого последним основанием всякого знания являются религиозная вера и откровение, а разум действует скорее в роли разъяснителя и пропагандиста истин доразумного и сверхразумного откровения. Э. Радлов в Словаре Брокгауза и Ефрона приписывает Вл. Соловьеву учение о том, что философия есть служанка богословия. Это совершенно неправильно, но это правильно как раз относительно Е. Н. Трубецкого, для которого никакая самостоятельность разума совершенно недопустима, так что открытие разумом каких-либо новых истин невозможно или является ошибкой, ересью. Поэтому самостоятельное оперирование истинами разума у Вл. Соловьева кажется Е. Н. Трубецкому недопустимым рационализмом и причиной многочисленных еретических заблуждений.

Совсем другое дело Л. М. Лопатин. Конечно, он был и принципиальным идеалистом, и принципиальным христианином, и принципиальным исследователем взаимоотношений веры и разума. Однако если судить по всем сочинениям Л. М. Лопатина, то весьма трудно уловить какое-нибудь особенное сочувствие христианству. Религию он признавал. Но считал, что философия имеет свой собственный предмет, который где-то и когда-то совпадает с религией; но учить об этом совпадении он предоставлял богословам, а сам этого почти не касался, если не относился, прямо сказать, довольно равнодушно. Но вместо этого Л. М. Лопатин строил такую систему категорий, которая резко отличалась и от чистого богословия, и от чистого рационализма.

Анализируемые им категории всегда обладали чрезвычайно большой жизненной насыщенностью. Это были какие-то монады, как у Лейбница. Они были наполнены жизненным и духовно-динамическим содержанием. Все вещи, по Л. М. Лопатину, были такими духовно-динамическими центрами, духовно-динамическими субстанциями, которые в своей сумме и являлись миром. Они же в своем завершении оказывались для Л. М. Лопатина также и Богом, но строить специальное учение о Боге он обычно воздерживался, предоставляя эту миссию богословам. Поэтому систему Л. М. Лопатина мы бы назвали *метафизическим спиритуализмом*. Но тут-то и крылась вся разница не только с Е. Н. Трубецким, но, в значительной мере, даже и с Вл. Соловьевым.

В чем же тогда заключается сущность соловьевского учения в сравнении с тем, что говорили о нем Е. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатин? Человеческому разуму Вл. Соловьев придавал неизмеримо большее значение, чем это выходило у Е. Н. Трубецкого. Вл. Соловьев строил такую систему разума, которая вполне

адекватна христианскому догматическому богословию. Человеческий разум является настолько самостоятельным началом, что он способен строить истины, вполне адекватные христианским догматам. В своих обеих диссертациях и в работе о цельном разуме Вл. Соловьев почти ничего не говорит о Боге как таковом. Но он претендует на то, чтобы его система разума вполне равнялась догматам веры. Е. Н. Трубецкому это кажется ужасным рационализмом, почти атеизмом. Но для Вл. Соловьева, мы бы сказали современным языком, это было не рационализмом, но скорее особого рода символизмом и даже символической мифологией, полученной, однако, на путях чистой логики.

Что же касается Л. М. Лопатина, то он тоже не любил чистой логики, даже когда она приводила к Богу, а Бог для него был только системой и мировой суммой бесконечного числа духовно-динамических центров. Кроме того, ни для Соловьева, ни для Л. М. Лопатина вовсе не существовало такой чистой мысли, которая понималась бы только формалистически и не опиралась бы ни на какую дологическую и внемыслительную данность. Из спора Е. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина становится ясным, что Е. Н. Трубецкой ошибается в приписывании Вл. Соловьеву такой чистой и бессодержательной мысли, которая доходила бы до Бога сама собой, решительно не имея в себе никаких содержательных моментов. Такая «чистая мысль» вовсе не свойственна Вл. Соловьеву, а представляет собой продукт чересчур большой увлеченности Е. Н. Трубецкого борьбой с рационализмом.

Вот что пишет Л. М. Лопатин: «Для меня совсем странно, как такой глубокий знаток сочинений Соловьева, как князь Е. Н. Трубецкой, мог не заметить, что термины "чистая мысль" и "чистый разум" употребляются у Соловьева очень широко и

разнообразно и что они далеко не всегда обозначают чистую мысль, свободную от всего данного, в смысле Гегеля? Именно в применении к истине триединства это гегелевское значение выражения "чистая мысль" явным образом совершенно не подходит: ведь Соловьев со всей определенностью говорит, что его построение троичности ведется при допущении, что "Бог есть в положительном и полном смысле этого слова"... Разве это уже не есть данное и притом весьма содержательное данное?...под чистую мысль Соловьев в рассматриваемом случае понимает просто мысль умозрительную, которая, однако, предполагает высшее идеальное содержание... — в ее противоположность мышлению механическому, неспособному возвыситься над формами пространства и времени. Выражение "чистая мысль" Соловьев прилагает к пониманию всеобщих логических отношений в любых данных предметах, не только в Божестве, но и в "былинке"... Неужели же князь Трубецкой думает, что через это "былинка" для Соловьева превращается в чистую категорию мысли, отвернувшейся от всякого данного содержания и сосредоточенной только на себе? А раз Соловьев под разумным обоснованием истины о троичности Божества вовсе не понимал ее диалектическое выведение чистую мыслью в гегелевском значении этого слова, то тем самым падают и упреки князя Трубецкого, что Соловьев незаконно вводил в свое построение "положительные данные": не контрабандою, а вполне сознательно вносил Соловьев, при определении основных моментов бытия духа, показания внутреннего опыта, — лучше сказать внутренней интуиции, потому что в своих выводах он останавливается не на эмпирических обобщениях наших случайных переживаний, а лишь на том, без чего наша духовная жизнь действительно невозможна и немислима. И он имел на это

несомненное право, раз духовность Божества была принята как нечто данное (или заранее выведена)»^[473]. Из этого рассуждения видно, что в оценке соловьевской «чистой мысли» прав именно Л. М. Лопатин и не прав Е. Н. Трубецкой.

Но это не значит, что Л. М. Лопатин прав во всем. Если Е. Н. Трубецкой под этой чистой мыслью понимает только бессодержательную мысль, которая, конечно, не в силах разобраться в таких проблемах, как троичность лиц Божества, то Л. М. Лопатин, будучи прав в отношении объективизма Вл. Соловьева, совершенно не прав в своей замене соловьевской диалектики троичности простым суммированием метафизически-спиритуалистических категорий. Другими словами, оба этих мыслителя не понимают того, что троичность и другие божественные тайны охватываются Владимиром Соловьевым не на путях формальной логики, но также и не на путях метафизического спиритуализма, а на *диалектических путях антиномико-синтетического символизма*.

В конкретном случае речь идет среди трех спорщиков по поводу термина «ипостась», или «лицо». Здесь три спорщика также считают традиционное христианское учение о троичности лиц Божества абсолютной истиной. Но Е. Н. Трубецкому не нравится то, что Вл. Соловьев, получивший понятие субъекта чисто логическим путем, тут же отождествляет традиционные ипостаси, или три лица Божества, со своим чисто логическим учением о примате трех субъектов в их чисто логической значимости. С точки зрения Е. Н. Трубецкого, традиционные три ипостаси Божества вовсе не являются тремя логическими субъектами, но общей жизнью Божества в трех ее проявлениях. Это и критикует Л. М. Лопатин. По Л. М. Лопатину, три традиционные христианские

ипостаси и являются не чем иным, как тремя логически выведенными субъектами. Но мы уже знаем, что каждый субъект, согласно его спиритуалистической метафизике, и есть не что иное, как жизнь, как духовно-динамический центр. В этом смысле Л. М. Лопатин ничего не находит в учении Вл. Соловьева такого, что можно было бы критиковать. А рационалист Е. Н. Трубецкой критикует. Одно и то же, а именно три живые личности в Божестве, исповедуют Е. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатин, но каждый из них берет из Вл. Соловьева то, что каждому из них понятно, а не то, о чем учил диалектически мыслящий Вл. Соловьев. Строго говоря, Л. М. Лопатин должен был бы говорить здесь о трех богах, а Е. Н. Трубецкой должен был бы просто отрицать познаваемость божественного триединства. Но, конечно, этого не хотелось ни тому, ни другому. Ведь все дело в том и заключается, что Вл. Соловьев диалектически отождествлял логический и спиритуалистический моменты в христианском учении о трех лицах Божества, то есть, выражаясь нашим языком, он признавал синтез, в то время как его интерпретаторы Е. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатин признавали или один только тезис, или один только антитезис. Кроме того, имеет некоторое значение и то, что Е. Н. Трубецкой базируется в большей степени на сочинении Вл. Соловьева «Россия и вселенская церковь», где действительно можно находить некоторые элементы формального рационализма, в то время как Л. М. Лопатин считает это произведение Вл. Соловьева только популяризацией соответствующего христианского учения, которая допускает и некоторого рода неточности.

Во всей этой проблеме можно выразиться и более точно. Три ипостаси Божества, по Е. Н. Трубецкому, вообще не есть три субъекта, потому что субъект предполагает разделение времени и пространства на

отдельные части, одной из которых и является субъект. Но Божеству несвойственно разделение ни в смысле протекания времени, ни в смысле дробления пространства на отдельные части. Поэтому в Боге вовсе не три субъекта, а Бог есть один-единственный субъект, три же отдельные его ипостаси есть только отдельные проявления одного и того же субъекта. По Е. Н. Трубецкому, это относится даже и к отдельному человеку, который является, во-первых, одним и неделимым «я», во-вторых, он известным образом действует и себя проявляет, и, в-третьих, он же есть единство всех своих проявлений и, в частности, может наслаждаться самим собою. И это происходит с человеком во времени. Но это делается еще более понятным вне времени и пространства, после упразднения времени и пространства. Почему же, спрашивает Е. Н. Трубецкой, мы не говорим о трех человеках на основании трех форм его существования, а говорим лишь об одном человеке, но с тремя формами проявления его жизни? Что же касается Л. М. Лопатина, то в этом рассуждении он находит только придирку к словам Вл. Соловьева, который никогда в данном случае и не понимал субъекта как существо, возникшее в виде суммы пространственно-временных элементов. С точки зрения спиритуализма Л. М. Лопатина, и человек, и Бог являются неделимыми и вечными духовно-динамическими центрами; а в таком случае Вл. Соловьев, по Л. М. Лопатину, имел полное право говорить о трех ипостасях. Другими словами, запутанное изложение вопроса, которое мы находим здесь у двух спорящих мыслителей, мы можем распутать только в том смысле, что Е. Н. Трубецкой как абстрактный рационалист хочет видеть у Вл. Соловьева в трех проявлениях человека не одного человека, а целых трех человек и приписывает это Вл. Соловьеву, для Л. М. Лопатина же эти три свойства человека при

всей своей отдельности вовсе не являются дроблением человека на три части, но и представляют собой единую и неделимую живую человеческую жизнь в трех своих проявлениях. Насколько можно судить, спиритуалистическая метафизика Л. М. Лопатина оказывается здесь гораздо ближе к философии Вл. Соловьева, чем рационалистическое деление у Е. Н. Трубецкого единой и нераздельной жизни на три обособленных одно от другого существа. И опять-таки можно прямо сказать, что в учении о троичности у Е. Н. Трубецкого — рационалистическая метафизика, у Л. М. Лопатина — метафизика спиритуалистическая, а у Вл. Соловьева — и не рационализм, и не спиритуализм, а строжайшая динамическая диалектика антиномико-синтетического символизма, для которой и рационализм, и спиритуализм, и даже сама метафизика самое большее могут явиться (да и то не везде и не всегда) только подсобными и вполне абстрактными односторонностями.

К этому нужно прибавить, что спиритуалистическая метафизика Л. М. Лопатина является именно полной противоположностью рационализму Е. Н. Трубецкого, что она хорошо обосновывает единство Божества в трех лицах (вопреки Е. Н. Трубецкому), но зато недостаточно разделяет три божественные ипостаси, каждая из которых как-никак все-таки является специфическим субъектом (в логическом и грамматическом, в конце концов, онтологическом смысле) без нарушения субъектного единства всего Божества, взятого в целом. А что три ипостаси Божества являются тремя субъектами, это видно из того, что христиане могут отдельно молиться Отцу, отдельно молиться Сыну и отдельно молиться Духу Святому; и никому из христиан в голову не приходит, что это три разных Бога. Но везде в этих молитвах мыслится один-единственный Бог. Поэтому ни Е. Н. Трубецкой, ни Л. М. Лопатин не в силах

овладеть тончайшей диалектикой трех божественных ипостасей, или трех лиц Божества. А Вл. Соловьев, не употребляя терминов «диалектика» или «символ», как-никак все же овладевает этой тончайшей диалектикой христианства.

Особенно не нравится Л. М. Лопатину то, что Е. Н. Трубецкой слишком огульно отрицает соловьевское триединство. Он пишет, что, согласно Е. Н. Трубецкому, Вл. Соловьев ничего и никого не признает, кроме собственного и вполне произвольного свободомыслия: «Вообще мне странно, как мог князь Трубецкой ограничиться чисто отрицательным приговором в оценке такого учения Соловьева, которое представляет лишь одно из звеньев в многовековых усилиях и христианской, и нехристианской мысли разрешить одну и ту же очень давно поставленную проблему?.. Пускай князь Трубецкой перечтет существующие в христианской литературе объяснения троичности Божества и сравнит их с построением Соловьева: многие ли из них выдержат сравнение с ним по ясности и законченности мысли, по определенности результатов и по непринужденной полноте согласия с формулами и церковного вероучения. Допустим, что Соловьев не решил задачу до конца и что истина не улеглась в его решение без остатка; может ли все же то решение в своих теоретических преимуществах и в своем историческом значении остаться безразличною величиною для людей, которым интересен и дорог Соловьев как самобытный философ и как великая умственная сила?»^[474] Все это рассуждение, к сожалению, совершенно правильно. Ведь, по Е. Н. Трубецкому, получается, что Вл. Соловьев, защитивший две диссертации почти исключительно на историко-философских материалах, оказался в конце концов каким-то невеждой в истории философии. Надо

сказать, что в своей критике Вл. Соловьева уважаемый князь уж чересчур увлекся.

Анализируя все расхождения и все совпадения трех наших мыслителей, нет никакой возможности рассмотреть их все, до того они разнообразны, увлекательны и часто переходят в словесную перебранку. Так, по Л. М. Лопатину, Вл. Соловьев постоянно утверждает примат веры над формальной логикой, а Е. Н. Трубецкой будто бы упрекает Вл. Соловьева за одну сплошную формалистику. Эти утверждения совершенно неверны. Л. М. Лопатин считает, что термин «пантеизм» имеет много разных значений, в которых Е. Н. Трубецкой будто бы совсем не разбирается, хотя и приписывает Вл. Соловьеву какой-то пантеизм. Между прочим, и это тоже не совсем так. Элементы пантеизма можно находить кое-где в ранних сочинениях Вл. Соловьева, но сам же Е. Н. Трубецкой утверждает, что Вл. Соловьев в своем позднейшем отрицании множественности субстанций целиком преодолел старый пантеизм; кроме того, по Л. М. Лопатину, Е. Н. Трубецкой в своем учении о «сущности» пользуется термином «сущность» совершенно некритически. Далее он утверждает, что Бог есть абсолютная свобода и что Вл. Соловьев учил о том же самом; по Е. Н. Трубецкому же, Бог есть абсолютная необходимость, а свободным он делается при выхождении за свои пределы, когда он свободно творит.

Черты формального рационализма в оценке Соловьева Е. Н. Трубецким Л. М. Лопатин находит и в области учения о Софии. Нужно сказать, что это учение Вл. Соловьева принимает чрезвычайно разнообразные формы в истории философии, так что и в нашем сопоставлении трех русских мыслителей тоже приходится наталкиваться на большую путаницу и весьма частую непонятность, хотя сами по себе эти три

мыслителя пишут ясно и отчетливо. Л. М. Лопатин и здесь упрекает Е. Н. Трубецкого в слишком рационалистическом пользовании философскими понятиями без учета мистического или, точнее, мы бы сказали, символично-мифологического насыщения их у Вл. Соловьева.

По Е. Н. Трубецкому, София, взятая сама по себе, есть просто один из предикатов, как всемогущество, вездесущее и пр., и вовсе не является каким-то отдельным и живым существом, как это будто бы имеет место у Вл. Соловьева. Тогда, стоя на позициях христианской догматики, Е. Н. Трубецкой считает вполне понятным, что Бог создал мир из ничего, так как вне Бога вообще ничего не существует, но акт творения состоит в насаждении тех или иных божественных идей в этом ничто, которое должно утвердить в своей бессмысленной текучести эту идею и тем самым из бессубстанциального ничто стать подлинной субстанцией. Это и значит, что созданный из ничто человек сам утвердит себя в Боге и тем самым спасется для вечности.

Против этого и возражает Л. М. Лопатин, утверждая, что подобное понимание Вл. Соловьева весьма узко и в конце концов ошибочно. Если человек есть соединение ничего и идеи, то после воплощения в себе этой идеи он избавляется от всякого ничто, и праведник вновь превращается в ту божественную идею, при помощи которой он из ничего стал чемто. Но это значит, по Л. М. Лопатину, что праведник ровно ничего не прибавил к той божественной идее, которая лежала в основе его сотворения. И тогда для чего же существовали все эти земные подвиги праведника, если, превратившись в свою идею, он ровно ничего нового не создал, а божественная идея как была вечной идеей, так ею и осталась?

Осуществивши эту идею, праведник просто перестал существовать, и больше ничего. Для чего же тогда и произошло творение человека? Такая картина мироздания, думает Л. М. Лопатин, не имеет ничего общего не только с Вл. Соловьевым, но и вообще с христианством. Чтобы праведник действительно был бессмертной личностью, для этого необходимо, чтобы он с самого начала был чем-то, а не ничем; и необходимо, чтобы после выполнения своей идеи праведник вносил нечто новое в божественный мир идей. Но тогда совокупность всех таких осуществленных идей и есть не что иное, как сам Бог. А этот осуществленный идеал и есть София, о которой, по Л. М. Лопатину, и учил Вл. Соловьев. При этом становится ясно, что такие понятия, как «ничто», «нечто», «субстанция», «идея», оказываются уже не просто формальными категориями, но пронизаны своим жизненным стремлением, борются или не борются, вступают в общее свое единство или не хотят того единства. Это — живые субстанции, которые в своем предельном завершении и создают всеобщую живую субстанцию, а именно Софию.

Также не очень ясными выступают и взгляды на Софию самого Л. М. Лопатина. Насколько можно судить, он, вопреки Е. Н. Трубецкому, считает ее не Богом и не простым предикатом божественной сущности, но самостоятельным существом, разумным, личным и бессмертным. А если он есть тварь, то делается понятным, почему София, будучи душой мира, впадает в грех, полна постоянного стремления к добру, снова впадает в грех и снова избавляется от греха, являясь символом трагизма всего мироздания.

Если это так, то и лопатинское понимание тоже нужно считать односторонним. У Вл. Соловьева можно найти и то, и другое. Во многих местах нашей работы мы не раз указывали на разноречивой и даже противоречивой

в соловьевских взглядах на Софию. Сводку же всех разноречивых толкований Софии у Вл. Соловьева мы сделали выше в специальной главе. Анализы соловьевского учения о Софии у Л. М. Лопатина и Е. Н. Трубецкого, несомненно, односторонни. Они лишены того синтетического охвата всей софийной области, который мы находим у самого Вл. Соловьева.

В конце концов, пользуясь, вероятно, некоторого рода натяжкой в целях получения истины, можно было бы, пожалуй, так резюмировать расхождение Е. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина в их понимании соловьевской Софии.

По Е. Н. Трубецкому, как и для всякого христианина, Премудрость Божия, конечно, является безусловной реальностью, но эта реальность есть только один из предикатов существа Божия. И если так понимать Софию, то, по Е. Н. Трубецкому, больше ничего и не нужно вносить в традиционное христианское учение о творении. Однако, говорит Е. Н. Трубецкой, Вл. Соловьев представляет себе Софию не просто как само же Божество, но как нечто отдельное от него, как отдельное для него существо. А тогда, по Е. Н. Трубецкому, для Вл. Соловьева возникает неразрешимая дилемма. А именно: если София сохраняет в себе все божественные свойства, то все ее порождения — душа мира и все люди — тоже вполне идеальны, вполне божественны, лишены возможности впасть в грех и тоже лишены свободы. Если же София, сохраняя в себе все божественные свойства, способна к греху, тогда все греховное и все злое тоже оправдано как божественное и мы получаем богохульное учение, дающее человеку свободу и тем самым обожествляющее все недостатки мира и человека, все зло. Поэтому, согласно Е. Н. Трубецкому, учение о Софии не как об одном из бесчисленных предикатов Божества, но как о реальном существе, отдельном от

Бога, есть хула и на Бога, и на всю свободную тварь. Лучше поэтому совсем не вводить учение о Софии в философию и богословие, а ограничиться только традиционным учением о том, что Бог среди своих бесконечно разнообразных свойств обладает также и мудростью.

И совсем другое дело у Л. М. Лопатина, который не очень заинтересован ни в точном богословском учении о Боге, ни в точном учении о Софии. София, по Л. М. Лопатину, является, как это говорит Вл. Соловьев в своих юмористических стихах, просто «мешком динамических субстанций». Эти субстанции свободны и наделены бесконечно разнообразными функциями. Они могут бороться между собою, могут и приходить ко всеобщему согласию. И никакого вопроса о спасении или гибели этих субстанций у Л. М. Лопатина даже не возникает. Такого рода интерпретация Вл. Соловьева тоже, как мы думаем, является полным искажением соловьевского учения.

Заметим, правда, что и Е. Н. Трубецкой не очень разбирается здесь в философии Вл. Соловьева. Ему хочется спасти свободу человека от всякого предопределения, хотя бы и максимально идеального. Но делает он это так, что вместо Софии признает Св. Деву, которая не есть просто Божество или его порождение, но на возвешение ангела о предстоящем для нее рождении от Духа Святого отвечает полным согласием и говорит: «Я — раба Господня, и пусть будет это по слову Твоему». Но даже если допустить, что здесь выражено свободное согласие твари породить из себя Божество, то порожденный ею Богочеловек опять-таки не исключает фактической свободы добра и зла, как ее не исключало и само Божество в случае отсутствия Софии как отдельной живой реальности. Своей ссылкой на Св. Деву Е. Н. Трубецкой, таким образом, никакой Софии не опроверг, никакой свободы

человеческой воли не доказал и никакого богохульства в обожествлении зла не допустил.

Таким образом, и И. М. Лопатин, и Е. Н. Трубецкой оба движутся вокруг да около соловьевской Софии, но оба в ней разбираются недостаточно, один — из-за своей рационалистической метафизики, другой — из-за своей метафизики спиритуалистической, а оба — из-за своего непонимания соловьевской динамической диалектики и антиномико-синтетического символизма.

14. Вл. Соловьев и Е. Н. Трубецкой.

Отношения Вл. Соловьева и Е. Н. Трубецкого во многих пунктах были уже затронуты нами выше. Однако мы до сих пор говорили только о полемике последнего либо с самим Вл. Соловьевым, либо с другим интерпретатором философии Вл. Соловьева, Л. М. Лопатиным.

Е. Н. Трубецкой, как известно, написал целых два больших тома о мировоззрении Вл. Соловьева^[475], которые часто не имеют никакого отношения к полемике с Вл. Соловьевым и отличаются своей собственной ценностью.

На наш взгляд, большим достоинством отличается уже 1-я глава I тома, посвященная личности Вл. Соловьева. Глава эта очень поучительна в том смысле, что заставляет нас отказаться от всяких схематических и ярлыковых подходов к философу. Вл. Соловьев обрисован как вечный странник вроде некрасовского дяди Власа. Эта постоянная неустойчивость и подвижность, это неугомонное и бездомное искательство чистой истины должны отшвырнуть в сторону все ярлыки и неподвижные вывески, которыми часто сопровождается традиционное понимание Вл. Соловьева.

Жизненную задачу Вл. Соловьева Е. Н. Трубецкой понимает как критику рассудочных методов западной философии в результате влияния позднейшего Шеллинга, тоже критиковавшего рационализм в целях защиты мифологии и откровения. Но эту свою жизненную задачу, по Е. Н. Трубецкому, Вл. Соловьев решал более или менее спокойно и систематически только в ранний период своей деятельности (1873—1882). Гораздо беспокойнее было во второй период

(1882—1894). В последние же годы своей деятельности (1894—1900) Вл. Соловьев отказался от всех своих предыдущих утопий, от римского католицизма и от универсальной теократии, разочаровавшись будто бы и в своей теории андрогинизма, и в своем напряженном учении о Софии. Правильно ли рассуждает Е. Н. Трубецкой во всех этих вопросах или неправильно, об этом читатель узнает в соответствующих местах нашей книги. Здесь же наша задача сводится только к тому, чтобы указать на значительность для Вл. Соловьева той проблематики, о которой говорит в данном месте Е. Н. Трубецкой.

Учение Вл. Соловьева о всеедином, такое, казалось бы, простое утверждение, что не существует никакой вещи в отдельности, но что все вещи входят в мировое целое, находит у Е. Н. Трубецкого довольно каверзную критику. Ведь в самом деле, идя от отдельных вещей к всеединству да еще находя в этом всеединстве абсолют, мы пользуемся только нашими собственными умозаключениями. Такое абсолютное всеединство, хочет сказать Е. Н. Трубецкой, есть только требование нашей мысли. А это значит, что только наше мышление и есть абсолют, не допускающий никаких возражений. Думал ли так действительно сам Вл. Соловьев? Вероятно, не думал. А если он так не думал, то его диалектика мысли, приводящая все отдельные мысли к их абсолютному всеединству, не имеет никакой цены. Или Вл. Соловьев думает, что человеческое мышление — это и есть абсолют, тогда всеединство, доказанное мыслью, есть только субъективное человеческое представление, и еще неизвестно, соответствует ли этому субъективному представлению что-нибудь объективное. Или объективное всеединство существует само по себе, еще до нашего размышления о нем, но тогда все его субъективные человеческие доказательства ничего не стоят и никуда не годятся.

Следует сказать и о критике Е. Н. Трубецким того, что Вл. Соловьев называет «отвлеченными началами». Для него все это сочинение «Критика отвлеченных начал» есть сплошное недоразумение. Изложение, которым пользуется здесь Е. Н. Трубецкой, тоже весьма корректное, но оно в то же самое время уничтожающее. Вероятно, никто так решительно и так глубоко не критиковал эту докторскую диссертацию Вл. Соловьева, как это сделал Е. Н. Трубецкой. Критика эта основана на той путанице, которая возникает у Вл. Соловьева ввиду противоречивого понимания самого термина «отвлеченное начало». «В предисловии "отвлеченные" начала противопоставляются всеединому; во второй главе они понимаются как противоположность религиозного вообще. В результате столкновений этих по существу различных определений одного и того же понятия получается в "Критике отвлеченных начал" некоторая путаница"»^[476]. Нам и здесь представляется, что Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет в различии тех значений, которыми он пользуется в своем труде, и что поэтому вполне нетрудно понимать и самый термин «отвлеченные начала», и способ оперирования этим термином. Формально, однако, путаница здесь несомненна; и если ее признать, то аргументы Е. Н. Трубецкого, безусловно, окажутся неопровержимыми.

Если миновать две большие главы у Е. Н. Трубецкого об этике Вл. Соловьева, то из следующей главы под названием «Теоретическая философия» можно привести несколько интересных мыслей.

Любопытна, например, критика взглядов Б. Н. Чичерина на теорию разума у Вл. Соловьева. Последний критикует рационализм Гегеля и считает гегелевские категории чисто формальными и лишенными всякого содержания. Вместо этого он

строит свою систему разума, которая уже включает в себя всякое возможное содержание и является учением об абсолютном всеединстве. Б. Н. Чичерин, наоборот, в своей критике Вл. Соловьева считает разум только областью бессодержательной формы. Но так как у человека нет другого способа постигать бытие, как только путем разума, то практически и у Б. Н. Чичерина разум вовсе не является только царством формы. В конце концов, он тоже есть слияние формы и содержания. А в таком случае, с точки зрения Е. Н. Трубецкого, Б. Н. Чичерин не имеет никакого права критиковать Вл. Соловьева, так что вся эта критика у Б. Н. Чичерина является только результатом словесной эквилибристики. Нам представляется, что такое мнение Е. Н. Трубецкого является совершенно правильным.

Мы бы отметили также совершенно безукоризненное и неопровержимое понимание у Е. Н. Трубецкого соловьевского учения о явлении и понятии как о пустых и бессмысленных «ничто», если их брать в отдельности, как то делают позитивисты и рационалисты. Если явление есть, а являющегося нет, то термин «явление» есть пустое и бессодержательное слово. Если понятие есть, а объективного предмета для этого понятия нет, то понятие лишается и понимаемого, и понимающего. Следовательно, чистый рационализм есть тоже глупость и пустота. Весь этот раздел книги толкует основную мысль Вл. Соловьева настолько безукоризненно ясно, что здесь можно только поучиться тому, как нужно по-настоящему понимать и излагать философов.

То же самое следует сказать и о такой главе, где утверждается, что, по Вл. Соловьеву, истина одинакова и трансцендентна в отношении человека и имманентна в отношении его. Здесь можно только поучиться ясности и неопровержимости в изложении трудного предмета. Сильное впечатление производят главы,

посвященные гносеологии Вл. Соловьева и особенно метафизике философа. Этот анализ сводится к следующему.

Казалось бы, всеединство есть такая необходимая категория, которая вполне очевидна и ни в каком доказательстве не нуждается. Скажем от себя, что если бы мир состоял из каких-нибудь двух вещей, то эти две вещи в целом образовали бы такую цельную категорию, которая не сводилась бы ни к первой вещи, ни ко второй вещи. Если бы мир состоял хотя бы из двух вещей, то учение об абсолютности всеединства все равно должно было бы найти себе место, поскольку никакая механическая сумма частей отнюдь не есть то целое, представителем которого является отдельная вещь. Но, по Е. Н. Трубецкому, тут-то как раз и залегает ошибочность всей соловьевской теории всеединства.

Допустим, во-первых, что единое целиком присутствует в каждой отдельной вещи. С христианской точки зрения, говорит Е. Н. Трубецкой, это есть чистейшее опровержение христианского монотеизма, то есть чистый пантеизм. Но допустим, что, кроме божественных совершенств, в мире существуют всякого рода несовершенства, всеобщая злоба, борьба одного против другого, то есть как раз отрицание всеединства. Если всерьез отнестись к несовершенствам мира, то, с точки зрения теории всеединства, нужно признать, что всякое зло в мире тоже есть Бог, что каждый материальный атом есть тоже божественная идея и что все существующее в мире, хорошее или плохое, вполне оправданно. Неужели, спрашивает Е. Н. Трубецкой, это есть учение Вл. Соловьева? Конечно, это не есть воззрение самого Вл. Соловьева. А это значит, что его учение о всеединстве ошибочное.

Кроме того, говорит Е. Н. Трубецкой, и у самого Вл. Соловьева в мире существует много всякого уродства,

которое особенно поразительно среди животного мира, и это уродство вовсе не есть результат присутствия божественной идеи в уродливом явлении. В этом отношении многие уродства в мире так навсегда и останутся непреодоленными; а, по Вл. Соловьеву, это значит, что они просто погибнут, и больше ничего. Но в таком случае, по мнению Е. Н. Трубецкого, Вл. Соловьев сам сбился с пути и дал такую теорию пантеизма, которая противоречит самой себе, поскольку погибшее уродливое явление, очевидно, уже не входит во всеединство.

Основной же причиной противоречивого применения пантеистических идей у Вл. Соловьева является, по Е. Н. Трубецкому, то, что тут, как и в других отделах учения Соловьева, отсутствует грань между мистическим и естественным: он одним скачком переходит из одной области в другую. «С этим недостатком органически связана известная небрежность и поспешность аргументации: отдельные логические скачки тут большей частью представляют собой логические последствия того единого логического скачка, который составляет общий грех всего творчества Соловьева»^[477].

Можно сказать, что, по Е. Н. Трубецкому, Вл. Соловьев мыслит Бога слишком натуралистически, поскольку у него божественные идеи целиком воплощаются в мире, а вещественный мир мыслит слишком мистически, поскольку в каждом материальном атоме у него уже присутствует Бог целиком. Однако мы бы заметили, что Е. Н. Трубецкой в данном случае явно становится на ошибочный путь, думая, что Вл. Соловьев вовсе не должен был отождествлять естественное и мистическое. Как это легко доказать при помощи огромного количества текстов, вся специфика соловьевского идеализма как

раз заключается в отождествлении мистического и натуралистического. И если это отождествление Вл. Соловьев не везде проводил прямолинейно и систематически, то это не дает Е. Н. Трубецкому ровно никакого права в чем-нибудь упрекать его.

В изложении метафизики Вл. Соловьева Е. Н. Трубецкой утверждает, что сам Вл. Соловьев вовсе уже не является таким абсолютным пантеистом. Именно Е. Н. Трубецкой обращает наше внимание на странное с виду учение Вл. Соловьева о двух абсолютах, которое дается в критике «Отвлеченных начал». Дело в том, что абсолютное, включая в себя все, должно также включать в себя и свое инобытие. Вл. Соловьев говорит об этом именно из-за возможных обвинений его в пантеизме, и Е. Н. Трубецкой в общем с этим согласен. Действительно, если абсолютное берется не только само по себе, но и в своем становлении, оно не перестает быть абсолютным, поскольку становление это тоже абсолютно и является тоже божественной необходимостью. Однако становящееся абсолютное резко отличается от первоначального абсолютного допущением всякого рода инобытийных свойств, не имеющих места в первом абсолютном. И здесь Вл. Соловьев обнаруживает прекрасное понимание всех недостатков пантеизма. Если Бог действительно есть все и все есть Бог, то это значит, что Богу свойственно и зло; а если зло и мир не считать реальностью, а только нашей иллюзией, то и тогда все-таки останется человек как носитель этой иллюзии, останется нерешенной дилемма божественного зла и дуалистического рассечения всеединства. Мы сказали бы, что рассуждения Вл. Соловьева на эти темы, равно как и такие же рассуждения Е. Н. Трубецкого, являются замечательным образцом яснейшей неопровержимой диалектики. Но Е. Н. Трубецкому все-таки и здесь удалось проникательно подсмотреть у Вл. Соловьева

неполную ясность или, вернее сказать, неполную законченность его диалектики.

Именно постулируя наличие абсолютного становления как логическую необходимость второго абсолюта для полноты существования первого абсолюта, Вл. Соловьев все-таки продолжает, хотя и в гораздо меньшей степени, отождествлять становящееся абсолютное с абсолютным в себе, с первым абсолютным. Вместо всеобщего обожествления, которое требуется теорией всеединства, и вместо дуализма двух абсолютов, к чему приводит безоговорочный пантеизм, Е. Н. Трубецкой вводит понятия творения и творца, понятия тварности и твари. Если Бог создает мир из ничего, значит, всякие разговоры о пантеизме нужно тут же прикончить. Но Бог есть абсолютная свобода, и творить он может только свободные существа, а тогда нужно прекратить все разговоры о дуализме, поскольку тварный человек может в результате своего собственного свободного выбора быть носителем божественных свойств.

Е. Н. Трубецкой пишет: «Различие между сущим всеединным и сущим становящимся не есть необходимая для Абсолютного и внутренняя ему противоположность. Абсолютное полагает этот становящийся мир вне себя, *в отвлечении* от собственной своей божественной действительности, как иного порядка бытия, *иное начало*. Это противоположение себе другого не есть для Абсолютного результат какой-либо необходимости, внутренней или внешней, оно не навязывается ему как "божественный фатум". Оно есть безусловно свободный, творческий акт — *создание из ничего*».

«Только при таком понимании отношений Всеединого к "другому" возможно преодолеть те трудности, которые связаны с понятием Абсолютного: понимаем ли мы становящийся мир как безусловно независимую от Абсолютного субстанцию или как

проявление Абсолютного, мы, во всяком случае, вносим в Абсолютное ограничение, представляем его как существо неполное и несовершенное. Наоборот, при нашем понимании взаимоотношения двух начал Абсолютное остается неограниченным и совершенным. "Другое" не может его ограничивать, ибо отдельно от Абсолютного оно — ничто, оно становится *чем-нибудь* только в абсолютном творческом акте. Вместе с тем в этом акте "другое" приобретает *относительную* самостоятельность по отношению к Абсолютному: несовершенство, движение, процесс совершенствования и роста *суть его предикаты*, а не предикаты Безусловного. Поэтому последнее, допуская в отвлечении от себя несовершенное, становящееся и развивающееся, не терпит от этого какого-нибудь умаления или ограничения»^[478].

Таким образом, с точки зрения Е. Н. Трубецкого, креационизм — вот тот метод мысли, который сделал бы возможным полное исключение всякого пантеизма. Но, по мнению Е. Н. Трубецкого, Вл. Соловьев подошел к этой проблеме слишком логически и не сделал отсюда никаких систематических выводов. Однако нам представляется, что Вл. Соловьев и не должен был давать систему креационизма в ее полноте, то есть это значило бы создавать не систему логических категорий, а строить догматическое богословие христианства в законченном виде. Это последнее вовсе не было задачей Вл. Соловьева.

Менее интересны две главы у Е. Н. Трубецкого, посвященные учению Вл. Соловьева о *троичности* Божества. Е. Н. Трубецкой правильно излагает учение Вл. Соловьева о троичности, как оно дано в сочинении «Россия и вселенская церковь». Здесь говорится о том, что всякое живое существо есть, во-первых, оно само; во-вторых, оно есть нечто действующее, то есть

предполагает свое иное; и в-третьих, обе стороны, действующая и получающая воздействие, являются в живом существе одним и тем же, то есть в нем имеется то третье начало, которое объединяет первые два. Если эту схему применить к понятию Божества, а Божество есть единый и неделимый субъект, то необходимо будет утверждать, что три указанных начала являются в Боге тоже тремя субъектами при одновременной абсолютной неделимости Бога как единого субъекта. Такое применение структуры живого существа к пониманию Бога имеет свой смысл только тогда, когда Бог мыслится в виде абсолютной единичности, так что все разделения, которые приписывает ему человеческая мысль, вовсе не являются только отдельными модусами, но каждый такой момент Божества есть тоже Бог целиком. Е. Н. Трубецкой, вообще говоря, не возражает против соловьевской диалектики троичности. Но он категорически утверждает, что одного логического конструирования здесь совершенно недостаточно и что только откровение веры, которое не нуждается ни в каких доказательствах, может дать человеку уверенность в триипостасном единстве Божества. Е. Н. Трубецкой здесь совершенно прав, поскольку из чистой логики нельзя вывести догмата веры. Но Вл. Соловьев никогда и не думал отрицать откровение веры как последнюю инстанцию для своей логики. Да и вообще он с трудом различал непосредственное откровение веры и опосредованную логику веры.

Необходимо сказать вообще, что изучение труда Е. Н. Трубецкого о Вл. Соловьеве чрезвычайно актуально для проникновения в самые глубокие соловьевские идеи. Е. Н. Трубецкой настолько часто критикует философию последнего, что невольно возникает даже вопрос о том, можно ли считать его настоящим соловьевцем. Нам представляется, что при всей личной

дружбе этих мыслителей Е. Н. Трубецкой наибольшей частью даже не соловьевец, но активный и часто непобедимый его противник. С этой точки зрения приведем хотя бы некоторые разительные примеры.

Возьмем критику у Е. Н. Трубецкого космогонического построения Вл. Соловьева. Всякий не очень далекий читатель прямо скажет, что у него здесь чистейшее христианство, то есть учение о творении мира из ничего. Но вот Е. Н. Трубецкой в специальной главе весьма убедительно доказывает, что у Вл. Соловьева здесь по меньшей мере путаница, если не прямо антихристианский пантеизм. Он не приводит обстоятельных цитат, а ограничивается только изложением Вл. Соловьева своими собственными словами. Мы все-таки привели бы из самого Вл. Соловьева такое, что, безусловно, должно смутить, если не прямо разочаровать, ортодоксально мыслящего христианина.

Как же возникает мир с его Мировой Душой, склонной к грехопадению и пребывающей в нем в течение неисчислимых времен? Оказывается, что этот злой хаос, в который впадает Мировая Душа, каким-то образом уже заложен в самом Боге: «Как тварь, она не имеет вечного существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества»^[479]. Итак, получается, что Мировая Душа, с одной стороны, есть тварь; а с другой стороны, она каким-то образом от века существует в самом Боге. И это сказано отнюдь не случайно.

Вот еще одно, пожалуй, даже более яркое, его суждение по данному вопросу: «Мы знаем, что возможность хаотического существования, от века

содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование, Он сумеет наполнить бесконечную пустоту избытком Своей жизни. Поэтому Бог дает свободу хаосу. Он удерживает противодействие ему Своего всемогущества в первом акте Божественно бытия, в стихии Отца, и тем выводит мир из его небытия»^[480]. Значит, хаос находится в самом Боге; и Бог даже очень любит этот хаос. Творение мира только в том и заключается, что Бог отпускает этот хаос на волю.

В конце концов такая концепция в значительной мере стирает разницу между Богом и миром или между миром высшим и низшим. «Так, путем слепого и хаотического усилия, навязывающего душе существование, бесконечно разделенное в его частях, исключительно последовательное в его моментах и механически определенное в его феноменах; путем противоположного желания самой души, стремящейся к единству и всеобщности, и путем действия Божественного Слова, отвечающего этому стремлению, путем соединенной деятельности этих трех двигателей, мир низший или внебожественный обретает свою относительную реальность или, по библейскому выражению, полагаются основания земли. Но в идее творения Библия, как и разум теософический, не разделяет низшего мира от мира высшего, земли от неба»^[481]. Таким образом, если Мировая Душа преодолеет свое грехопадение и станет идеалом всего сущего, превратится в Софию, то, спрашивается: в чем же заключается разница между этой тварной Софией и той нетварной Софией, которая всегда пребывала в

Боге еще до сотворения мира и, следовательно, до сотворения Мировой Души?

Все подобного рода космогонические рассуждения, безусловно, противоречат христианской ортодоксии, так что пантеизм, конечно, против воли самого Вл. Соловьева часто все-таки играет огромную роль в его философии и может быть подкреплен множеством текстов из сочинений философа. Вскрытие такого рода пантеистических тенденций у Вл. Соловьева есть одна из очень больших заслуг исследования Е. Н. Трубецкого. В учении о теогоническом процессе Е. Н. Трубецкой не устает восхвалять Вл. Соловьева за правильное и интимно близкое для всякого христианина учение о том, как Божество, будучи абсолютной свободой, вступает на путь самоотвержения, когда творит мир, тоже до последней своей глубины свободный и способный как принимать, так и отвергать своего Создателя. Но тут же Е. Н. Трубецкой утверждает, что всему этому ортодоксальному христианству противоречит учение Вл. Соловьева о предсуществовании мира и человека в самом же Божестве. Если мир и человек существуют уже в самом Боге, то, по Е. Н. Трубецкому, творение мира и человека было бы пустым повторением того, что с самого начала утверждается уже в самом Божестве, то есть вся священная история с боговоплощением в центре потеряла бы всякий смысл. Нам представляется, что в данном случае он опять чересчур увлекся критикой Вл. Соловьева и не смог понять, почему творение мира и человека с последующим боговоплощением есть нечто новое в сравнении с самим Божеством, но такое новое, которое не противоречит его полноте и всеприсутствию. Е. Н. Трубецкому тоже не хватает той диалектической мощи, которая проявляется Вл. Соловьевым на каждом шагу.

Полному и настоящему разгрому Е. Н. Трубецкой подвергает соловьевское учение о *теократии*. По

мнению Е. Н. Трубецкого, эта доктрина имела меньше всего успеха, ей никто не сочувствовал, и она переживалась всеми как некоего рода фальшь и извращение мысли. Само сочетание слов «свободная теократия» представляется Е. Н. Трубецкому недопустимым противоречием. Если теократии все подчинено, то о какой же свободе личности или общества можно говорить? Если в обществе установится полная свобода^ то для чего же тогда нужна будет теократия, то есть религиозная власть? Здесь Е. Н. Трубецкой не во всем прав, поскольку он не понимает соловьевской диалектики. И тем не менее критика его во многих отношениях все же оказывается уничтожающей. Дело в том, что и сам Вл. Соловьев, этот вдохновенный подвижник свободы, все же кое-где признает необходимость принудительного воздействия властей на еретиков и неверующих. Правда, это не относится к тем последним временам, когда по всему миру установится вселенская церковь. Но тогда, для будущих идеальных времен, должно отмереть и вообще всякое государство. И, нужно сказать, хотя Е. Н. Трубецкой и сам был наполовину юрист, государству он отнюдь не придавал такого глубокого значения, какое находил в нем Вл. Соловьев. В Библии, причем в Ветхом и Новом заветах, от личности и общества требуется повиновение государственным законам, а само государство тоже признается установленным от Бога. Вл. Соловьев никак не мог забыть этого библейского учения, и потому даже в условиях идеального состояния человечества он все же мыслил в известной мере обязательность государственных законов. Е. Н. Трубецкой, наоборот, считал государство только необходимой обузой для несовершенного человечества, которое при помощи государства хочет хотя бы отчасти покорить стихийную анархию животной стороны человека. И потом, мы бы

сказали, Е. Н. Трубецкой не очень бережно обращается с заветными мечтами Вл. Соловьева об идеальном будущем. Весь разнос соловьевской концепции удаётся Е. Н. Трубецкому только ввиду преобладания у него исключительно формальной логики. Но для Вл. Соловьева это была не формальная логика, но заветная мечта об идеальном человечестве и неудержимое стремление во что бы то ни стало и в самый короткий срок преобразовать сразу и церковь, и государство, и общество, и личность, сливая все народы земного шара в один общий идеал, в котором сохранится все, что было в истории, но сохранится в преображенном виде. Для такого мечтателя критика Е. Н. Трубецкого, основанная на здравом смысле, не имеет никакого значения. Вл. Соловьев посмеивался над его критикой так же снисходительно, как снисходительно посмеивался и Е. Н. Трубецкой над социально-историческими противоречиями его теократии. Неудержимое стремление к идеалу и здравый смысл вообще редко уживаются и чаще всего находятся во взаимном антагонизме.

. До сих пор мы имели в виду I том сочинения Е. Н. Трубецкого. Он заканчивается анализом трактата Вл. Соловьева «Смысл любви», который Е. Н. Трубецкой удивительным образом связывает с католическими симпатиями философа. Сейчас, однако, нужно сказать, что Е. Н. Трубецкой правильно подметил чрезвычайную углубленность и даже определенного рода интимность соловьевского понимания любви. Е. Н. Трубецкой пишет: «Здесь открывается жизненный нерв его философии». «Эрос есть именно то, чем она живет, откуда она черпает все свои краски, источник всего ее воодушевления и творчества».

«С юных лет и почти до конца своих дней Соловьев провел большую часть жизни в состоянии эротического подъема. С этим подъемом безо всякого сомнения

связано все положительное и отрицательное в его учении. — Его философия не была бы жизненной мудростью, если бы она не сплеталась корнями с самым мощным из его жизненных стремлений. С другой стороны, если бы его душевная жизнь в самой глубине своей не озарялась светом его философского и религиозного идеала, в его характере не было бы той цельности, которая составляет красу его духовного облика»^[482]. Из этих слов Е. Н. Трубецкого ясно видно, с какой глубиной и сердечной симпатией относился он к соловьевской «любовной» философии. Но это нисколько не мешало ему проводить здесь и довольно резкую критику.

В самом деле, думает Е. Н. Трубецкой, неужели все наши ошибки и преувеличения, все наши фантастические представления о предмете любви имеют хоть какое-нибудь значение в плане мировой истории? И разве можно наши, пусть даже самые одухотворенные, взаимоотношения в области любви признавать настолько правильными и вечными, что они останутся даже в царствии небесном? Евангельские тексты, по крайней мере, говорят о том, что в царствии небесном не женятся и не выходят замуж, а живут как дети, как ангелы. На этом основании Е. Н. Трубецкой совершенно отбрасывает даже какой бы то ни было намек на «андрогинизм» в космическом плане. Едва ли, однако, такая интерпретация соловьевской теории может быть принята нами до конца. Дело в том, что все космические вопросы Вл. Соловьев всегда решал с точки зрения своей концепции всеединства. Если бы он был жив и после выхода в свет I тома Е. Н. Трубецкого, то он очень легко мог бы отвести неверный взгляд последнего. Индивидуальная любовь между мужским и женским началом в космическом плане только теряет свою узость и ограниченность, свою связанность

преходящими явлениями и свою слишком частую непрочность и несовершенство. Но для Вл. Соловьева это еще не значит, что в космическом плане вообще никакой любви не существует. Она здесь не только существует, но в порядке всеединства бесконечно расширяется и углубляется, тем самым как бы превращаясь в детскую невинность с исчезновением всяких земных препятствий и тревог, с преодолением узости и несовершенства весьма ограниченных проявлений любви на земле. Преобладание здравого смысла над неудержимым и всегда трепетным соловьевским романтизмом помешало и здесь Е. Н. Трубецкому бережно сохранить ту область, которая, по мнению того же Е. Н. Трубецкого, в течение всей жизни была для Вл. Соловьева и глубочайшей и интимнейшей.

Наконец, как мы увидим ниже, нам представляется уже совсем нелепым объединять у Вл. Соловьева его космический «андрогинизм» с его католическими симпатиями. Если Е. Н. Трубецкой учит о католическом Риме как о любви (Коша — атог) и в подобной концепции Вл. Соловьева находит, очевидно, учение о любви всех ко всем, то у нас нет никаких оснований думать, что Вл. Соловьев и здесь имеет прежде всего в виду любовные отношения мужского и женского начала. Это у Е. Н. Трубецкого чрезмерное преувеличение, продиктованное слишком буквальным пониманием соловьевского «андрогинизма».

На этом мы кончим наш краткий обзор I тома труда К. Н. Трубецкого. Но кое-что, к сожалению, правда, немного, придется нам сказать и о II томе, который и без того несколько раз затрагивался в нашей работе. Здесь мы скажем по преимуществу об его тематике.

Нам представляется очень важной первая глава данного тома, посвященная вопросу о крушении теократии у Вл. Соловьева. Эта глава важна потому, что

она разрушает миф о какой-то неподвижной метафизике Вл. Соловьева, которую обычно представляют в слишком схематическом виде. Материалы, приводимые Е. Н. Трубецким, ярко свидетельствуют о полной неустойчивости теократических воззрений у Вл. Соловьева, который в конце концов пришел даже к полному разочарованию в этой области.

Острый критицизм Е. Н. Трубецкого, правда, и здесь приводит к некоторого рода преувеличению. Он обычно критикует Вл. Соловьева с точки зрения здравого смысла. Но здравый смысл — это слишком широкий метод мысли, сильно зависящий от суммы предрассудков данного времени и данного места. Вл. Соловьев тоже рассуждает со своей точки зрения, опираясь на здравый смысл. Но у него это совсем другой здравый смысл. Начать с того, что он везде и всюду, с начала и до конца придерживается христианского вероучения. Но для христианина то, что духовная власть находится в крепчайшем союзе со светской властью, а светская власть неотделима от духовной, — все это и есть не что иное, как требование здравого смысла. И то, что общественность пребывает в нерасторжимом единстве и с духовной, и со светской властью, — это есть тоже требование здравого смысла. С такой точки зрения соловьевская теократия не есть ни богословие, ни юриспруденция, ни какая-нибудь демократическая или теократическая общественность, а только точка зрения здравого смысла для всякого искреннего христианина. Правда, эта очевиднейшая христианская истина совершенно не соответствует потребностям времени и находится в кричащем противоречии с реальными несовершенствами атеистически прогрессирующей общественности. Но это значит не то, что Вл. Соловьев глуп, а то, что он наивен. И это не значит, что он противоречит христианскому

учению и вообще каким бы то ни было общественным идеалам. А это значит, что в своей теократии Вл. Соловьев является слишком романтиком, слишком утопистом и слишком близоруким историком. Противники соловьевской теократии должны критиковать не самое теократию — она вполне естественна и является только требованием здравого смысла, — но скорее должны критиковать самое главное для него, то есть христианство. А уж тут Вл. Соловьев совершенно недоступен и несговорчив, и никакая критика не имеет для него никакого значения. Можно критиковать соловьевский принцип всеединства и, в частности, богочеловечества, но нельзя критиковать соловьевскую теократию, беря ее в изолированном виде. Она — естественный результат его христианского вероучения. И если в чем Вл. Соловьев разочаровался, то это — в самой возможности осуществления теократии в тогдашних общественных условиях. Но Е. Н. Трубецкой ошибается, когда он утверждает, что это было разочарованием в самой же теократии. Нет, нет, разочароваться в этом было невозможно. Эта идея была только загнанной в глубину его сознания вместо открытой и красноречивой ее проповеди. И в этой глубине своего сознания Вл. Соловьев до конца жизни продолжал лелеять все эти свои тайные и сладкие мечты, вместо которых в конце жизни, и в частности в «Оправдании добра», пришлось проповедовать гораздо более позитивные идеалы.

«Оправданию добра» Вл. Соловьева Е. Н. Трубецкой в дальнейшем посвящает целых пять глав. Их мы коснулись в другом месте. А здесь укажем только то, что, несмотря на более позитивную обрисовку сферы нравственности, в конце книги он все-таки, правда, кратко, возобновляет свое теократическое учение о царе, первосвященнике и пророке.

Во втором томе Е. Н. Трубецкого, далее, мы находим яркую картину теократической философии Вл. Соловьева в последний период его творчества. Здесь Е. Н. Трубецкой уже не навязывает Вл. Соловьеву своего здравого смысла, а хочет формулировать тот здравый смысл, который специфичен именно для Вл. Соловьева. А этот здравый смысл для христиански мыслящего философа приводил к необходимости додумать до конца проблему добра и зла. Наблюдая прогрессирующее антихристианство в окружающей общественности, Вл. Соловьев вполне естественно доводил это растущее безбожие до его логического конца. И, с его точки зрения, получалось так, что если есть богочеловек Христос, воплощение абсолютного добра, доведенное до личностной характеристики, то до такой же личностной характеристики нужно доходить и в обрисовке растущего безбожества. Поэтому в конце жизни и возникал у него жуткий образ Антихриста как логическое завершение всей человеческой истории.

На этот раз Е. Н. Трубецкой, в противоположность своей критике соловьевской теократии, признает полную естественность и даже необходимость для последовательно мыслящего философа-христианина формулировать и изобразить именно Антихриста как результат всей мировой истории: «И это олицетворение в данном случае не есть фантазия, каприз поэтического творчества. В том христианском миропонимании, которое здесь доводится Соловьевым до конца, этот образ обладает внутренней логической необходимостью. Где абсолютное Добро является как *Личность*, там должно быть личностью и крайнее проявление зла; абсолютное зло есть полная и абсолютная фальсификация добра. Зло, достигшее крайнего своего напряжения, должно быть кощунственной пародией на самое дорогое, святое и

возвышенное, что есть в мире. Образ "самозванца, хищением добывающего себе достоинство Сына Божия", тут безусловно необходим»^[483]. Итак, и биографически и философско-логически образ Антихриста в «Трех разговорах» Е. Н. Трубецкой считал вполне закономерным, вполне понятным и для Вл. Соловьева вполне необходимым.

Что касается связи толстовских идей с учением Соловьева об антихристе, об этом мы уже говорили выше.

Безусловно ценны рассуждения Е. Н. Трубецкого о *философии конца*, весьма характерные для позднего Вл. Соловьева, о *разочаровании философа в прогрессе*, который он так страстно проповедовал, и о *близости конца истории*, теория которого осталась не без внимания со стороны наступавшего в те месяцы конца жизни Вл. Соловьева. Что же касается вообще вопроса о взглядах Вл. Соловьева в области теории прогресса, то мы здесь должны внести определенное уточнение. Дело в том, что Е. Н. Трубецкой, весьма убедительно рисуя философские разочарования Вл. Соловьева в последние годы его жизни, слишком уж преувеличивает это разочарование, которое в его изложении граничит с приписыванием умирающему Вл. Соловьеву какого-то прямо-таки нигилизма. На деле же оказывается, что и оба они верят в силу человеческого умозрения, в то, что цельное знание достигается постепенно и что остается вовсе не только одно потустороннее царствие небесное, но и еще вполне земное и продолжительное, чисто человеческое развитие. «Пока мы не увидим Истину лицом к лицу, что случится, как известно, не в этой, а в той жизни, мечта о "преодолении умозрения" остается, увы, опасным самообольщением. В этой жизни умозрение навсегда останется великой ценностью, которую следует дорожить»^[484]. Ни о каком

абсолютном нигилизме у позднего Вл. Соловьева не может идти и речи, и анализ этого разочарования Е. Н. Трубецким, безусловно, страдает преувеличениями.

То же самое необходимо сказать и относительно того анализа *государства*, который Е. Н. Трубецкой находит у позднего Вл. Соловьева и который излагается им в тоне полного сочувствия. Оказывается, что и государство должно быть свободно от всякого давления со стороны церкви и церковь должна быть свободна от всякого давления со стороны государства. Государство признает свободу вероисповедания, а церковь признает государственные законы. Казалось бы, чего же лучше? Но Е. Н. Трубецкой ошибается, когда противопоставляет это якобы новое воззрение Вл. Соловьева его прежним теократическим идеалам. Насколько можно судить, это «новое» его воззрение и есть не что иное, как более прозаически выраженная старая теократическая теория.

Может быть, Е. Н. Трубецкой прав в том, что Вл. Соловьев в «Трех разговорах» проповедует соединение церквей. Но опять-таки он, безусловно, ошибается в том, что у него здесь мыслится объединение церквей в их реально-историческом виде. Содружество Иоанна, который мыслится представителем православия, Петра как представителя католицизма и Павла как представителя протестантства обрисовано в «Трех разговорах» как объединение церквей. Их объединяет, как это правильно говорит Е. Н. Трубецкой, только вера в богочеловечество Христа. Но дело в том, что разделение церквей совершалось исторически вне всяких вопросов о богочеловечестве Христа. Это последнее являлось не реальной исторической церковью, но только тем самым общим принципом, по которому никогда и не было никакого разделения между церквами. Поэтому если понимать

соответствующее учение в «Трех разговорах» буквально и без всякого преувеличения, то придется сказать, что в своих «Трех разговорах» Вл. Соловьев, собственно говоря, уже не мыслит никакого реально-исторического соединения церквей. И что черты такого абстрактно-общего всеединства появлялись у Вл. Соловьева еще и раньше, об этом свидетельствует опять-таки тот же Е. Н. Трубецкой. Поскольку прогресс в Европе совершался руками неверующих или маловерующих (это было, например, в отмене крепостного права), то Вл. Соловьев был склонен даже и неверующих приобщить к Христовым деяниям. В этом отношении весьма интересны такие слова Е. Н. Трубецкого: «Помнится, в 1892 году по поводу одной моей речи Соловьев сказал мне: "Ты призывал христиан всех вероисповеданий соединиться в общей борьбе против неверия; а я желал бы, наоборот, соединиться с современными неверующими в борьбе против современных христиан". Против представителей "бесовской веры" такое соединение вполне естественно и даже желательно; но оно возможно только в государстве невероисповедном»^[485].

Подобного рода сообщения Е. Н. Трубецкого заставляют нас прийти в конце концов к одному ясному выводу, а именно к тому, что Вл. Соловьев в своей восторженной проповеди соединения церквей никогда и не мыслил их реально-исторического соединения, а мыслил только такое соединение, которое совершается исключительно в силу абстрактного принципа и тысячелетнего предания о богочеловечестве. Не «старые символы, старые песни и молитвы, не иконы и чин богослужения составляют душу этого предания». Для христианства, веками утверждавшего прежде всего непосредственное мистическое общение со Христом, непосредственное Его присутствие в таинствах и

непосредственное Его главенство в церкви, самое дорогое в христианстве, конечно, «сам Христос, Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно»^[486]. На этом пути получают свое разрешение и все соловьевские конфессиональные мучения, и та путаница в наших головах, которая возникает при научно-историческом анализе этих соловьевских мучений. Делается понятным, почему Вл. Соловьев в своих многочисленных конфессиональных рассуждениях так мало говорит о методах реально-исторического объединения церковей и почему сам он имел дело то с православным духовенством, то с униатами. И понятность эта заключается в том, что реально-историческое и, в частности, национальное объединение православия и католичества просто невозможно, а возможно это объединение только на той широкой почве, которая действительно выше и глубже национальных разделений и которую нужно называть не иначе, как только верой во Христа вообще, в Его Богочеловечество вообще. И объясняется это слишком горячей убежденностью Вл. Соловьева в реальности универсальной, вселенской всеобщей церкви. С самого начала это было у Вл. Соловьева, конечно, только романтизмом, утопией.

Если окинуть умственным взором все многочисленные рассуждения Е. Н. Трубецкого о Вл. Соловьеве, то можно только удивляться и их множеству, и их разнообразию, и их критической пронизательности. Личная и самая горячая их дружба, как мы это теперь воочию видим, не только не помешала, но, наоборот, способствовала Е. Н. Трубецкому пронизательно, а местами даже беспощадно критиковать своего друга. Такие проникновенные и глубокие произведения Вл. Соловьева, как «Кризис западной философии (против

позитивистов)» или «Критика отвлеченных начал», Е. Н. Трубецкой беспощадно квалифицирует как последовательный пантеизм, что, конечно, звучало бы весьма больно и обидно, если бы это не был благодушный Вл. Соловьев, для которого истина всегда была дороже всякой дружбы. Свои лучшие, цветущие годы Вл. Соловьев употребил на свои римско-католические симпатии и на проповедь вселенской теократии. Но Е. Н. Трубецкой все эти рассуждения Вл. Соловьева считал беспочвенным мечтательством и романтическим утопизмом. И вообще у Вл. Соловьева не было ни одной такой работы, которую Е. Н. Трубецкой не критиковал бы или не подвергал бы тому или иному существенному ограничению, не исключая даже таких сердечно прочувствованных соловьевских учений, как о смысле любви или о Софии. И самое интересное то, что Е. Н. Трубецкому, несмотря на его частые преувеличения, иной раз удавалось подметить у Вл. Соловьева такие положительные черты, которые ускользали даже от прямых поклонников и почитателей философа. И этот наш раздел нам хотелось бы закончить призывом ко всем изучающим Вл. Соловьева начинать это изучение с ознакомления с текстом самого Вл. Соловьева.

15. Вл. Соловьев и С. Н. Булгаков.

С. Н. Булгаков не был единомышленником Вл. Соловьева в 90-е годы, потому что в эти годы он был пока еще марксистом. Однако после кончины Вл. Соловьева он решительно примкнул к той группе энергичных марксистов, которые стали принципиальными идеалистами, причем идеализм этот неизменно углублялся и возрастал в течение всего последующего времени. В 1918 году

С. Н. Булгаков издал небольшую книгу под названием «Тихие думы», значительная часть которой не только посвящена Вл. Соловьеву, но и дает весьма оригинальную концепцию соловьевской философии, в основном, конечно, построенную на самых его интимных переживаниях, но содержащую в себе ряд преувеличений, с которыми едва ли согласился бы сам Вл. Соловьев.

Он в очень энергичной форме высказывает ту же мысль, которая в настоящее время едва ли может кем-нибудь отвергаться и всерьез критиковаться. С. Н. Булгаков доказывает, что для Вл. Соловьева характерны не столько его философские произведения, сколько его стихи, которые он оценивает очень высоко. По мнению С. Н. Булгакова, не столько стихи Вл. Соловьева являются комментарием к его философии, сколько философия впервые делается понятной только с привлечением его стихотворений. Он пишет: «И все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно проверять поэзией»^[487].

Малоизвестная сотрудница нижегородской газеты, философски малообразованная, человек бедный и живший ради других, А. Н. Шмидт была весьма одарена в мистическом отношении, считая себя невестой Сына Божьего, и, очень поздно познакомившись с идеями Вл. Соловьева, не только увидела в нем родственную душу, но и восприняла его личность как земное воплощение своего небесного жениха, с которым ей суждено сочетаться. Рукописи и письма умершей вскоре после смерти Вл. Соловьева А. Н. Шмидт, ее так называемый «Третий завет», мистическое откровение, полное эсхатологических пророчеств, стали известны русской публике по изданию 1916 года, в котором, видимо, принимали участие С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. Все это дало основания С. Н. Булгакову не только сравнить А. Н. Шмидт со знаменитыми европейскими мистиками Запада (Бёме, Пордедж, Сведенборг), но еще и указать на своеобразие женской мистики, в которой слышится «голос женственности из глубин бытия, мистическая эротика в самом возвышенном смысле, откровения любви невесты, жены и матери»^[488]. С. Н. Булгаков особенно подчеркивает конкретность мистики А. Н. Шмидт, что, видимо, и заставило Вл. Соловьева не разделять все мнения своей загадочной корреспондентки и даже «отшатнуться» от нее, несмотря на признание в ее письмах «истины величайшей важности»^[489], под которой, как полагает С. Н. Булгаков, надо подразумевать учение о лично-соборной природе церкви и мистической эротике.

Поскольку А. Н. Шмидт «с простодушной прямолинейностью хотела видеть во Вл. Соловьеве одно из воплощений Христа, в себе же она сыздавна, за много лет до встречи с ним, осознала личное воплощение Софии»^[490]. С. Н. Булгаков анализирует стихи Вл. Соловьева «софийно-эротического цикла»,

которые являются как бы «самосвидетельством Вл. Соловьева» о конкретной стороне его собственных софийных влечений к Душе Мира и Вечной Женственности, поэтически подтверждающих какие-то таинственные связи между двумя русскими мистически настроенными душами.

С. Н. Булгаков видит в интимной любовной лирике Вл. Соловьева, обращенной к любимой женщине, не что иное, как ожидание встречи с Небесной Невестой. Цитируя, например, знаменитое стихотворение 1892 года «Вижу очи твои изумрудные», С. Н. Булгаков относит его к ряду загадочных, «завуалированных» стихов, вполне созвучных другому «астральному» стихотворению (тоже 1892 года) «Зачем слова? В безбрежности лазурной» или «двусмысленному» «мистическому пейзажу» «На Сайме зимой» (1894), где, «конечно, речь идет не об одном озере»^[491], а все о той же, грядущей в золотистой лазури, преодолевшей темный хаос божественной Софии, с которой Вл. Соловьев имел три знаменательных свидания в течение своей жизни. В качестве аргумента для своей упорно проводимой и явно преувеличенной идеи (как известно, сам он к этому времени тоже начал свои софийные изыскания) С. Н. Булгаков приводит мнение А. Н. Шмидт, увидевшей главный лейтмотив всей жизни Вл. Соловьева в ожидании «неизвестного лица, своего женского аііег е^о, с двойным естеством, двойным духом, земным и небесным». По утверждению А. Н. Шмидт, «это особенно ясно в стихотворениях "Не по воле судьбы", "Вижу очи твои изумрудные", "Зачем слова?"»^[492]. Таким образом, по С. Н. Булгакову, поэзия Вл. Соловьева пронизана отнюдь не абстрактным романтическим воспеванием Вечной Женственности или Матери Божьей, Небесной Невесты, но конкретными мистическими переживаниями того, кто осознавал себя

«в качестве избранника Софии»^[493]. Он видит и в поэзии Вл. Соловьева, и в откровениях А. Н. Шмидт «оставленную миру тайну», их «общую тайну»^[494], которую еще предстоит разгадать.

Необходимо сказать также еще и то, что С. Н. Булгаков, несомненно, преувеличивает значимость учения А. Н. Шмидт о Софии и до известной степени философский образ Вл. Соловьева, целомудренной чистоты и ясной идеальной его простоты. Такой же неполной четкостью отличается и собственное учение С. Н. Булгакова о Софии, как оно изложено им, например, в его «Свете невечернем»^[495]. Так, например, мы не стали бы понимать Софию как некоторого рода четвертую ипостась, хотя оговорок в этом отношении у С. Н. Булгакова достаточно. Для точного анализа философии Вл. Соловьева имеет значение то, как С. Н. Булгаков излагает «бесполою» Софию у Бёме в сравнении с мистической эротикой Каббалы. Для углубленного понимания Вл. Соловьева подобные рассуждения С. Н. Булгакова, несомненно, обладают большой ценностью.

Но что, безусловно, может считаться правильным — это выдвигание у С. Н. Булгакова понятия материи и природы, как оно дано у Вл. Соловьева, в его ценной статье «Природа в философии Вл. Соловьева»^[496].

С. Н. Булгаков настолько высоко ставит учение Вл. Соловьева о природе, что не стесняется называть его философию «религиозным материализмом», как это говорил и сам Вл. Соловьев. «Глубоко заблуждаются относительно христианства те, кто понимает его аскетику в буддийском или же платоническом и неоплатоническом смысле, как мироотречение и принципиальное осуждение плоти. Напротив, оно есть учение о "святой телесности" (ГV, 149), о святой плоти, навеки связанной с духом»^[497]. В этом отношении

весьма выразительно и бесстрашно (с точки зрения ортодоксального христианства) сам Вл. Соловьев пишет: «И как некогда земля в силу действия на нее Духа Божия произвела из себя в лице Адама творение *сверхземное* — разумного человека, подобным же образом впоследствии сама человеческая природа в силу вновь нашедшего на нее Духа Божия породила в лице Христа существо *сверхчеловеческое*. Адам — сын земли, но не просто земля, а, так сказать, *Богоземля*; Христос — сын человеческий, но не просто человек, а *Богочеловек*. Совершенный плод земли — больше чем земля, совершенный плод человеческой природы — больше чем человек...» (ГV, 604).

Оперируя подобными рассуждениями, С. Н. Булгаков весьма основательно доказывает высокое и, можно даже сказать, высочайшее положение материи и природы в философии Вл. Соловьева. У него здесь дело не обходится без преувеличений, но эти преувеличения вполне простительны по двум причинам. Во-первых, он вовсе не собирался писать целые книги, посвященные Вл. Соловьеву, и тем более не собирался досконально изучать все мельчайшие намеки на эту тему, какие только можно найти. Если бы С. Н. Булгаков собрал и досконально изучил весь этот огромный и весьма нелегкий материал, то, вероятно, и его последнее рассуждение о соловьевской материи было бы более точным. Во-вторых же, даже соответствующих материалов, привлеченных С. Н. Булгаковым, вполне достаточно, чтобы утверждать небывало высокую оценку материи Вл. Соловьевым в его философской системе. В конце концов у Вл. Соловьева получается так, что не только Бог нисходит в низшую и грешную материю, но и сама материя способна возвыситься до воплощения Божества. Редко кто ставил так высоко материю, как ставил ее Вл. Соловьев. Бездушная материя Нового времени есть только пустой механизм,

который к тому же еще и требует для себя какого-то постороннего двигателя. Античная материя, напротив того, есть живая материя, но жизнь этой материи не способна возвыситься до абсолютного духа, который вообще был неизвестен античности. Только христианство сумело возвысить материю до степени Божества, тем самым, однако, не лишая это Божество абсолютной и нематериальной духовности. Поэтому богочеловечество для Вл. Соловьева есть не только воплощение божества в материи, но и возвышение материи до степени божества. Поэтому Вл. Соловьев и думает, что никто нигде и никогда не расценивал так высоко природу и материю, как христианство.

Таким образом, изучение булгаковских текстов о Вл. Соловьеве дает очень много для понимания соловьевского мировоззрения, хотя отдельные недостатки такого понимания и понятны, и поучительны.

Прибавим к этому еще некоторые сообщения, имеющие скорее библиографическое значение. Именно: 28 января 1903 года С. Н. Булгаков прочитал в Киеве публичную лекцию на тему «О философских воззрениях Вл. Соловьева» (подробный отчет об этой лекции со стенографической записью прений был напечатан в журнале «Новый путь», 1903, март, с. 71 — 104). Изложение философии Вл. Соловьева имеет здесь популярный характер, но довольно точно выражает синтетическую и целостную направленность, на основе сочетания веры и разума. Е. Н. Трубецкой, соглашаясь с воззрениями С. Н. Булгакова на философию Вл. Соловьева и считая его настоящим последователем Вл. Соловьева, предлагает С. Н. Булгакову выдвинуть и развить ряд проблем и особенно проблему богочеловечества или, что то же, христианской политики применительно к тогдашнему общественно-

историческому моменту^[498]. Между прочим Е. Н. Трубецкой вспоминает слова Вл. Соловьева, сказанные ему во время его магистерского диспута по бл. Августину в конце 90-х годов: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий соединиться для общей борьбы против неверия, а я, напротив, скорее желал бы соединиться с неверующими для борьбы против современных христиан»^[499].

В своем ответе С. Н. Булгаков присоединяется к мнению Е. Н. Трубецкого, считая, что общественно-политическая практика действительно недостаточно развита у Вл. Соловьева, и насущно требует ее развития на философско-религиозных основах^[500].

Хотя эти наши последние литературные указания не отличаются принципиальной новизной, но они полезны для решения той проблемы, которую можно назвать «Вл. Соловьев и С. Н. Булгаков»^[501].

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЛИЧНОСТЬ

1. Общее мировоззрение

Вопрос о личности Вл. Соловьева возникает сам собою, после того как мы ознакомились с основными чертами его биографии и его творчества. Многочисленные данные по этому вопросу настолько сложны и разнообразны, что на первых порах представляется более легким отвечать не на вопрос о том, кто такой был Вл. Соловьев, а на вопрос, кем он не был. Думается, исключение из всех этих односторонностей должно было сыграть большую роль в характеристике Вл. Соловьева с точки зрения ее существенного содержания.

1. Кем не был Вл. Соловьев? В обычных представлениях и изложениях Вл. Соловьев трактуется прежде всего как философ. И это правильно, но правильность эта чрезвычайно ограничена. В ранней молодости он действительно написал две диссертации на чисто философские темы, а в конце жизни также вернулся к вопросам теоретической философии. Но, во-первых, прошло много лет (по преимуществу это 80-е годы), в течение которых он совсем не занимался теоретической философией. Во-вторых, и в своих теоретических трудах он никогда не был только философом, а признавал такое цельное знание, которое выше и синтетичнее всякой философской теории. В-третьих, он отдавал огромное время как вопросам конфессионального характера, так и художественной литературе, не говоря уже о том, что и сам был поэт достаточно высокого ранга. В-четвертых, наконец, в строго академическом смысле Вл. Соловьев был философом всего каких-нибудь 3—4 года, после чего он ушел из университета раз и навсегда и вообще не выносил строгого академизма.

Далее, его обычно считают религиозным мыслителем. И это тоже правильно, но опять-таки чудовищно односторонне. Не говоря уже о том, что даже по своей профессии он был прежде всего публицистом и художественным критиком, он и в своих философских трудах, и в своей публицистике исходил из принципа *полной свободы человеческого разума*. Этот свободный разум, правда, почти всегда приходил у него к выводам чисто религиозного типа. Но при этом надо помнить, что на первом плане у Вл. Соловьева была только логическая аргументация. Что же касается религии в практически бытовом смысле, то Вл. Соловьев был здесь далеко не на высоте и мало от этого удручался. В Оптиной Пустыни он один раз был, но никаких особенных чувств к ней не стал питать. С монахами на Валааме он прямо рассорился. Сестра Вл. Соловьева Мария пишет в своих воспоминаниях: «Брат вообще в церковь за редким исключением почти никогда не ходил, но Пасхальную ночь редко и дома оставался; когда бывал в Москве, обыкновенно отправлялся в Кремль»^[502]. В другом месте она пишет: «И вот мне в эту Пасхальную ночь представилось, что, может быть, у брата сомненья не потому, что он объявил, что никуда не отправится, а потому, каким мрачным тоном он это сказал и какой сам весь этот день был мрачный. — "Когда так веришь в Христа, нельзя быть таким мрачным в великую субботу", — думала я, — "значит, у него опять сомненья", и делалось очень тяжело за брата. Вернувшись от утрени, я, громко напевая только что слышанные напевы, и вся в совершенно особом, пасхально-восхищенном настроении, забыв все на свете, бросилась, как сумасшедшая, через все комнаты в заднюю часть дома, чтобы похристосоваться с прислугой, оттуда опять в переднюю: забыла яйца и кошелек в карманах пальто.

Ищу и громко пою, безудержно; хлопнула дверь из комнаты брата, идет... Оборачиваюсь к нему, протягиваю руки.

— Христос!.. — И вдруг вспомнила, осеклась. Брат взял мою руку.

— Ты хотела сказать: "Христос воскрес" и почему-то остановилась... Ну, я отвечаю тебе: воистину воскрес! — И, нагнувшись, поцеловал меня трижды.

А когда все собрались в столовой разгавливаться, брат пришел и не был более мрачен, напротив, совсем светел, только очень тих»^[503]. Из всех подобного рода биографических данных следует, что в религиозно-бытовом смысле Вл. Соловьев чувствовал и вел себя довольно свободно.

Однако и в теоретическом плане он отнюдь не был безусловно устойчив. Как известно, византийско-московское православие он считал язычеством. Римский католицизм одно время он чрезвычайно превозносил, но в последнее десятилетие своей жизни явно к нему охладел. При этом ни православного, ни католического культа он все же не отрицал и определенно участвовал в том и в другом почти одновременно. Об его протестантских симпатиях мы тоже знаем из предыдущего. Он мечтал о соединении церквей; но на каких путях оно могло бы произойти, об этом ясных свидетельств у Вл. Соловьева не имеется. А в своей эсхатологии он соединяет в одно целое не только три христианских вероисповедания, но еще и «евреев», причем опять-таки не очень понятно, каких евреев он имеет в виду. Таким образом, хотя религиозность Вл. Соловьева и вполне несомненна, ее исторический характер остается для нас неясным.

Вл. Соловьев был публицист, и притом довольно либерального, если не прямо левого направления. Чернышевского он почитал и многими его идеями в

буквальном смысле пользовался. Но назвать его революционным демократом совершенно невозможно. То же самое нужно сказать и о литературно-критической деятельности Вл. Соловьева. Он, несомненно, литературный критик и вполне в профессиональном смысле слова. Но отнести его к левым или правым представителям тогдашней литературной критики тоже очень трудно. Для правых он отличался слишком большим свободомыслием, а левых отталкивал своей религиозно-философской настроенностью.

Вл. Соловьев, несомненно, социально-исторический мыслитель и даже исследователь. Но и в этой области позиция его чрезвычайно свободомыслящая. Было время, когда ему запрещалось печататься; и тогда он печатался за границей и костил режим Победоносцева и Дмитрия Толстого. С другой стороны, в своих письмах царям он называл их хранителями веры и убеждал помиловать народовольцев.

Таким образом, ни одна из традиционных характеристик личности Вл. Соловьева в настоящее время не может считаться более или менее достаточной, и здесь требуются какие-то более глубокие подходы.

2. Вл. Соловьев «мистик». Прежде всего нам хотелось бы отдать себе полный отчет в том, как нужно понимать обычную характеристику Вл. Соловьева как мистика.

Как мы видели выше, под мистицизмом Вл. Соловьев понимает просто цельное знание, а цельное знание он понимает как слияние внутренней жизни действительности с ее внешними проявлениями. В более развитом виде под мистицизмом он понимает просто учение о всеединстве. И это всеединство он трактует в очень простой и ясной форме. В самом деле, кто же осмелится сказать, что мир не един, и кто

осмелится сказать, что вещь не есть вещь? Далее, кто же осмелится сказать, что вещь есть только механическая сумма составляющих ее свойств и что не существует никакого носителя этих свойств? И когда Вл. Соловьев именуется этого носителя всех мировых свойств не просто сущим, но сверхсущим, то им руководит здесь такой же здравый смысл, каким пользуемся и мы, когда говорим и думаем, что чайник не есть ни просто дно чайника, ни просто его ручка или крышка, ни просто его носик, но что он есть все эти свойства и не только в их хаотическом смешении, но в их определенном структурном объединении, которое выше каждого отдельного элемента этой структуры. Неужели это надо считать мистикой? И когда Вл. Соловьев утверждает, что это всеединое существует повсюду и решительно во всех своих элементах, так что изъятие одного из них привело бы к уничтожению целого (как изъятие из организма сердца равносильно смерти этого организма), то что же тут удивительного, а главное, что тут мистического, если Вл. Соловьев понимает всю действительность как универсальный организм? Можно только утверждать, что органичность имеет свои разные степени и что если изъятие сердца или легкого из организма означает его смерть, то ампутация руки или ноги еще не означает ее. Но это еще не значит, что действительность или, по крайней мере, некоторые ее моменты являются организмом. Нам представляется, что, хотя и сам Вл. Соловьев называл подобного рода воззрение мистицизмом, для нас здесь нет ровно ничего мистического. Это просто концепция, основанная на здравом смысле, и больше ничего другого. Таковы, во всяком случае, те произведения Вл. Соловьева, которые и он сам, а за ним также и мы считаем теоретико-философскими. Но, конечно, дело этим не исчерпывается.

Дело в том, что Вл. Соловьев как личность, как человеческая натура, был ко всему происходящему необычайно чуток и чувствителен. Его *сенситивность* доходила до огромных размеров. Поэтому многое из того, что мы считаем теоретико-философским, равно как и многое из того, что и сам он считал теорией и только логикой, часто представлялось ему в необычайно конкретном и остро осязаемом образе. Конечно, всякий изучавший книги с изложением идей материализма знает, что мир представляет собой нечто целое и закономерное и что эта закономерность охватывает решительно всякую мельчайшую долю действительности. Однако для большинства здесь является вполне достаточной общая теоретическая концепция, кроме которой ни в чем другом не чувствуется никакой нужды. Другое дело Вл. Соловьев. Конечно, учебники космографии он знал. И что безоблачное небо голубое или синее, тоже знал, как знают и все.

И вот он даже как просто поэт никак не мог ограничиться простой констатацией небесной синевы. Уже как поэт он воспевал ее в таких тонах, которые совершенно чужды и совершенно не нужны обыкновенному прозаическому мышлению. А он был не только поэт. Он был поэт в чрезвычайно остром и сенситивно напряженном смысле слова. Он мог погружаться в эту синеву, в эту бесконечную лазурь и находить в ней не только нечто интимно для себя близкое, не только исток для своих чувств — любви и красоты, но и нечто космическое, даже нечто прямо божественное. И тогда его железная логика всеединства сразу превращалась в какой-то восторг, в какое-то наитие, в нечто такое, что уже было превыше всякой философии и превыше самого человеческого ума. К такого рода духовным состояниям Вл. Соловьева

слово «мистика» становится, конечно, уже гораздо более применимым.

Справедливость и обилие соответствующих биографических материалов заставляют говорить и о другой стороне его «мистики», жизнерадостной, жизнелюбивой и даже достаточно юмористической. Обыкновенно в качестве доказательства сенсационного визионерства приводится известная небольшая поэма Вл. Соловьева под названием «Три свидания». Уже самый этот термин «свидание» заставляет нас резко противопоставлять соловьевские интуиции общеизвестному визионерству. Кроме того, вся эта поэма выдержана в иронических и даже юмористических тонах, что уже, во всяком случае, свидетельствует о полной естественности и человеческой понятности всей этой образности. При этом, конечно, серьезность этих «свиданий» не подлежит никакому сомнению для Вл. Соловьева. Он сам пишет в примечании к своей поэме: «Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шутливых стихах самое значительное из того, что до сих пор случилось со мной в жизни». Наконец, о серьезности этих свиданий свидетельствует то, что они произошли с ним либо в детстве, либо в ранней молодости, а помнил он о них всю жизнь, и поэма эта была написана 26—29 сентября 1898 года, за два года до смерти.

В поэме есть вступление, в котором читаем:

**Заранее над смертью торжествуя И цепь
времен любовью одолев, Подруга вечная, тебя не
назову я, Но ты почуешь трепетный напев...**

Отметим здесь, что возлюбленная, о которой будет речь, является «вечной подругой» и, взывая к ней, автор «торжествует над смертью» и любовью одолевает «цепь времен».

Первое свидание автор относит к своему девятилетнему возрасту, то есть, надо думать, к 1862

году. Возлюбленная явилась ему в праздник Вознесенья^[504]. Во время обедни для него вдруг погасла не только вся церковная обстановка, но и все то, что он переживал раньше. И дальше мы читаем:

Пронизана лазурью золотистой, В руке держа
цветок нездешних стран, Стояла ты с улыбкою
лучистой, Кивнула мне и скрылася в туман.

Здесь мы заметим, что золотистая лазурь как раз характерна для русских софийных икон. Но нам представляется, что и здесь у Вл. Соловьева не просто субъективная выдумка и фантастическое визионерство. Дело в том, что многие поэты вообще прославляют чистый голубой небесный свод с ярким солнечным сиянием. Для многих это было символом космоса вообще. Значит, в приведенных стихах можно находить намеки на Душу Мира, вечную женственность, Премудрость Божию, космическую Софию в соединении с лирическим подъемом автора поэмы и с его патетическим восторгом — перед «сияньем Божества» и его «нетленной порфирой».

Второе свидание, и опять по словам самого же Вл. Соловьева, произошло в Британском музее в Лондоне, куда он был командирован в 1875 году для изучения древнейших мистических текстов. Среди этих ученых занятий

Вдруг золотой лазурью все полно, И предо мной она
сияет снова — Одно ее лицо — оно одно.

Здесь опять вечная возлюбленная, «золотая лазурь» и «Божества расцвет».

Однако наиболее глубоким содержанием отличается третье свидание. Возлюбленная второго свидания внушила ему мысль ехать в Египет. И Вл. Соловьев неожиданно для своих близких и знакомых, да, вероятно, неожиданно и для самого себя, вдруг сорвался в Лондоне с места, оставил свой Британский

музей и поехал в Египет, где под Каиром в пустыне он чуть не был убит бедуинами, вскоре освободившими этого удивительного иностранца, в легком плаще, туфлях и цилиндре среди песков. Интерпретаторы Вл. Соловьева обычно не имеют таких материалов, по которым можно было бы судить о цели его египетской поездки. Но имеются воспоминания В. А. Пыпиной-Ляцкой, из которых вырисовываются важные подробности.

В. А. Пыпина-Ляцкая пишет, что однажды, находясь в гостях у своего отца, известного А. Н. Пыпина, бывшего в самых дружеских отношениях с Вл. Соловьевым, последний за обеденным столом, оставшись среди «чуждой ему молодой компании», стеснявшейся знаменитого философа и обычно скупавшей во время серьезных бесед Вл. Соловьева и А. Н. Пыпина, вдруг неожиданно рассказал о своем путешествии в Египет. «Как заговорил он, не помню, знаю только, что в один миг он овладел всеобщим вниманием. Просто, по-товарищески, стал он рассказывать о своем путешествии в Египет, которое, по-видимому, произвело на него большое впечатление. Вспоминая особенно подробно о том, как посещал там различных аскетов, таившихся от людей, селившихся в шалашах по пустынным местностям, как на себе проверял их мистические экстазы. Хотел видеть Фаворский свет и видел»^[505]. Приключение в пустыне с бедуинами общеизвестно. Сейчас же для нас важно то, что как раз в этой самой пустыне под Каиром произошло третье свидание, которое нужно относить, очевидно, ко второй половине ноября 1875 года, как это можно судить по его письму к матери от 27 ноября 1875 года по новому стилю^[506]. Вот что мы узнаем об этом из «Трех свиданий».

Проснувшись в пустыне на голой земле, философ почувствовал, что небо и земля «дышали розами». Здесь

И в пурпуре небесного блистанья Очами, полными лазурного огня, Глядела ты, как первое сиянье Всемирного и творческого дня.

О лазури говорилось и в первых двух свиданиях. Но здесь возникает еще новый момент: его возлюбленная появляется как символ «всемирного и творческого дня». Этот космический момент развивается и дальше.

Что есть, что было, что грядет вовеки — Все обнял тут один недвижный взор... Синют подо мной моря и реки, И дальний лес, и выси снежных гор.

Все видел я, и все одно лишь было — Один лишь образ женской красоты... Безмерное в его размер входило, — Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Здесь мы находим уже вполне отчетливое космическое представление о Софии, обнимающей собою весь мир с первого момента его появления.

Вульгарное и обывательское представление о мистике, конечно, многих может привести здесь на мысль о какой-то соловьевской психопатологии или о каких-то литературных выкрутасах. Но неопровержимые биографические данные свидетельствуют о том, что Вл. Соловьев был в то время духовно здоровым и веселым молодым человеком, у которого умозрительные чувства соединялись с обыкновеннейшим бытовым поведением, как и математику его сложнейшие и чисто мыслительные операции нисколько не мешают быть здоровым, веселым и жизнелюбивым человеком. Из обширных биографических материалов мы позволим себе привести только два источника, которые свидетельствуют о внутренней настроенности Вл. Соловьева чуть ли не на другой же день после египетского «свидания».

Он уже и в Египте жил не по средствам и во время своего «свидания» не забывал требовать у родителей выслать ему 200 рублей. Но что здесь интереснее всего, это то, что после Египта он направился вовсе не в Россию, а почему-то еще в Италию и Париж. Что он делал в Париже, кроме подготовки своих религиозно-философских трудов, автору настоящей работы неизвестно. Но вот что пишет В. А. Пыпина-Ляцкая:

«С большим юмором рассказывал он (то есть Соловьев), также о своих злоключениях в Италии, когда он, поднимаясь на Везувий с двумя знакомыми дамами, повредил себе ногу и лишен был возможности продолжать путешествие. Последние деньги истратил он на чудные розы, которые послал своим спутницам, и жил в гостинице в долг, ожидая присылки денег из Москвы. В гостинице сначала ему охотно открывали кредит, но потом стали косо поглядывать. Владимир Сергеевич все более и более сокращал свои потребности, стал уже питаться одним кофе. Деньги все не шли. Как только нога поправилась настолько, что явилась возможность передвигаться, он обратился к русскому консулу, рассказал о своей беде, дал о себе необходимые сведения и попросил ссудить деньгами. Консул выслушал серьезно, денег дал, но выразил сожаление, что у столь знаменитого и уважаемого человека, как историк Соловьев, такой "беспутный" сын. Вернувшись к себе в гостиницу, Владимир Сергеевич велел подать себе шампанского и как можно больше роз. Хозяин гостиницы стал называть его князем»^[507].

Итак, эта прогулка на Везувий, эти дамы, эта жизнь не по средствам, это шампанское и эти розы, — все это чуть ли не на другой день после египетского «свидания» с лазурной подругой. Заметим, кроме того, что за одной из этих двух русских дам, встреченных им на Везувии, он даже немножко ухаживал.

Приведем еще один эпизод, относящийся к июлю 1876 года, вскоре после возвращения Вл. Соловьева из Египта. В декабре 1914 года барон П. Г. Черкасов поделился воспоминаниями своей молодости с биографом Вл. Соловьева С. М. Лукьяновым. Однажды во время прогулки в подмосковной местности летом 1876 года он увидел целую кавалькаду кавалеров и дам. «Впереди кавалькады, на бойкой серой лошади, несся красивый брюнет с развевающимися по плечам волосами; пятки его, плотно прижатые к лошади, "придавали" последней ходу, и она неслась вовсю. А красивый всадник мрачного вида глядел куда-то вдаль и, ничтоже сумняшеся, летел дальше, размахивая локтями. Ясно было из всей его повадки, что езда верхом ему была не в привычку»^[508]. Этим всадником был не кто иной, как Вл. Соловьев. И по поводу этих рассказов В. Пыпиной-Ляцкой и барона Черкасова можно сказать только одно: если кто испуган лондонско-египетскими «свиданиями» Вл. Соловьева, то после ознакомления с этими рассказами он может только вздохнуть с облегчением. Ведь то, что рассказывает Черкасов, относится к июлю 1876 года, а в Россию Вл. Соловьев вернулся из Египта в начале июня того же года. Другими словами, его скачка на лошади вместе со светской веселой кавалькадой произошла через каких-нибудь три месяца после египетского «свидания». Приключение же на Везувии было еще ближе к третьему «свиданию».

Не следует думать, что это жизнелюбие Вл. Соловьева связано только с его юностью. Мы имеем множество свидетельств о простых и непритязательных отношениях знаменитого философа с окружающими. Так, В. Пыпина рассказывает (имея в виду 90-е годы), что Вл. Соловьев любил играть с ее отцом в шахматы, участвовал в отгадывании шарад, смеялся так

заразительно, что, глядя на него, все смеялись, и его звонкий смех, «несколько демонический», так не гармонировал с его «загадочным взором, таинственно полуприкрытыми веками, лишь иногда открывающими его неземной блеск»^[509]. После двенадцати ночи, когда А. Н. Пыпин уходил, Вл. Соловьев чувствовал себя совсем привольно «без старших» и просил петь ему цыганские романсы, «единственная музыка, которую он признавал», причем слушал их «за стаканом вина», рассказывал «забавные анекдоты», читал шутливые стихи или «свои пародии на символистов». По-видимому, как замечает мемуаристка, «он любил иногда быть среди непритязательного, веселого общества, где мог ни о чем не думать, ничем не стеснять себя, сбросить с себя ответственность "избранника", каким не мог себя не сознавать». В. Пыпина делает примечательное заключение: «А душа у него была младенческая, и недаром он так хорошо понял моего брата, когда тот однажды сказал при нем: "Когда я буду большой" (ему было уже за тридцать). Все засмеялись. "А я так вас понимаю, — заметил Владимир Сергеевич, — я тоже часто про себя думаю: когда я буду большой"»^[510].

Д. Н. Овсяннико-Куликовский однажды задался вопросом о том, что же такое в конце концов мистика. В своей характеристике соловьевского типа мистики он упоминает еще и Франциска Ассизского. За это сопоставление мы не ручаемся и оценивать его не беремся. Думается, что здесь слишком много преувеличений и, может быть, даже ошибок. Вл. Соловьев — профессор, публицист, литературный критик, теоретик и историк философии и профессиональный поэт. Ничего этого у Франциска Ассизского не было. Обе эти фигуры взяты из разных исторических эпох, разделенных многими сотнями лет,

и совершенно из разных социальных окружений. Ставить их на одну плоскость мы совершенно отказываемся. Однако то, что Д. Н. Овсянико-Куликовский пишет о мистике Вл. Соловьева, это совершенно правильно, и в этом нетрудно убедиться по многочисленным биографическим материалам Вл. Соловьева. Кроме того, Д. Н. Овсянико-Куликовский — литературовед; ему почти несвойственны те предрассудки, которыми очень часто отличаются историки философии. Он просто старается более или менее выразительно сказать то, что он буквально находит в текстах Вл. Соловьева. Приведем некоторые суждения Д. Н. Овсянико-Куликовского.

Вот что мы читаем здесь сначала о Франциске Ассизском:

«Космическая радость бытия и чувство бессмертия у него не производные интеллектуального порядка — величины и не фикция, а "непосредственные данные" экзальтированного сознания, очарованного наитием Божества. Из всех возможных — и невозможных — миров мистический мир Франциска Ассизского представляется если не самым лучшим, то, бесспорно, самым радостным».

А теперь прочитаем и то, что говорит Д. Н. Овсянико-Куликовский и о самом Вл. Соловьеве. Здесь мы читаем: «И прежде всего, в этом, для нас столь фантастическом мире отнюдь не скучно: там много радостей, много невинной веселости, там слышен порою беззаботный смех, там встретим и незлую шутку, и добрый юмор. — Большою ошибкою было бы думать, что мистики *этого типа* — люди угрюмые, всегда погруженные в замогильные чаяния, чуждые живой жизни и земных радостей... Мистики, как Франциск и наш Соловьев, конечно, аскеты, но их аскетизм, в своем роде, — умеренный, не доходящий до юродства...

Мистики типа Франциска и Соловьева — *вовсе не фанатики*. Их вера несокрушима, как и их мистическая экзальтация, но у них нет того порабощения личности гнету властной идеи, которое составляет сущность фанатизма. Это — люди внутренне свободные, широкие, гуманные: строги к себе, они снисходительны к другим».

Мы уже и раньше, и притом без всякого Д. Н. ОвсяникоКуликовского, находили и юмор, и шутку, и баловство, и иронию как в личности Вл. Соловьева, так и в его произведениях. И вот как теперь говорит об этом Д. Н. ОвсяникоКуликовский, и говорит чрезвычайно метко: «В психологическом родстве с этим укладом природы находится и свойственный таким мистикам, как Соловьев и Франциск, дар юмора и шутки... У Вл. Соловьева, в инвентаре его разнообразных выдающихся дарований, ярко проявлялся веселый дар остроумного юмориста. Его шутки в стихах и прозе, его пародии и крылатые меткие "tois" достаточно известны и не уступают православному творчеству Козьмы Пруткова»^[511].

Нечего и говорить, что подобного рода характеристика основного настроения Вл. Соловьева отнюдь не может считаться окончательной ввиду чрезвычайного богатства его природы и личности. Но такие характеристики все же очень важны, поскольку они вносят жизненную конкретность в ту мистику Вл. Соловьева, с которой в ее подлиннике никто не знаком, но которую почти все считают необходимым характеризовать таким униженным термином. Если бы мистика Вл. Соловьева изучалась в ее подлинниках, то, вероятно, самый термин «мистика» нужно было бы или ставить в кавычках, или совсем отменить. Приходится весьма сожалеть, что Вл. Соловьев в популярном сознании читателей почти совсем не

рассматривается в контексте всей мировой символики. Да эта мировая символика у историков философии и литературы тоже весьма мало популярна, так что история ее не только еще не написана, но, по-видимому, и вообще будет написана весьма нескоро. Ведь для того, чтобы ее изучить и написать, нужно прежде всего тончайшим образом проанализировать и то, что такое мистика, и то, что такое символика. А мы не знаем хорошенько даже того, что такое художественный образ. Когда анализируются художественные образы у того или иного писателя, то дело обычно сводится просто к изложению содержания того или иного произведения, но только изложение это относится в данном случае не ко всему произведению в целом, а к тому или иному его герою или к той или иной изображенной в нем ситуации. А если бы у нас была такая история мировой символики или хотя бы некоторые попытки ее написания, то мы убедились бы, что основной «мистический» или «художественный» образ у Вл. Соловьева (тут неизвестно, как его квалифицировать) оказался бы для нас отнюдь не мистичнее того, что мы находим и у других мировых писателей.

Вечная подруга и космическая золотистая лазурь у Вл. Соловьева отнюдь не мистичнее и отнюдь не загадочнее, чем неизъяснимые наслаждения на краю мрачной бездны («бессмертья, может быть, залог», говорит сам Пушкин) и вообще гимны чуме, а также бесовщина зимней непогоды у Пушкина, чем бегство послушника из монастыря, чтобы обняться с бурей в горах, или искания покоя мятежным человеком в буре, или обманная клятва демона (потому что сам демон есть обман и ничто) у Лермонтова, чем покаянное состояние у умирающего Гоголя, чем «эликсир сатаны» или «песочный человек» у Гофмана, чем любовный напиток или кольцо из рейнского золота у Рихарда

Вагнера, чем завывание мирового хаоса в печной трубе у Тютчева, да в конце концов даже чем покойники в «Железной дороге» Некрасова и птицы в «Буревестнике» Горького. Везде тут незнакомые мелкобуржуазному обывателю глубины человеческого самочувствия, философские картины мировых судеб и грозное пророчество, доходящее до мировых катастроф, до апокалиптики. Понять все это может только тот, кто давал себе труд хотя бы на краткое время прикоснуться к мировой символике.

Но и здесь не надо забывать того, что под этой бесконечной лазурью в теоретическом плане залегало учение о всеединстве и ничто другое. Сенситивная обостренность философско-поэтических восторгов Вл. Соловьева приводила его к тому, чтобы обозначить эту максимально духовную, но в то же время и максимально телесную, максимально материальную основу своих умозрений особым термином, который он позаимствовал из неоплатонической и еще больше теософско-окультурной литературы. Этим термином была София, которой выше у нас была посвящена специальная глава.

Наконец, рассуждая о мистике Вл. Соловьева, мы можем доставить удовольствие тем знатокам мистики, которые сводят ее к переживаниям всякого рода сверхъестественных явлений и тем понимают ее как наличие галлюцинаций в воображении психически расстроенного человека. Правда, дело здесь не в этих «знатоках», а в том, что историк философии всегда должен оставаться честным человеком и в своей характеристике того, что сам Вл. Соловьев квалифицировал как учение о всеединстве, не игнорировать и таких элементов, которые невежественным «знатокам» представляются в виде сверхъестественных явлений.

Мы только должны категорически протестовать против характеристики этих явлений как

психопатических галлюцинаций без всякого иного, и прежде всего без всякого общественно-политического к ним подхода. Допустим, что явление черта психически больному Ивану Карамазову есть галлюцинация этого последнего. Но такое заключение, очень интересное для врачей и психиатров, ровно ничего не говорит нам по существу. Если черт является только людям больным, то из этого можно сделать лишь тот вывод, что он не является здоровым людям, но никак не тот вывод, что не существует самого черта. Внутриатомные процессы не являются даже и здоровым, и никакой микроскоп ничего о них не сообщает. Тем не менее отрицать реальность атомного распада было бы той ошибкой, которая в логике называется а ïicio сесипäит яииä аä äiciит sìтpiiсiiег, то есть переносом частной ситуации появления предмета на общее состояние этого предмета самого по себе. И действительно, если даже считать явление черта Ивану Карамазову галлюцинацией, то это глубоко насыщенная галлюцинация, свидетельствующая, по мнению самого же Ивана Карамазова, о самом скверном и злом, что таится в его душе, в душе Ивана Карамазова.

Исходя из этого, необходимо думать, что в явлении чертей Вл. Соловьеву нас должен интересовать только сам Вл. Соловьев, а не черт. А сам Вл. Соловьев в последние годы своей жизни чувствовал себя весьма мрачно и ослабленно, поскольку он до невыносимости глубоко переживал крах всех своих иллюзий, и теократических, и всегда либеральных и прогрессивных, всегда основанных, как ему казалось, на здравом смысле и безупречной логике. Это разочарование в своих идеях исторического прогресса он выразил, в частности, в том, что в «Трех разговорах» уже прямо повествует о последних временах истории и о всеобщей мировой катастрофе. Это не было болезнью человека; и являвшийся ему черт даже если и был

галлюцинацией, то эта галлюцинация имеет для нас глубочайший общественно-политический смысл.

Вл. Соловьев был христианином, для которого крест — символ победы над злом, а воскресение Христа — символ всеобщего спасения. Но вот оказывается, что явившийся Вл. Соловьеву черт не испугался его слов о воскресении Христа, и после этого философа нашли лежащим в бессознательном состоянии. Что это такое? Неужели вся сущность дела заключается здесь в его душевном расстройстве? Нет, дело здесь не в черте, которого реально, допустим, и не было; и дело здесь не в душевном расстройстве Вл. Соловьева, в течение всей своей жизни бывшего человеком выдающегося духовного здоровья и кончившего жизнь в совершенно здоровом уме и твердой памяти. Нет, только общественнополитический подход (а не психиатрический) и может разъяснить сущность дела: Вл. Соловьев настолько чувствовал себя в окружении прогрессирующего зла, что в конце жизни уже не мог с ним бороться так, как это он делал всегда. Тут не галлюцинация, но крушение всех общественно-политических учений и надежд философа, несмотря на всю их подчеркнутую прогрессивность. А вот теперь мы и приведем те биографические материалы, которые относятся к этим чересчур подозрительным галлюцинациям.

Еще до основного и самого страшного явления черта в Эгейском море, о чем мы сейчас скажем, у Вл. Соловьева были и другие явления, о которых С. М. Соловьев пишет так: «Часто бывали у него видения черта, и он просто рассказывал о них, иногда впадая в шутливый тон. Помню один его рассказ: "Вчера я лежу в постели. Горит свеча. Кто-то, кого я не вижу, гладит меня по руке и нашептывает мне весьма дурные вещи. Я вскакиваю с постели и крестом выгоняю за дверь". С простотой монаха он говорил: "Надо читать

перед сном псалом 90-й, чтобы избавиться от наваждений"»[\[512\]](#).

Также С. М. Соловьев пишет о демонических явлениях у Вл. Соловьева в Финляндии: «В 96—97 годах в Финляндии, очевидно, у Соловьева были демонические явления. И финское море, подобно лицу возлюбленной женщины, могло утрачивать сияние божественной Софии. В полушутливых стихах Соловьев сообщает:

Черти морские меня полюбили, Рыщут за мною они по следам: В финском поморье недавно ловили, В Архипелаг я — они уже там»[\[513\]](#).

Однако самое главное, что можно сказать из этой области, — это переживания Вл. Соловьева в архипелаге, через который он ехал на пароходе в Египет во второй раз в своей жизни в 1898 году. Читаем у того же С. М. Соловьева:

«В архипелаге Соловьева преследовали демонические явления*-Те черти морские, которые "недавно ловили его в финском поморье", преследуют его и здесь, между Амафунтом и Пафосом.

Видел я в морском тумане Всю игру враждебных чар, Мне на деле, не в обмане Гибель нес зловещий пар.

Въявь слагались и вставали Сонмы адские духов, И пронзительно звучали Сочетанья злобных слов.

Соловьев пробует обратиться к морским демонам с увещательным словом и в шутливой форме заклинает их пророчеством о приходе на землю вечной женственности.

Здесь, где стояли Амафунт и Пафос, некогда родилась Афродита. "Розы над белой пеной", "пурпурный отблеск в лазурных волнах" — образ прекрасного тела богини — был первым неожиданным горем для морских демонов, он привел их в смятение, трепет и страх. Но коварные демоны нашли себе доступ

к этой красоте и сеяли в прекрасный образ адское семя растления и смерти.

Знайте же, вечная женственность ныне В теле нетленном на землю идет. В свете немеркнущем новой богини Небо слилось с пучиною вод.

Величко передает, что в первый день Пасхи Соловьев, войдя в каюту, увидел у себя на постели демона в виде мохнатого зверя. Соловьев обратился к нему уже в шуточном тоне: "А ты знаешь, что Христос воскрес?" На это демон закричал: "Воскрес-то он воскрес, а тебя я все-таки доконаю" и кинулся на Соловьева. Философа нашли распростертым на полу без чувств. За достоверность этого рассказа нельзя ручаться. Спутник Соловьева Э. Л. Радлов, находившийся в каюте, говорил мне, что не слышал ничего подобного. Но Соловьев мог и скрыть этот эпизод от своего несколько скептического друга...»^[514]

Повторяем, изображаемые здесь состояния психики Вл. Соловьева не являются для нас психиатрической проблемой, но проблемой исключительно общественно-политической, проблемой крушения великих идеалов и предчувствием катастроф всемирно-исторического порядка.

Возможно, этот наш анализ относится только к некоторым явлениям из жизни Вл. Соловьева; и может быть, о них нужно говорить в более широком смысле. Ближайший друг Вл. Соловьева, Е. Н. Трубецкой, знавший и понимавший его не меньше, чем С. М. Соловьев-младший, во всяком случае, говорит о видениях Вл. Соловьева в гораздо более широком смысле и отнюдь не исключает здесь болезненности, как, впрочем, не отрицал этого и сам Вл. Соловьев. Философ часто любил вспоминать своих покойных друзей, часто видел их во сне и беседовал с ними как бы наяву. Но, согласно Е. Н. Трубецкому, это

чувственное общение было так же и с духами зла: «Его посещали не одни "родные тени". Кроме этих дорогих ему видений, ему являлись и страшные, причем не только во сне, но и наяву. В. Л. Величко, как и многие другие, рассказывает, что "он видел дьявола и пререкался с ним"^[515], некоторые друзья знали заклинанье, которое он творил в подобных случаях. В моем присутствии однажды он несомненно что-то видел: среди оживленного разговора в ресторане за ужином он вдруг побледнел с выражением ужаса в остановившемся взгляде и напряженно смотрел в одну точку. Мне стало жутко, на него глядя. Тут он не захотел рассказывать, что, собственно, он видел, и, придя в себя, поспешил заговорить о чем-то постороннем. Но в других случаях он рассказывал»^[516].

Е. Н. Трубецкой вообще склонен понимать все видения своего друга как чистейшие галлюцинации. «У него бывали всякого рода галлюцинации — зрительные и слуховые; кроме страшных, были и комичные, и почти все были необычайно нелепы. Как-то раз, например, лежа на диване в темной комнате, он услышал над самым ухом резкий металлический голос, отчеканивавший каждое слово: "Я не могу тебя видеть, потому что ты так окружен!" В другой раз, рано утром, тотчас после его пробуждения, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии ("ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе и буддизм") и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня»^[517].

Однако дело не только в этом, а в том, что, несмотря на все эти галлюцинации, Вл. Соловьев думал, что из болезненности воспринимающего субъекта

вытекает вовсе не необходимость отрицать самое существование являющихся объектов, но вытекает только то, что они являются людям психически больным, а не здоровым. Поэтому у Вл. Соловьева выходило так, что он не отрицал ни галлюцинаций, ни объективного существования тех явлений, которые воспринимаются в галлюцинациях. Е. Н. Трубецкой продолжает:

«Такие болевые ощущения и другие болезненные явления у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу я как-то сказал ему: "Твои видения — просто-напросто галлюцинации твоих болезней". Он тотчас согласился со мной. Но это согласие нельзя истолковывать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах слова эти значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются совершенно нечувствительны. Поэтому он в подобных случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцинациях явления субъективного и притом больного воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас *воображается, воплощается* через посредство субъективного воображения во внешней деятельности. Словом, в своих галлюцинациях он признавал *явления медиумические*. И в самом деле, как бы мы ни истолковывали спиритические явления, какого бы взгляда мы ни держались на их причину, нельзя не признать, что самые явления переживались Соловьевым очень часто. Он, во всяком случае, был очень сильный медиум, хотя и пассивный»^[518].

В этом же смысле необходимо понимать и следующий рассказ В. Л. Величко.

«Однажды мы с Владимиром Сергеевичем и известным экономистом г. Субботиным пришли к покойному Н. С. Лескову, тогда только что познакомившемуся с Соловьевым. Владимир Сергеевич был мрачен, и разговор на общие темы как-то не клеился. Лесков стал припоминать разных общих знакомых и, между прочим, сказал об одном из них: "Представьте, он даже верит в существование бесов, ха-ха-ха". Владимир Сергеевич вздрогнул, глаза его странно загорелись, и он прерывисто произнес:

— Да какой же человек, внимательно всматривающийся в жизнь, может не верить в существование бесов?!

Это было сказано тоном такого убеждения, что перед нами как-будто приподнялась завеса чего-то невидимого и страшного, и Лесков машинально произнес:

— Ну, конечно! Еще бы!..

Припоминая впоследствии этот факт, Лесков говорил мне, что совершенно искренне согласился в ту минуту с Владимиром Соловьевым»^[519].

Сейчас мы можем подвести итог тому, чем мы занимались в этом разделе о мистике Вл. Соловьева. Никто не может отрицать того, что если даже и применять эту квалификацию к личности Вл. Соловьева, то квалификация эта получается весьма неоднородной и в значительной мере противоречивой.

Во-первых, если спросить самого Вл. Соловьева, что он понимает под мистикой, то он скажет, что это есть учение о всеединстве. Но это учение строится у него с употреблением строгих философских понятий и строится диалектически, так что у нас нет никаких оснований считать его в этом отношении мистиком. Правда, если все присутствует во всем, то каждый момент этого всего является предельно насыщенным

излиянием всеединой общности. Тогда каждый предмет действительно получает огромную символическую нагрузку, и в этом смысле всякий может сказать, что здесь есть нечто мистическое. Вообще же говоря, мистика, как ее здесь понимает сам Вл. Соловьев, есть просто учение о действительности как о всеобщем организме, и мы бы сказали, что слово «мистика» здесь, пожалуй, неуместно. Иначе все наши вполне материалистические учения о целом и частях, об общем и единичном, о сущности и явлении придется заклеить этим термином «мистика».

Во-вторых, совсем другое дело — это постоянная соловьевская склонность представлять все идеальное в материализованном виде. Здесь, пока речь идет об общих принципах, никакая материализация не страшна, поскольку ведь и всякая вещь в нашей бытовой практике и в наших обывательских представлениях тоже имеет свою идею (ибо иначе она ничем не отличалась бы от других вещей) и обладает тем или иным физическим телом, материей как носителем этой идеи. Но людей начинает охватывать сомнение, когда идеалист заговаривает о материализации тех телесных единичностей, которые являются носителями космических общностей. Такой символизм для обывателя является уже чересчур насыщенным, и он склонен понимать такую материализацию космических общностей в отдельных единичностях самое большее скорее как поэтическое изображение, а не как реальное воплощение космических общностей в отдельных вещах. Так, «Божественная комедия» Данте большинством переживается как поэтическое произведение, образы которого можно понимать только переносно, а не буквально. Тем не менее сам Данте понимал их отнюдь не только поэтически и переносно, но прямо-таки буквально или в большинстве случаев буквально. Для Вл. Соловьева такая образность,

насыщенная космическим содержанием, тоже не есть только поэзия и понимается меньше всего переносно, меньше всего аллегорически. Поэтому учение о материализации идеального, хотя оно есть прямой вывод из диалектики всеединства, гораздо ближе к тому, что обыватель называет мистикой. Для Вл. Соловьева же если это и мистика, то, во всяком случае, интеллектуально сконструированная и диалектически-понятийно выведенная.

В-третьих, еще ближе к обывательскому пониманию мистики стоят соловьевские софийные переживания. София, по Вл. Соловьеву, вообще говоря, как раз и есть материализация идеального. Но у Вл. Соловьева она еще более насыщена разного рода интимными переживаниями, и притом не только религиозными или философскими, но и вполне интимными, сердечными, часто даже просто любовными. Что касается самого Вл. Соловьева, это является для него источником, между прочим, также и его поэтических вдохновений. Но в принципиальном смысле дело здесь вовсе не сводится у него только к поэзии, но охватывает собою целый ряд областей знания и бытия, несмотря на полную раздельность и даже взаимную противоречивость этих областей в бытовом человеческом сознании.

Наконец, в-четвертых, — и тут обыватель может танцевать от радости — Вл. Соловьеву были свойственны переживания злой силы в человеческом виде, причем он сам отрекся от них как мог, а иной раз и совсем не мог отреститься. Ну вот, скажет обыватель, мы же вам говорили, что Вл. Соловьев — мистик, так оно и есть. Да, находясь на самой твердой позиции объективного исторического повествования, мы обязаны сказать, что так оно действительно у Вл. Соловьева и было. Однако мы боимся не чертовщины, но боимся понимания ее вне наших общественно-политических и вообще социальных и притом

безупречно точных научных методов. Что касается общественно-политического подхода, то все эти галлюцинации относятся к последнему периоду его творчества, когда он разочаровался в своей теократии, в своем прогрессизме и почувствовал слабость перед противными ему историческими силами, шедшими к мировой катастрофе и к эсхатологии. Вот потому-то он иной раз и не мог силою креста прогнать демона. Дело не в кресте и не в демоне, а в социально-политических разочарованиях философа.

Если мы усвоим все, что было выше сказано о «мистике» Вл. Соловьева, то теперь для нас многое выяснится и в тех его переживаниях, которые заставляют его строить собственную философскую систему.

3. Идеализм Вл. Соловьева. Такие термины, как «идеализм» и «материализм», имели в истории философии бесчисленное множество разных значений. Сказать, что Вл. Соловьев идеалист, и этим ограничиться в его характеристике — это значит не сказать ничего. Даже такие термины, как «объективный» идеализм или «субъективный» идеализм, тоже ничего не говорят, поскольку объективных и субъективных идеалистов в истории философии было неисчислимое множество. Несомненно, гораздо более типично для идеализма Вл. Соловьева понятие Софии. Однако и здесь необходимо избегать слишком общих выражений, хотя бы они были даже и редкими.

Учение о Софии мы находим в античном неоплатонизме. Но античные неоплатоники — это язычники, то есть в основном пантеисты. Вл. Соловьев же — строгий монотеист; его София в основном монотеистична. Понятие Софии мы находим у теософов Бёме или Сведенборга, которых Вл. Соловьев, между прочим, внимательно изучал. Но Бёме и Сведенборг —

либо протестанты, либо тоже пантеисты. Учение о Софии встречается также в немецком идеализме и романтизме. И в этом немецком идеализме и романтизме Вл. Соловьев тоже находил подтверждение своему учению о Софии. Но опять-таки, немецкие идеалисты и романтики — либо протестанты, либо для Вл. Соловьева слишком односторонние рационалисты.

Будучи православным теологом, Вл. Соловьев чувствовал себя ближе всего к древнерусским софийным представлениям, в результате которых в Древней Руси появлялись даже целые храмы, посвященные Софии Премудрости Божией. Однако и здесь Вл. Соловьев оказался оригинальным мыслителем. Он не остался и не хотел оставаться на почве наивных и философски не проанализированных верований, и поэтому его идеализм — и не античный, и не классический немецкий, и не теософско-окультурный, и не византийско-московский, и не наивно-фидеистический. Если задаться вопросом о специфике этого идеализма, то его необходимо назвать *софийным*, который пользуется для своего доказательства острейшими и точнейшими категориями немецкого идеализма, но основан на обостренных и вселенских чувствах всеединства.

Так можно было бы сказать об идеализме Вл. Соловьева, понимая этот идеализм как проблему самой личности философа. Если говорить кратко, то сущность софийного идеализма Вл. Соловьева заключается в критике изолированных идей и в критике их гипостазирования в абстрактном виде. Вместо этого Вл. Соловьев, и это в течение всей своей жизни, проповедует духовную и материально насыщенную идею, заостренную в виде страстно ощущаемой заданности, закона и метода ее бесконечных материальных осуществлений. Черты такой материальной насыщенности и острейшей реальной

запланированное™ в учении об идеях, конечно, можно кое-где находить в истории философии. Но не будет ошибкой сказать, что у Вл. Соловьева это дано максимально выразительно и максимально жизненно, максимально лично, не минуя и общественных выводов. Это и нужно считать софийным идеализмом Вл. Соловьева.

4. Материализм Вл. Соловьева. В связи с этим не так просто решается вопрос об отношении Вл. Соловьева к материализму. Что материализм противоположен идеализму и что из этих двух противоположностей Вл. Соловьев выбрал идеализм — сомневаться в этом могут только не читавшие Вл. Соловьева. Но вот в чем дело: зачем понадобилось Вл. Соловьеву учение о Софии? Ведь София — это та сторона глубин действительности, которая, оставаясь идеальным бытием, максимально обращена ко всему реальному и материальному. Когда Вл. Соловьев учит о божественной Софии, это есть у него совокупность всех идей материального мира, которые хотя пока и не являются чувственными, но уже и не просто идеальны в абстрактном смысле слова. Это — картина всей бесконечной действительности, которая сама еще не стала чувственной и исторической действительностью, но уже является ее прообразом, и тем ее прообразом или, как мы сказали, ее заданностью, замыслом, законом и методом ее бесконечных осуществлений, который будет ею руководить, когда она будет сотворена. На этом основании можно сказать, что из всех бывших в истории философии типов идеализма софийный идеализм является в *материальном смысле* *максимально насыщенным*, максимально близким к ее осуществлению и к ее реальной истории.

В утверждении этой идеально-софийной материи Вл. Соловьев не знал никаких пределов. Вся его эстетика есть не что иное, как учение о

жизнесозидательных и жизненно деятельных формах красоты. Для Вл. Соловьева не существует никакой чистой красоты как противоположности всякой материи. Наоборот, красота только и имеет смысл — создавать действительность. Читая подобного рода страницы Вл. Соловьева, иной раз даже трудно решить, чего тут больше, идеализма или материализма.

Точно так же Вл. Соловьев поразил в свое время философскую общественность, когда в специальной работе доказал связь позитивистского учения Огюста Конта с учением о всечеловеческой Софии. Это, конечно, не материализм. Но очень трудно привести из истории философии пример такого слияния идеализма с материализмом, которое мы находим в подобных произведениях Вл. Соловьева. Слить идеализм и материализм невозможно. Но Вл. Соловьев употребил все силы своего таланта, чтобы это слияние произвести. И такое слияние вовсе не свидетельствует о том, что снимается всякое различие между материализмом и идеализмом и что это различие не характерно для всей истории философии. Наоборот, сливаться и перемешиваться могут только такие принципы, которые друг другу противоположны. А если не существует принципиальной противоположности, тогда и сливаться будет нечему.

С этой стороны Вл. Соловьев еще очень мало изучен. Из десятков, а может быть, сотен размышлений его на эти темы мы приведем лишь два места из третьей речи о Достоевском.

Здесь мы читаем такие сочувственные слова о вере Достоевского в человека: «Но его вера в человека была свободна от всякого одностороннего идеализма или спиритуализма: он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой, — и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и

любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В таком материализме нет ничего ложного и греховного» (III, 213).

Даже больше того. Понимать материю как пустой механизм означает, с точки зрения Вл. Соловьева, унижать материю и оскорблять ее достоинство. Даже если признавать, что материя все из себя производит и всю себя из себя порождает, то и этого слишком мало для величия материи. Нет, только тогда материя получает для нас свое настоящее значение, когда она способна стать максимально совершенным бытием, и притом настолько совершенным, что даже все божественные совершенства, которые человечеством приписывались божеству, оказываются субстанциально присущими также и материи. Но пантеизма для Вл. Соловьева здесь было бы очень мало, поскольку пантеизм безличен и бездушен. Нет, именно самая духовная и личностная религия, христианство, необходимым образом проповедует как раз возвышение и освящение материи. И это достигается в учении о богочеловечестве Христа, в котором и Божество дано по своей субстанции, и человек дан по своей субстанции, нераздельно, но и неслиянно. В этом отношении удивительно проникновенно звучат слова все тех же речей о Достоевском.

Вот что здесь сказано: «Веруя же действительно в Бога, как в Добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т. е. соединение его с самим существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а через нее и со стихиями внешнего мира; а это значит признать природу *способною* к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искупление, освящение и обожение материи. С действительной и полной верой в Божество возвращается к нам не только вера в человека, но и вера в природу. Мы *знаем* природу и материю,

отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с Божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в его свободной воле и действии» (III, 211—212).

В заключение необходимо сказать, что все вопросы мистицизма и идеализма глубочайшим образом связаны у Вл. Соловьева с его личностью, с его личной жизнью. В этих вопросах очень трудно отделить теоретическую или научную часть от соловьевской биографии. Когда говорили, что метафизика есть поэзия понятий, то подобного рода суждения, пожалуй, применимы к Вл. Соловьеву больше всего. Но это нисколько не мешает ни его чисто понятийной философии, где логика и диалектика на первом плане, ни тем более мистике в узком и собственном смысле слова. Везде у него весьма заметно действие его основного принципа всеединства. Ему можно приписывать самые разнообразные свойства и качества, но вся эта пестрота удивительным образом не мешает находить в нем какое-то внутреннее единство. Жизнь Вл. Соловьева была достаточно пестра, но все находили в нем какую-то внутреннюю направленность, объединявшую не только все разнообразие его жизни, но и всю ее пестроту, доходящую до кричащих противоречий.

5. Философия истории. У Вл. Соловьева была одна такая область мысли и творчества, в которой единство его философских и личностных устремлений сказалось больше всего, сказалось весьма напряженно и, можно сказать, страстно. Это область философии истории. При всей краткости и ограниченности нашего изложения об этой области совершенно необходимо сказать хотя бы несколько слов. В литературе о Вл. Соловьеве высказывается масса самого разного рода неточных и часто даже просто неверных суждений. Их

опровержением должно заниматься специальное исследование. В настоящий же момент мы находим нужным сказать только несколько слов.

Одно из ходячих мнений о Вл. Соловьеве гласит, что сначала он был славянофилом, а потом западником. Такое представление о Вл. Соловьеве нужно считать в корне неправильным. Против славянофильского национализма он начинает выступать очень рано. Что же касается его позднейшего «славянофильства», которое, как думают некоторые, наступило после разочарования в западничестве, то оно настолько своеобразно, что называть его славянофильством совершенно невозможно. Но если Вл. Соловьев никогда не был славянофилом, то он никогда не был и западником, потому что его западнические идеи всегда были направлены против западного рационализма, субъективизма и некритического прогрессизма.

В январе 1893 года П. Н. Милюков прочитал в Москве лекцию «Разложение славянофильства», где доказывал, что прежнее славянофильское учение о мессианстве России давно умерло, но оно еще остается у Вл. Соловьева в его учении о всемирной теократии. Вл. Соловьев действительно весьма увлекался теократическими идеями на основе своей веры в необходимость обязательного слияния духовной и светской власти. В 80-е годы он весьма резко критиковал византийско-московское православие, считая, что келейное подвижничество оставляло в Византии государственную область на стадии чисто языческой и что только римский католицизм способен созидать правильную и общественно-организованную церковь вместо личного подвижничества в византийско-московском православии. Но та теократия, которая, по Вл. Соловьеву, должна восторжествовать на основе римского католицизма, уже совершенно не имела ничего общего с прежним славянофильством. И в

своих замечаниях против указанной лекции Милюкова Вл. Соловьев так и считает, что его теократия не имеет ничего общего с прежним славянофильством и что она вовсе не является лозунгом для какого-нибудь направления или партии, а представлена только им одним, Вл. Соловьевым. Эта вера в будущее слияние духовной и светской власти доставила много страданий и горя Вл. Соловьеву. Такая философия истории и такая вера в теократический прогресс истории решительно никого не устраивали. И, можно сказать, из всех соловьевских учений не было такого учения, которое бы так далеко отстояло от тогдашней русской общественности. Эту соловьевскую теократию все считали каким-то курьезом. С ней не мирились ни отцы-иезуиты в Париже, с которыми Вл. Соловьев лично встречался и сталкивался, ни идеологи православия, воспитанные на разделении верховной власти между царем и патриархом (или тем преемником патриаршей власти, которым всегда считался Св. Синод). Поэтому неудивительно, что и сам Вл. Соловьев постепенно разочаровался в своей теократии и в 90-х годах если не прямо отошел от нее, то, во всяком случае, перестал страстно на нее уповать.

Этот процесс разочарования в 90-х годах очень выразительно рисует Е. Н. Трубецкой, привлекая не только печатные труды Вл. Соловьева, но и свои беседы с философом.

Е. Н. Трубецкой говорит о том, что в 90-х годах Вл. Соловьев разочаровался прежде всего в способности тогдашнего русского общества как-нибудь приблизиться к идеалам вселенской церкви и теократии. В связи с небывалым всероссийским голодом в 1891 году Вл. Соловьев писал: «...при нынешнем бескультурном состоянии русского народа и его хозяйства... процесс запустения остановить нельзя... сам народ не имеет средств поднять свой культурный

уровень, и это также не может быть прямою и непосредственной задачей правительства. Еще менее могут тут сделать что-нибудь индивидуальные усилия частных лиц... Значит, требуется деятельность общества, как такового, как организованного целого» (V, 444).

По поводу этих высказываний Вл. Соловьева Е. Н. Трубецкой пишет: «Высказывать в печати больше этого Вл. Соловьев в то время, разумеется, не мог; но в беседах с друзьями, а в том числе и со мною, он откровенно говорил о своем разочаровании в тогдашнем государственном строе и о необходимости представительных конституционных учреждений. Помню, как при этом однажды он шутя показывал мне красную подкладку своей шведской куртки и с хохотом говорил: "а подкладка у меня на всякий случай вот такая". Эти разговоры происходили осенью 1891 года»^[520]. В результате этого «Соловьев очень скоро был поставлен перед необходимостью сделать выбор между теократией и конституцией»^[521]. Но для конституции тогдашнее общество еще настолько не созрело, что даже и для мечтателя Вл. Соловьева она осталась только на стадии мечтаний. Для нас, однако, важно сейчас то, что соловьевский выбор не мог пасть на этот раз и на теократию, настолько философ уже успел в ней разочароваться. Во всяком случае, вселенская теократия теперь уже не представлялась Вл. Соловьеву в виде союза русского императора и римского папы.

Ко всему этому присоединялось еще растущее у Вл. Соловьева разочарование в русской государственности и в способности русского народа объединить восточное благочестие и западную цивилизацию. В 1897 году от этой гордой и воинственной теократической идеи у Вл.

Соловьева остались только самые общие словесные выражения.

В этом отношении весьма любопытна социально-историческая позиция в его предсмертных «Трех разговорах». Здесь речь идет о конце истории и красочно рисуется целая эсхатология. Тут бы, казалось, и заговорить о теократии и об ее окончательной победе. Однако ни одного слова о теократии в этих «Разговорах» нельзя найти. Римский первосвященник, гонимый на родине, правда, появляется в Петербурге. Но весьма характерно то, что, по изображению Вл. Соловьева, ему запрещается здесь всякая открытая деятельность. Россия тоже перестает быть ведущим носителем теократического идеала. Согласно этой философско-беллетристической картине Россия сначала находится под монгольским игмом, а потом входит в состав каких-то «соединенных штатов Европы». А с наступлением царства антихриста о России вообще всякий разговор прекращается. Соединения церковей тоже не происходит. Вернее же, происходит соединение всех церковей вместе с евреями в одно религиозное целое — но это уже в совершенно новом внеисторическом качестве.

Да и вообще пессимистическая тенденция, которая и раньше никогда не отсутствовала у Вл. Соловьева, одерживает здесь полную победу. В своей предсмертной статье «По поводу последних событий», напечатанной в сентябре в журнале «Вестник Европы» (значит, уже посмертно), Вл. Соловьев писал: «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне кончилась, это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: "Да в том и дело, говорят тебе, когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжить делать

историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы отыщешь?"...А когда я, с увлечением читавший Лассалья, стал говорить, что человечество может обновиться лучшим экономическим строем, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние... Какое яркое подтверждение своему обдуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь...» (X, 225).

В «Трех разговорах» удивительным образом отсутствует то обожествление государства, которое является одной из самых существенных идей всей соловьевской теократии. Тот собеседник, который, по словам самого же Вл. Соловьева, выражает его собственные мысли, ровно ничего о государстве не говорит. А говорит о государстве другой спорщик, который вполне равнодушен к вопросам религии и уповает на общечеловеческий прогресс. Но, с его точки зрения, государство есть только вполне условное орудие для сохранения человеческого общежития. Ничего другого в «Трех разговорах» не говорится. И если уж и говорить о теократии в «Трех разговорах», то, пожалуй, это будет только царство антихриста, конечно, с тем только различием, что во главе его стоит антихрист, а Вл. Соловьев возглавлял свою теократию Христом. Таким образом, только после второго пришествия можно думать о царстве Христа, но там уже не мыслятся те исторические основы, на которые так уповал Вл. Соловьев, и уже едва ли мыслится какое-нибудь юридическое государство.

Общий итог теократических мечтаний Вл. Соловьева вполне ясен. Попросту говоря, под конец жизни Вл. Соловьев уже не имел никаких иллюзий в этой области. Но Е. Н. Трубецкой совершенно прав, когда он пишет: «...не подлежит сомнению, что крушение теократии

есть крупный шаг вперед в духовном развитии Соловьева. Мы видели, насколько в произведениях его среднего периода облик теократии неясен и противоречив, как странно и тесно там сплетаются религиозные упования и мирские надежды. Теократия Соловьева — это прах земной, прилипший к крыльям, — то самое, что отягощает полет его мысли и служит в ней источником противоречий. Таково же значение и всех прочих утопий нашего мыслителя, с которыми его теократическая мечта неразрывно связана. В последний период его творчества все эти утопии одна за другой отпадают, и наконец к концу жизни он освобождается от них окончательно. Тут его мысль совершает величайший свой подвиг, тот высший свой полет, который должен увековечить его имя в истории»^[522].

В этой судьбе творческих исканий Вл. Соловьева совершалось великое деяние, в котором мало кто отдает себе заслуживающий того отчет. Все привыкли думать, что Вл. Соловьев — это какая-то неприступная крепость идеализма, лишённая всяких противоречий и сомнений. На самом же деле совершался великий подвиг идеалиста, осознавшего не только всю недостаточность идеализма по его содержанию, но и в структурном смысле его трагическую судьбу ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями. В своей вступительной статье к I тому переводов Платона Вл. Соловьев пишет: «Гениальнейший ум сам по себе недостаточен не только для того, чтобы перейти в область сверхчеловеческого, но и для того, чтобы удержаться на высоте уже достигнутой. Действительно, жизненная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа трагедией человечества»^[523].

Таким образом, в 1900 году Соловьев умирал с мыслью о полной недостаточности идеализма как системы идей, с разочарованием в своей неистово проповедованной теократии и с отчаянно низкой оценкой тогдашней русской общественности, которая нуждалась, по его мнению, в столь коренных преобразованиях, что они даже ему, великому энтузиасту и национальному проповеднику, не представлялись в сколько-нибудь определенных очертаниях. Неудивительно поэтому, что всего за несколько месяцев до смерти Вл. Соловьев написал свои «Три разговора», в которых уже не рисуется никакой христианской теократии в порядке естественного исторического развития, а вместо этого дается ужасающая картина пришествия антихриста и конца мировой истории вообще. Такими возвышенно-трагическими и величественно построенными аккордами завершилась эта симфония идеалиста, отдавшего свою жизнь за честное и последовательное проведение одного из благороднейших типов идеализма и за неременное и немедленное преобразование тогдашней общественности, уже переживавшей судороги предреволюционного состояния.

С этим величественно-трагическим концом соловьевского мировоззрения вполне совпадала и личная судьба философа.

2. Личность

1. Наружность и поведение Вл. Соловьева.

Переходя к отдельным сторонам личности и поведения Вл. Соловьева, скажем сначала несколько слов о его наружности и привычках.

До нас дошло немало разнообразных биографических материалов, из которых необходимо привести хотя бы некоторую часть.

Все они говорят о наружности Вл. Соловьева как о чем-то загадочном и таинственном, но в то же самое время и как о чем-то самом обыкновенном, понятном и распространенном, как о чем-то даже простом или, может быть, иной раз чудаческом. Приведем сначала два изображения наружности Вл. Соловьева, относящиеся к 1874 году, когда он был вольнослушателем Московской духовной академии.

Архиепископ Николай (в миру Михаил Захарович Зиоров) пишет следующее: «Владимира Сергеевича Соловьева я видел и знал, можно сказать, мельком. Это было в Московской духовной академии, когда я там учился. Я был тогда на втором курсе, когда он приехал в академию — слушать лекции по богословию и философии. На вид он был весьма сухощавый, высокий, с длинными волосами, попадавшими ему на плечи; сутуловат; угрюмый, задумчивый, молчаливый. Помню, как он в первый раз пришел к нам в аудиторию — на лекцию проф. Потапова, по истории философии. В шубе, в теплых высоких сапогах, в бобровой шапке, с шарфом на шее — он, никому не кланяясь, прошел к окну и стал у окна... Побарабанил пальцами по стеклу, повернулся и ушел обратно... Профессор остановился в чтении лекции, мы все в изумлении — кто сей господин и что ему нужно?! — Кончилась лекция, и узнаем, что это

Соловьев, сын знаменитого историка С. М. Соловьева...»^[524] Заметим, что воспоминания архиепископа Николая относятся к 1874 году, то есть когда Вл. Соловьеву был всего 21 год.

Другая интересная для нас запись принадлежит проф. М. Д. Муретову, который сделал ее по просьбе все того же С. М. Лукьянова. Воспоминания М. Д. Муретова тоже относятся к 1874 году. Приведем эту запись.

«Небольшая голова, сколько помнится — круглая. Черные длинные волосы наподобие конского хвоста или лошадиной гривы. Лицо тоже небольшое, округлое, женственноюношеское, бледное, с синеватым отливом, и большие очень темные глаза с ярко очерченными черными бровями, но без жизни и выражения, какие-то стоячие, не моргающие, устремленные куда-то вдаль. Сухая, тонкая, длинная и бледная шея. Такая же тонкая и длинная спина, в узком и длинном, уже поношенном, пиджаке-пальто темного цвета. Длинные и тонкие руки, с бледно-мертвенными, вялыми и тоже длинными пальцами, большею частью засунутыми в карманы пальто или поправляющими волосы на голове. Почему-то хочется называть такие пальцы перстами. Вероятно, они были очень приспособлены к игре на скрипке или виолончели. Наконец, длинные ноги в узких и потертых черных суконных брюках с несколько обтрепанными концами и в сапогах с высокими, но стоптанными внутрь каблуками. Нечто длинное, тонкое, темное, в себе замкнутое и, пожалуй, загадочное; такое общее впечатление осталось у меня от Вл. Соловьева, когда он ходил на лекции в нашу академию в 1874 г.»^[525].

Наружность, лицо и общее поведение Вл. Соловьева особенно переживались людьми во время чтения им лекций. Еще совсем молодым человеком, тотчас же после защиты магистерской диссертации, он читал

лекции по философии Платона на Высших женских курсах, открытых в Москве И. Герье. Свои впечатления от этих лекций, относящиеся к весне 1875 года, сообщает Е. М. Поливанова в своих неопубликованных воспоминаниях, которыми пользовался В. М. Лукьянов. Вот эти впечатления:

«В ожидании его первой лекции у нас было необычайное волнение, все с нетерпением ждали появления молодого профессора. Наконец, в большую аудиторию вошел В. И. Герье, а с ним и молодой ученый. Я очень близорука и не могла рассмотреть его наружности, — видела только высокую и очень худую фигуру и густые темные волосы. Когда он сел на кафедру, все замерло, все с затаенным дыханием приготовились слушать. Раздался голос звучный, гармоничный, какой-то проникновенный. Я не сразу могла приняться записывать: меня слишком поразила этот обаятельный голос»^[526]. Когда Е. М. Поливановой удалось сесть поближе к кафедре, в ее тетради появилась следующая запись: «У Соловьева замечательно красивые сине-серые глаза, густые темные брови, красивой формы лоб и нос, густые, темные, довольно длинные и несколько вьющиеся волосы; не особенно красив у него рот, главным образом из-за слишком яркой окраски губ на матово-бледном лице; но самое это лицо прекрасно и с необычайно одухотворенным выражением, как бы не от мира сего; мне думается, такие лица должны были быть у христианских мучеников. Во всем облике Соловьева разлито также выражение чрезвычайной доброты. Он очень худ и хрупок на вид»^[527]. «Лекции становились все интереснее и часто были захватывающими, как, например, лекция о диалоге "Федр", где речь идет о хладнокровном ораторе и ораторе, обладающем

пафосом, которым в высшей степени обладал и сам лектор»^[528].

Правда, после лекции 1881 года в защиту народолюбцев чтение публичных лекций Вл. Соловьеву временно запрещено. Но чтение это возобновилось довольно скоро. У нас есть сведения о том впечатлении, какое произвел Вл. Соловьев и его первая лекция о богочеловечестве в Петербургском университете, читанная в конце 70-х годов. А. Ф. Кони передает рассказ очевидца, присутствовавшего на лекции, причем аудитория на этот раз состояла почти исключительно из естественников, относившихся к Соловьеву весьма настороженно, и шумно волновалась. Рассказ этот следующий:

«Но вот все разом стихло, и сотни глаз устремились на молодого еще человека, одетого в скромный домашний пиджак и тихо, с опущенными глазами входившего в аудиторию. Это был Соловьев. Прежде всего, что бросалось в глаза, это — прекрасное, одухотворенное его лицо. Оно было продолговато, с бледными, немного впавшими щеками, с небольшой раздвоенной бородкой и в раме густых черных волос, кольцами спускавшихся на плечи. Он медленно вошел на кафедру и обвел глазами огромную аудиторию. Эти большие темно-голубые глаза с густыми черными бровями и ресницами были глубоки, полны мысли и огня и как бы подернуты мистическим туманом. На губах играла милая, ласковая улыбка. Аудитория, вопреки обычаю встречать нового профессора аплодисментами, хранила гробовое молчание. Среди "филологов" слышалось было несколько шлепков, но они тотчас были заглушены бурным ш-ш-ш... Соловьев с той же мягкой улыбкой начал лекцию. Начал он говорить тихо, но чем далее, тем голос его более и более становился звучным, вдохновенным: он говорил о христианских

идеалах, о непобедимости любви, переживающей смерть и время, о презрении к миру, который "во зле лежит"; говорил о жизни как о подвиге, цель которого — в возможной для смертного степени приблизиться к той "полноте совершенства", которая явлена Христом, которая делает возможным "обожествление человечества" и обещает царство "мировой любви" и "вселенского братства"... Такова была тема этой вступительной лекции. Он кончил и по-прежнему опустил голову на грудь. Несколько секунд молчания, и вдруг — бешеный взрыв рукоплесканий. Аплодировала вся аудитория — и естественники, и юристы, и филологи. Наконец вдохновенный лектор поднял руку, и разом все смолкло. Очевидно он уже овладел своей аудиторией, он загипнотизировал ее... "Я хочу сообщить вам, господа, — сказал Соловьев, — или, лучше, я прошу вас, чтобы каждый, несогласный с основными положениями моей настоящей и будущих лекций, возражал мне по окончании лекции". Снова взрыв рукоплесканий. Возражения профессору по поводу прочитанной им лекции, — это являлось совершенным новшеством в университетской жизни, — и новшеством, как оказалось потом, весьма благотворным по последствиям»^[529].

Что касается вообще наружности и привычек Вл. Соловьева, то много интересных сведений на эту тему мы находим у Андрея Белого в воспоминаниях, а также в биографии, принадлежащей С. М. Соловьеву^[530], отчасти — у Блока^[531], но больше всего у Е. Н. Трубецкого^[532].

Вл. Соловьев был худой и высокого роста. У него были грустные, ласковые, пронизательно видящие глаза, что еще и теперь можно разглядеть в дошедших до нас фотоснимках и портретах. Он всегда носил большую бороду и длинные волосы, доходившие до

плеч, так что мальчишки иной раз называли его «боженька»; а кое-кто называл его «батюшкой» и даже подходил под благословение, которого он, не будучи духовным лицом, конечно, не мог дать. Исходя из иконописных традиций, говорили, что он похож на Иисуса Христа, а его голова как будто напоминала голову Иоанна Крестителя.

Но эта внутренняя и внешняя духовность удивительным образом совмещалась у него с веселым нравом, с постоянной шутливостью, с любовью к своим и чужим анекдотам, с шуточными произведениями, занимающими далеко не последнее место в сборнике его стихотворений.

Одеёлся он во что ни попало и по забывчивости даже выходил на улицу в красном одеяле, которым укрывался ночью. В Лондоне и Каире, который был тогда английским городом, ему приходилось натягивать на себя цилиндр, напоминающий ему какую-то трубу или ящик. Но выходить в Лондоне без цилиндра было, по словам Вл. Соловьева, все равно что выходить без штанов. В Каире, несмотря на жару, он выходил в высокой шляпе и длинном черном плаще, хотя, судя по «Трем свиданиям», в египетскую пустыню он вышел путешествовать все же в цилиндре.

Шуба досталась ему в наследство после Фета, старого его и значительно более старшего друга. Но дело в том, что уже у Фета шуба эта была давно изношенной. И спрашивается: какой же вид она имела, оказавшись на плечах Вл. Соловьева? Философ часто имел при себе палку с оленьими рогами, принадлежавшую раньше А. К. Толстому и подаренную Вл. Соловьеву вдовой А. К. Толстого С. А. Толстой. От него всегда пахло скипидаром, так как это был любимый его запах. Он не любил и не знал изобразительных искусств, музыки и театра, но зато страстно любил стихи. Кроме того, любил он шахматы.

Е. Н. Трубецкой пишет: «Неудивительно, что в житейских отношениях его всякий мог обойти и обмануть. Прежде всего его со всех сторон всячески обирали и эксплуатировали. Получая хорошие заработки от своих литературных произведений, он оставался вечно без гроша, а иногда даже почти без платья. Он был бессребреником в буквальном смысле слова, потому что серебро решительно не уживалось в его кармане; и это — не только вследствие редкой своей детской доброты, но также вследствие решительной неспособности ценить и считать деньги»^[533].

Когда у него просили денег, «он вынимал бумажник и давал, не глядя, сколько захватит рука, и это — с одинаковым доверием ко всякому просившему. А когда у него не было денег, он снимал с себя верхнее платье. Помню, как однажды глубокой осенью в Москве я застал его страдающим от холода: весь гардероб его в то время состоял из легкой пиджачной пары... и из еще более легкой серой крылатки: только что перед тем, не имея денег, он отдал какому-то приятелю все суконное и вообще теплое, что у него было: он рассчитывал, что к зиме успеет заработать себе на шубу»^[534].

Безалаберность и странничество — типичные черты Вл. Соловьева. В 1897—1898 годах, задумав жить в Петербурге отдельной квартирой, он снял какую-то комнату под крышей, и жизнь его от этого стала еще хуже. Он жил несколько месяцев совершенно один, сам таскал дрова и топил печь, а в комнате у него были только кухонный стол, две дырявые табуретки и складная кровать. Иной раз он спал не то на ящиках, не то на досках, а пить чай ездил на Николаевский вокзал^[535].

Отношение Вл. Соловьева к людям было теплое и сострадательное. Он был совершеннейший демократ, о

чем свидетельствует хотя бы следующее место из воспоминаний М. С. Безобразовой: «А между тем в другую Пасху мне довелось быть очевидицей следующего: мы жили тогда в одном из переулков Арбата, и окна нижнего этажа квартиры приходились совсем низко над землей; Пасха была поздняя, окна выставлены; вхожу в столовую и вижу: окно настежь, брат сидит на нем спиной в комнате, спустив ноги за окно на тротуар, и христосуетя с очень непривлекательным на вид, грязным, пьяным нищим. А кругом собрались свои и не свои извозчики и с большим утешением смотрят на эту сцену. Смеялись громко и восклицали умиленно: "Ну, что ж это за барин такой задушевный! Что это за Владимир Сергеевич!"»^[536]

Но чтобы составить себе яркое представление о бытовом поведении Вл. Соловьева, стоит прочесть еще и следующий рассказ М. С. Безобразовой:

«Деликатное и заботливое отношение брата к прислуге доходило иногда до чудачества, только вполне искреннего: если когда была ему нужда послать за чем-нибудь горничную или лакея, он не только всегда давал на извозчика и гораздо больше, чем следовало, но и справлялся о состоянии здоровья посылаемого, — "может, слишком скверно на дворе, а вам нездоровится?"

— Да нет, Владимир Сергеевич, я сейчас схожу, пожалуйста.

— Но мне совестно, Алексей, вас посылать — вон повалил снег, а вы кашляете.

— Да это самые пустяки, что я кашляю: ноги, верно, промолил.

— Как промочили, почему?

— Да калоши теплые износились, а новых еще не завел.

Брат зашагал к матери и заговорил взволнованно с расстроенным лицом:

— Послушайте, мама, нельзя ли послать Дарью? Мне совершенно необходимо, а у Алексея нет калош.

— Дарье некогда, и какие там калоши? Слушаешь все, что он тебе же наскажет.

— Ах, мама! Пойми же, он кашляет, а калоши худые.

— Он вечно кашляет, меньше бы пил, меньше бы кашлял.

— Володя! — доносится из комнаты старшей сестры ее насмешливо подзадоривающий голос. — Я тебе советую послать Алексея в карете, потом растереть ему ноги уксусом.

— Вздор, — говорит брат и смеется. А через минуту с детски смущенным лицом идет к себе, ищет по всем карманам, рассматривает, пересчитывает деньги, наконец, опять зовет Алексея.

— Так вот что, Алексей: прежде чем отправляться, куда я сказал, заезжайте и купите себе калоши, вот вам на калоши и вот еще прибавить извозчику за заезд.

— И для чего ты это опять сделал? — сказала мать, узнав о финале истории с калошами. — Ведь он же тебя обманывает.

— Как вам не стыдно, мама! Эдакая у вас подозрительность!

Увы, подозрительность матери оказалась более чем основательной. Алексей, живший у нас много лет и которому мы все доверяли, как выяснилось впоследствии, искусно, систематически нас обкрадывал и кончил тем, что взял у брата со стола 500 рублей, на которые тот должен был ехать за границу. Брат рассказывал нам потом, как это случилось.

— В доме, кроме меня и Алексея, никого не было; я сказал ему, что на минуту поеду проститься, затем вернусь за чемоданом. Спустившись уже с лестницы и вспомнив, что оставил деньги на столе, решил, что

лучше вернуться и положить их себе в карман. Не потому, чтобы я не доверял Алексею, вы знаете, что до этого несчастного случая я ему доверял безусловно, но я люблю иметь деньги при себе, и потом, никогда не следует искушать одного из малых сих. Когда я поднялся, дверь в переднюю не была заперта, я вошел без звонка; иду в свою комнату, Алексей там что-то убирает. Увидев меня, он вскрикнул, побледнел и весь затрясся, очевидно, он только что взял деньги, никак не ожидая, что я тотчас вернусь, оттого, увидав меня, и испугался так. Я же испугался не меньше его, и, разумеется, мне не денег было жаль, это уже второстепенное, а ужасно вдруг увидеть в человеке этот чисто животный страх быть уличенным в мерзости. Однако у меня еще была надежда, что он сознается, и тогда все спасено. Денег на столе, само собой, не оказалось. Тогда я стал просить Алексея сознаться, побожившись в таком случае никому никогда не обмолвиться об этом ни словом. Просил его, заклинал, умолял. Так страшно мне хотелось, чтоб он только сознался, что, умоляя его, я чуть не плакал и с радостью отдал бы ему и все эти деньги. Он сначала, совершенно потрясенный и от страха потеряв голову, бормотал что-то нескладное и невнятное, но как только побожился, так окончательно осатанел и стал громко и нахально меня же укорять, что я возвожу на него напраслину. Тогда я почувствовал к нему уже не сострадание, а полное омерзение, и стало мне крайне скверно.

По счастью, в эту минуту приехал Миша (младший брат, с которым Владимир был особенно дружен), и с его помощью Лихутинский дом (мать жила в нем до переезда в Петербург) был очищен от Алексея. То есть он забрал свои и не свои пожитки и уехал, так как брат и слышать не хотел, чтоб задержать его и пригласить полицию, что бы следовало сделать, так как, когда он

перед тем хныкал и причитал, что вот, мол, до чего пришлось дожить, младший брат предложил ему открыть сундук, и тут выяснилось, что, хоть денег в нем не нашлось — очевидно, были на самом Алексее, — тем не менее, оказалось немало вещей, несомненно ему не принадлежащих, как то: тома "Истории России с древнейших времен", серебряная ложка с вензелем матери и т. д.

Вспоминая эту печальную историю с Алексеем, брат говорил, что вначале он еще нет, нет да и подумает: а вдруг он возьмет и явится с повинной, — "как бы это было хорошо!" Но потом эту надежду потерял.

— И, главное, столько лет у нас жил, я был уверен, что он так был привязан к папё, к нам всем, и вдруг... — говорил брат с глубоким и горестным изумлением, так как особенно страдал от малейшей измены верности и дружбе и сам исключительно и глубоко чувствовал благодарность за всякую и небольшую услугу»^[537].

Везде в изображениях внешней стороны жизни и поведения Вл. Соловьева, даже если эти воспоминания и не отличаются глубиной, всегда просвечивают занимательные черты личности философа, начиная от его лекторских способностей и кончая его отдельными высказываниями.

Среди рядовых поклонников Вл. Соловьева можно отметить Н! Макшееву. Она в своей статье «Воспоминания о В. С. Соловьеве» ярко рисует то сильное впечатление, которое он производил на публику своими статьями, докладами и лекциями. В силу большой оригинальности своей личности и наружности Вл. Соловьев производил на своих знакомых, даже далеких от его взглядов, глубокое впечатление. Из упомянутых воспоминаний Макшеевой мы приведем только суждения Вл. Соловьева о Ренане, «которого В. С. знавал лично и определил как

поверхностного мыслителя и чисто французского фантазера»^[538]. Вероятно, не без сочувствия А. Фету, в своем анализе душевной драмы Платона Вл. Соловьев привел такие его слова: «Друг мой, поверьте, самый великий поэт и драматург есть Господь Бог»^[539].

Таким образом, даже в тех воспоминаниях о Вл. Соловьеве, которые никак нельзя назвать глубокими, проскальзывают весьма важные суждения и о наружности Вл. Соловьева, и об его остроумных высказываниях по вопросам философии и жизни.

Худой аскет, с виду похожий на духовное лицо, странник и бродяга, у которого нет ни кола, ни двора, постоянный раздаватель всех получаемых им денег — это уже и без всего прочего было весьма колоритной фигурой, с которой многие не знали даже, как вести себя. Но те две черты, о которых мы сейчас скажем, уже совсем делали поведение, наружность и манеру разговаривать Вл. Соловьева чем-то небывалым и даже страшным. Он очень часто смеялся, даже хохотал и, кроме того, был большой любитель винопития. Скажем об этом два слова.

2. Юмор и смех. О внешнем поведении Вл. Соловьева много рассказывает и его сестра М. С. Безобразова в своих воспоминаниях. Однако, нужно сказать, что М. С. Безобразова совершенно не понимала того, кем и чем является ее брат в смысле внутреннего содержания его личности. Поэтому приводимые ею сведения, в правдивости которых мы не сомневаемся, надо интерпретировать в связи с общим обликом внутренней жизни Вл. Соловьева.

М. С. Безобразова пишет о раздражительности Вл. Соловьева, но тут же характеризует его в светлых и почти детских тонах: «Мрачное же и тоскующее настроение, равно и раздражительное, хоть и находило на него порой в течение всей жизни, в общем, характер

его вспоминается мне удивительно мягким и светлым, и очень много было в нем детского, способность же смеяться и дурачиться — совершенно исключительная, так что иногда достаточно было пустяка, чтоб заставить его закатиться самым задушевным, захлебывающимся смехом, разносившимся на далекое пространство кругом»^[540].

Об этом соловьевском смехе писали и рассуждали многие. К действительно, в нем было нечто особенное. Также М. С. Безобразова пишет: «Случалось ему и знать нужду, и он потом, рассказывая о ней, заливался безудержным радостным смехом, потому что у матери было уж очень выразительно скорбное лицо»^[541]. По поводу споров об одежде Вл. Соловьев раздражался «таким неистовым хохотом — вот сотрясется потолок и рухнет лампа»^[542]. Однажды в кружке шекспиристов, куда входили Лопатины, Венкстерн, Гиацинтовы и другие, были сочинены и поставлены две шуточные пьесы, с которыми они разъезжали по знакомым домам. По этому поводу М. С. Безобразова сообщает: «На каждом представлении этих двух вещей брат хохотал так, что не только с лихвой восполнял молчание иногда и большей части публики, но актерам иногда приходилось прерывать игру»^[543]. М. С. Безобразова приводит ради примера такой разговор двух знакомых:

«— Приезжайте к нам в четверг: шекспиристы будут эту... галиматью свою ломать...

— Ну, это мне не интересно...

— Постойте, Владимир Соловьев тоже будет.

— Играть?

— Нет, в публике, для одобрения актеров: ему нравится, и все время смеется, знаете, этим своим смехом»^[544].

О смехе Вл. Соловьева интересно пишет С. М. Соловьев, дающий даже нечто вроде приблизительной общей формулы этого смеха: «Много писали о смехе Вл. Соловьева. Некоторые находили в этом смехе что-то истерическое, жуткое, надорванное. Это неверно. Смех В. С. был или здоровый олимпийский хохот неистового младенца, или мефистофелевский смешок хе-хе, или то и другое вместе»^[545].

В этом же духе говорит о смехе Вл. Соловьева и Андрей Белый. Таково, например, следующее его суждение: «Бессильный ребенок, обросший львиными космами, лукавый черт, смущающий беседу своим убийственным смешком: "Хе-хе"..."»^[546] В другом месте А. Белый пишет: «Читаются стихи. Если что-нибудь в стихах неудачно, смешно, Владимир Сергеевич разразится своим громовым иступленным "хаха-ха", подмывающим сказать нарочно что-нибудь парадоксальное, дикое. Ничему в разговоре не удивлялся Владимир Сергеевич; добродушно гремел свое "Ха-ха-ха! Что за вздор!" И разговор при нем всегда искрился, как шипучее вино»^[547]. Обращает на себя внимание и тот противоречивый смысл, которым отличался смех Вл. Соловьева. Как это ни странно, но в стиле комизма, юмора, иронии Вл. Соловьев был склонен говорить даже о самых высоких предметах своего мировоззрения. То, что он любил шутить, то, что он любил Козьму Пруткову, что сам являлся автором целого ряда шуточных произведений, — вовсе не удивительно. Но удивительна и заслуживает специального анализа та комическая ирония, с которой написаны, например, «Три свидания». По его же собственным словам, он изобразил в этом произведении самое важное в его жизни. И тем не менее — все это сплошная ирония и как бы насмешка над самим собою. На самом деле это даже и не ирония, а просто

свободное и беззаботное самочувствие на основе достигнутой и непоколебимой истины. Это — один смысловой полюс его философского смеха.

Но был и другой полюс, вполне противоположный этой философской иронии. Именно: Вл. Соловьев любил и все просто смешное, анекдоты, побасенки и вообще шутливость, иной раз доходящую до прямой непристойности. Своими непристойными анекдотами он часто смущал собеседников и, в частности, от матери и сестер получал прямые выговоры. Но этим он не стеснялся и продолжал в том же духе. Самое лучшее, если мы вместо догадок и пересказов с третьих рук прочитаем то, что говорит на эту тему его родная сестра, долго жившая с ним под одной крышей.

Вот что пишет М. С. Безобразова:

«Сам брат любил иногда говорить большие непристойности, если они были остроумны или смешны; любил, чтобы и ему рассказывали подобные анекдоты или подлинные факты. Не только позволял он себе это в обществе мужчин, а также иногда и в нашем.

— Владимир, помилосердствуй, — при сестрах! — восклицала с негодованием Анна Кузьминична (близкий друг Соловьевых, жившая в их семье).

— Да, Володя, пожалуйста, оставь; терпеть не могу, когда начинаешь говорить сальности, — негромко замечала мать и тихонько отталкивала от себя предметы, бывшие у нее под руками, — верный знак нарушенного душевного равновесия.

Сощурившись, брат смотрел на меня и младшую сестру (со старшей, с которой вместе рос, он стеснялся меньше, чем с матерью).

— Мария, тебе есть шестнадцать лет?

— Есть.

— Ну, значит, все можешь знать, ибо достигла церковного совершеннолетия и получила право стать

женой, а Сена — ей несколько преждевременно, а потому Сёпе, соЛех!

— Но мы тоже не хотим слушать, — громче заявляла мать.

— Ну, это вздор, совершенный вздор: поймите, мерзко делать гадость, думать, чувствовать, а говорить — бывает даже иногда нужно — Сёпе, Шея!

И по выходе сестры брат начинал говорить совершенно откровенно. Иногда это кончалось благополучно, иногда скандалом: Анна Кузьминична, возмущенная до последней степени, вставала и уходила; в самых редких случаях уходила и мать, а чаще обиженно и огорченно говорила:

— Совершенно не понимаю, как это такой человек, как ты, может подобные вещи слушать, да еще и сам повторять.

— Ах, мама, вы еще меня мало знаете.

— Ну, да-да, рассказывай; и охота представляться!

И на такие слова, и на уход Анны Кузьминичны брат отвечал самым задушевным радостным смехом»^[548].

Весьма значительно и глубоко проблемно пишут о смехе Вл. Соловьева В. Л. Величко и А. Амфитеатров.

В. Л. Величко пишет, что в Соловьеве «уживались рядом и порою прерывали друг друга *два совершенно противоположные строя мысли...*». «Первый можно сравнить с вдохновенным пением священных гимнов... Второй — с ехидным смехом, в котором слышались иногда недобрые нотки, точно второй человек смеется над первым»^[549].

Еще сложнее и труднее для анализа картина смеха Вл. Соловьева, которую мы находим у А. Амфитеатрова. Этот автор пишет: «Удивил нас Соловьев... Разговорился вчера. Ума — палата. Блеск невероятный. Сам — апостол апостолом. Лицо вдохновенное, глаза сияют. Очаровал нас всех... Но... доказывал он, положим, что

дважды два четыре. Доказал. Поверили в него, как в бога. И вдруг — словно что-то его защелкнуло. Стал угрюмый, насмешливый, глаза унылые, злые. — А знаете ли, — говорит, — ведь дважды два не четыре, а пять? — Бог с вами, Владимир Сергеевич! Да вы же сами нам сейчас доказали... — Мало ли что — "доказал". Вот послушайте-ка... — И опять пошел говорить. Режет сопіга как только что резал рго, пожалуй, еще талантливее. Чувствуем, что это шутка, а жутко как-то. Логика острая, резкая, неумолимая, сарказмы страшные... Умолк, — мы только руками развели: видим, действительно, дважды два — не четыре, а пять. А он — то смеется, то — словно его сейчас живым в гроб класть станут»^[550].

. Смех Вл. Соловьева очень глубок по своему содержанию и еще не нашел для себя подходящего исследователя. Это не смешок Сократа, стремившегося разоблачить самовлюбленных и развязных претендентов на знание истины. Это не смех Аристофана или Гоголя, у которых под видом смеха крылись самые серьезные идеи общественного или морального значения. И это не романтическая ирония, когда у Жана Поля (Рихтера) над животными смеется человек, над человеком — ангелы, над ангелами — архангелы, а над всем бытием хохочет Абсолют, который своим хохотом и создает бытие и его познает. Ничего сатанинского не было в смехе Вл. Соловьева, который по своему мировоззрению — все-таки проповедник христианского вероучения. И это уже, конечно, не комизм оперетты или смешного водевиля. Но тогда что же это за смех? Это — серьезная проблема, которая еще ждет своих, тоже достаточно серьезных исследователей. Во всяком случае, как мы видели, Вл. Соловьев еще в своей первой лекции на Высших женских курсах Герье определял человека не

как существо общественное, но как существо смеющееся.

3. Вопрос о винопитии. Еще один штрих, вероятно, весьма характерен для личности Вл. Соловьева, хотя, как мы скажем ниже, здесь никак не может идти речь о буквальном понимании этого штриха. Дело в том, что в нашем распоряжении имеются обширные биографические материалы, свидетельствующие о склонности Вл. Соловьева к винопитию, правда, без всяких болезненных обстоятельств, возможных в этой области.

Мы нередко находим в соловьевских материалах факты, свидетельствующие о любви Вл. Соловьева к вину, особенно к шампанскому. Можно сказать, что всякий случай, более или менее заметный в его жизни, он сопровождал шампанским и угощал им своих друзей.

К году пребывания Вл. Соловьева в Московской духовной академии относится также и то, что говорит уже цитировавшийся у нас архиепископ Николай: «После этого случая (упомянутого в предыдущей цитате из воспоминаний архиепископа Николая) я его видел только приходящим вместе со студентом первого курса Александром Хитровым в академию или из академии в старую гостиницу, где он останавливался и некоторое время проживал. С другими студентами он не сближался. Как он сошелся с Хитровым, не знаю; но слышал, что сблизила их "водка". Хитров, говорили мне, впоследствии спился и умер в Москве на Хитровом рынке. Как философ Соловьев освободился от этого недуга, не знаю (он, говорят, под конец жизни уже ничего не пил)...»^[551] Н. И. Кареев, товарищ Вл. Соловьева по университету, впоследствии крупный русский историк, писал биографу Вл. Соловьева С. М. Лукьянову о своем посещении Вл. Соловьева в бытность того в духовной академии следующее: «Во

время пребывания Соловьева в Сергиевом Посаде я виделся с ним редко. Сам хорошо помню поездку к нему с А. А. Соколовым зимою. Был страшный мороз, и мы зябли. На вокзале в Москве и по дороге на станциях раза три выпивали по рюмке водки и шутили между собою, говоря, что, пожалуй, приедем к отшельнику в нетрезвом виде и тем произведем в соблазн. Однако Соловьева мы застали самого пьющим чай с ромом (на столе была бутылка)... С студентом Александром %огровым Соловьев действительно был в приятельских отношениях, но мне помнится, что это был студент Московского университета, и я лично его знал. Судьба его мне осталась неизвестною, но в сближение с ним Соловьева на почве водки я не верю, потому что Соловьев, кажется, водки тогда не пил, а если и пил что, так виноградное вино и ром, сближаясь притом с людьми совсем не на такой почве. Не думаю, что Соловьев регулярно пил перед (или за) обедом, но что иногда он в компании хватал через меру, это бывало»[\[552\]](#).

Эти сведения относятся ко времени студенчества Вл. Соловьева в Московской духовной академии, к 1873—1874 годам. Но вот в июне 1875 года он предпринимает свое первое заграничное путешествие. В Лондоне он встречается со многими русскими, в том числе с И. И. Янжулом и М. М. Ковалевским. Однажды Вл. Соловьев пригласил обоих своих друзей отпраздновать свои именины в испанском ресторанчике на Оксфорд-стрит. И. И. Янжул вспоминает: «Я не помню, по какому предлогу речь коснулась Белинского, к которому я всегда, особенно в молодости, благоговел, как вдруг Вл. С. воскликнул: "Что такое Белинский? Что он сделал?.. Я уже теперь сделал гораздо больше, чем он, и надеюсь в течение жизни уйти далеко от него и быть гораздо выше..." Хотя было уже очень выпито, и,

может быть, поэтому я не удержался, слушая подобное самохвальство, и заметил Соловьеву, что "стыдно так говорить о самом себе, лучше подождать, когда другие вас признают ему равным!!!" — как вдруг на мое замечание, к высшему моему конфузу, — это происходило, в общем зале, наполненном публикой, — Вл. С. разразился рыданиями, слезы потекли у него обильно из глаз. Я немедленно попросил извинения, Ковалевский со своей стороны всячески старался потушить его волнение, но это нам не скоро удалось. Праздник наш расстроился, и мы немедленно уехали домой»^[553].

Тот же случай описывает и М. М. Ковалевский, но с некоторыми отличиями, вероятно, вследствие отдаленности этого сообщения по времени от реального случая в Лондоне: «Как-то после вечера, проведенного в приятельской беседе с Янжулом и Соловьевым, я завел их обоих в только что открывшийся тогда в Лондоне бар... Подали хороший херес.

Оба мои приятеля очень быстро опьянели. Янжул стал попрекать Соловьева за его самонадеянность. "Много думаете о себе, Владимир Сергеевич! — говорил он ему. — Считаете себя вторым Белинским!" Соловьев, точно задетый этой фразой, ответил: "Белинский не был самостоятельным мыслителем, а я мыслитель самостоятельный!" — Мне вскоре пришлось развозить приятелей по домам. Соловьева я собственноручно уложил в постель. На следующий день он снова вернулся в наше общество тем же приятелем и о вчерашней размолвке не было и речи»^[554].

Стоит привести также и эпизод из воспоминаний М. С. Безобразовой, который, по-видимому, для Вл. Соловьева тоже далеко не случаен. «Помню, как раз он был тронут, что хороший знакомый, с которым он даже был на ты, привез его домой после одного

товарищеского ужина, где брат излишне выпил, так что рисковал не найти своего дома.

— В таком мерзостном виде, в каком я был, он ухаживал за мной, как самая добрая нянька, спасибо ему и тебе, Надежда, спасибо, но ты сестра.

— Да как же можно иначе? Он вполне владел собой и, понятно, не мог тебя оставить в таком виде, всякий бы так поступил.

— Ну, нет, мама, не говорите, не всякий, и далеко не всякий.

Брат глубоко вздыхал, и в глазах его было большое страдание. Потом я узнала, что на этот раз он и до того мерзостного вида себя допустил потому, что убедился в несовершенном бескорыстии чувства и небезупречной верности друга, которому сам раньше верил безусловно»^[555]. Винопитие у Вл. Соловьева является, конечно, немаловажным фактом его жизни. Поэтому к нему нужно относиться максимально серьезно. И прежде всего его не нужно сильно преувеличивать. Если посмотреть, например, его произведения, написанные в последние десять лет жизни, то можно только поразиться небывалой работоспособности Вл. Соловьева, огромному количеству разрабатываемых у него тем, а также оригинальностью и глубиной постановки вопросов, подлежащих его исследованию. Никакая голова, находящаяся под действием винных паров, не может сочинить столько, сколько продумал и написал Вл. Соловьев за свою сравнительно короткую жизнь.

В одной характеристике Вл. Соловьева, которую дает С. М. Соловьев, прямо говорится, что при своей перегрузке литературной работой Вл. Соловьев, наоборот, иной раз подбадривал себя вином. Но последние годы жизни Вл. Соловьев вообще не пил крепких напитков, употребляя только легкое вино.

У Вл. Соловьева была даже собственная философская теория винопития, которую он изложил в одном из самых обширных и возвышенных своих произведений — «Оправдании добра». Здесь он пишет следующее:

«Что касается до питья, то самое простое благоразумие запрещает употребление крепких напитков, доводящее до потери разума. Аскетический принцип требует, конечно, большего. Вообще вино повышает энергию нервной системы и чрез нее психической жизни; на наших (по-видимому, опечатка вместо «низших». — А. Л.) ступенях духовного развития, где преобладающая сила в душе еще принадлежит плотским мотивам, все, что возбуждает и поднимает служащую душе нервную энергию, идет на пользу этого господствующего плотского элемента и, следовательно, крайне вредно для духа; поэтому здесь необходимо полное воздержание "от вина и сикера". Но на более высоких ступенях нравственной жизни, какие достигались и в языческом мире, например, Сократом (см. Платонов «Пир»), — энергия организма служит более духовным, нежели плотским целям, и повышение нервной деятельности (разумеется, в пределах, не затрагивающих телесного здоровья) усиливает действие духа и, следовательно, может быть в известной мере не только безвредно, но даже и прямо полезно. Всеобщим и безусловным правилом остается здесь одно: *сохранять духовную трезвость и ясность сознания*» (VIII, 77—78).

В конце всего этого рассуждения Вл. Соловьев делает примечание внизу страницы, где высказывает, кажется, более строгий взгляд на винопитие: «Впрочем, так как при действительном нравственном уровне человечества господство плотских влечений есть правило, а преобладание духовных побуждений — только исключение, и притом довольно неустойчивое,

то проповедь трезвости и борьба против искусственного одурения может без всяких практических неудобств выставлять своим правилом полное воздержание от крепких напитков и всяких других возбуждающих средств. Но это уже имеет значение педагогическое и профилактическое, а не принципиально-нравственное» (VIII, 78). За исключением винопития, Вл. Соловьев был довольно равнодушен к еде и если что любил, то по преимуществу сладкое. У М. С. Безобразовой читаем: «Брат был очень умерен в пище, ел только, чтоб не быть голодным, хотя иногда, заработавшись, мог терпеть и чувство голода; не придавал он ни малейшей важности вопросу о Ёоппе шёге и не выносил, чтоб и другие придавали, но ошибочно думать, что брат был совершенно равнодушен ко всякой пище в смысле отсутствия вкусов или болезненного отсутствия аппетита, совсем наоборот: он очень любил некоторые вещи, например, сладкое, шоколад, фрукты и ягоды, особенно малину, только боялся очень червяков и просил — нельзя ли получше выбрать, но, понятно, сам ни разу в жизни не купил никакого лакомства, а когда давали, был доволен и ел очень охотно. Хотя у матери обед всегда заканчивался сладким, садясь за шашки за послеобеденным чаем, брат говорил: "Мама, нельзя ли чего-нибудь сладкого?" И, мурлыча и обдумывая ходы, истреблял этого сладкого изрядное количество»^[556].

Личность Вл. Соловьева, несомненно, была весьма высокого типа. Ему были свойственны разного рода мысли, настроения и поступки, которые и сравнивать нельзя с повседневным поведением обывателя. Но это не значит, что во Вл. Соловьеве было нечто недоступное, сверхъестественное и всегда далекое от обыденной жизни. Он любил шутить и баловаться, часто находил утешение в общении с простыми людьми, и в его нравственности не было ничего чересчур

возвышенного и чопорного. На эту тему можно было бы привести немало материалов из его биографии. Но мы ограничимся здесь только одним местом из воспоминаний М. С. Безобразовой, свидетельствующим о том, что соловьевская Афродита отнюдь не была только небесной, но и земные искушения ему не чужды: «Помню, не один раз брат с сокрушенным громким вздохом, и комичным, и совершенно искренним, в котором было опять-таки что-то детское, признавался матери, что много нагрешил в сердце своем. А я любила эти признания: чувствовалось, что этот человек, неустанно служивший Афродите Небесной, не был чужд земных соблазнов, и порой они находили на него, как тяжелые зловещие тучи, и давили, и гнели, и бороться ему с ними было нелегко, и тем не менее он вел непрестанную борьбу со всякой нечистой мыслью»^[557]. Подобного рода биографические сведения, конечно, ни в какой степени не снижают для нас высоты и необычности личных качеств Вл. Соловьева. Наоборот, они делают их только более живыми, более человеческими и для нас более понятными.

Вл. Соловьев отличался влюбчивостью. Л. М. Лопатин вообще называет юность Вл. Соловьева «богатой внутренними бурями и умственными катастрофами». Однако то, что мы знаем о его юношеских романах, например, по его письмам к Екатерине Романовой (в дальнейшем по мужу Селевиной) — эти письма в количестве 28 помещены в III том его писем — или по воспоминаниям Е. М. Поливановой, поражает своей чистотой, целомудрием и благородством. В это время ему было 18—20 лет. Кто хочет понять подлинную настроенность Вл. Соловьева в эти годы, пусть прочитает его рассказ «На заре туманной юности», написанный в 1892 году и напечатанный в III томе его писем (с. 283—298). Здесь

читатель найдет весьма тонкую наблюдательность, высокую принципиальность чувства, горячее стремление чистых чувств, философскую осмысленность ощущений любви, и все это на фоне тонкой и благородной юмористики, свидетельствующей о свободе и благородстве намерений автора.

4. Вл. Соловьев и С. П. Хитрово. После возвращения из Египта Вл. Соловьев познакомился с С. А. Толстой и ее племянницей Софьей Петровной Хитрово. К этой С. П. Хитрово Вл. Соловьев питал серьезные чувства и готов был на ней жениться. Но она, весьма ласково относившаяся к Вл. Соловьеву, тем не менее отказывала ему во взаимности, не желая разводиться со своим мужем. Любовь эта продолжалась много лет и так и не дошла до бракосочетания, хотя Вл. Соловьев был постоянным посетителем С. А. Толстой и С. П. Хитрово в их имении Пустынька под Петербургом и в имении Красный Рог под Брянском.

Да он и вообще не имел своего дома, прожив всю жизнь бездомным холостяком. Даже когда он почувствовал недомогание и приближение конца, он не поехал домой, так как никакого определенного дома у него не было. Он взял извозчика в Москве и поехал умирать к своим друзьям Трубецким в подмосковное Узкое. С извозчика его уже несли на руках. Тут же он вскорости и умер. Перед смертью Вл. Соловьева Трубецкие вызвали в Узкое его мать, Поликсену Владимировну, брата Михаила и двух сестер, Надежду и Поликсену. Значит, ни у кого из своих родных Вл. Соловьев не умирал, а умер у своих близких друзей.

Роман с С. П. Хитрово длился не меньше десяти лет, начиная с возвращения Вл. Соловьева из Египта. Кажется, надежды на брак с нею Вл. Соловьев переживал больше всего весной 1883 года. Об этом периоде его жизни вспоминает его сестра Мария Сергеевна. В боковом кармане жилета у груди он носил

талисман — вязаный розовый башмачок с ноги ребенка любимой женщины, — «изредка вынимал, любуясь, смотрел на него с улыбкой, иногда целовал и опять бережно прятал»^[558]. Раз он пришел в отчаяние, так как ему показалось, что он его потерял. Поднял тревогу, но через несколько минут вернулся, «держа в приподнятой правой руке бережно, двумя пальцами розовый башмачок. На лице и радость, и смущение, и виноватость»^[559].

Когда Вл. Соловьев получал письмо от Софьи Петровны, он читал его с паузами, по несколько слов. «Чего ж тут непонятного, — говорил он. — Если б я прочел все сразу, впереди не было бы никакого утешения, а так я дялю блаженство. Ну, а с другой стороны, это учит и самообладанию»^[560].

В это же время Вл. Соловьев опасно заболел, о чем также рассказывает М. С. Безобразова:

«Это случилось весной, если не ошибаюсь, в апреле, незадолго перед тем, как Москва начала готовиться к коронации Александра III. Время тогда было "волнистое", как выражался один знакомый, а для брата и в личном отношении: он всю зиму перед тем ждал и надеялся, что та, которую он называл своей невестой, решится на последний шаг, чтобы стать его женой... Помню, с каким таинственным и сияющим лицом брат иногда за обедом говорил: "пью за здоровье моей невесты!" Потом, обратясь к матери: "мама, она скоро к вам приедет, желает с вами познакомиться, а также и с вами", он кивал головой всем нам.

Последние дни, перед тем как заболеть, ждал писем, выходил из своей комнаты на каждый звонок, был то страшно мрачен, то безумно радостен. И вдруг заболел, и сразу плохо; не то тиф, не то нервная горячка. Вероятно, тут была и простуда, и надрыв нервов. Жар страшный и не спадает, но в полной

памяти... Думали, что брат спит, и вышли от него, а я села у окна в зале у самой двери — в случае проснется и позовет. Вдруг слышу — брат явственно окликнул:

— Кто тут?

— Поди ко мне — на столе Евангелие, найди брак в Кане Галилейской и прочти мне вслух... — А покуда читала, брат все время, не переставая, крестился крупным, истовым крестом, нажимая пальцы на лоб, грудь и плечи. Я кончила читать, а он все продолжал так креститься, и в этом движении яснее всяких слов чувствовалась вся та страстность желания брата жить и в то же время вся полнота его покорности воле Бога. Наконец брат перестал креститься.

— Подойди ко мне.

Я подошла.

— Не знаешь, телеграмму мою отправили (к ней, к "невесте").

— Отправили, отправили.

— Ну хорошо... А теперь, пожалуй, скажи, что могут меня обтирать, если хотят, или что там еще полагается.

Я пошла, но в дверях обернулась на брата и увидела, что он опять крестится, как раньше, и явственно услышала страстный, горячий шепот: "Господи, спаси! Господи, помоги!"

К вечеру брату стало лучше, и с следующего дня пошло выздоровление»^[561].

Слушая евангельский рассказ о браке в Кане Галилейской, Вл. Соловьев, несомненно, испытывал чувство приобщения к браку в высшем смысле этого слова, к браку, так сказать, в царствии небесном. Когда он уже почти поправился и мог ходить, внезапно, в первый и единственный раз, появилась С. П. Хитрово. Вл. Соловьев молча встретил ее, поклонился и, ни слова не говоря, провел в свой кабинет, где они долго беседовали, хотя предмет этой беседы так и остался

неизвестным. Через несколько недель Вл. Соловьев, с бритой после тифа головой, уехал в Красный Рог, к графине С. А. Толстой. Оттуда он писал брату Михаилу: «Я, кажется, почти выздоровел, но у меня был настоящий тиф, даже волосы стали лезть, и я должен был обрить голову. Это настолько умножило мою красоту, что юнейший из здешних младенцев, Рюрик, с озабоченным видом спрашивал у всех домочадцев: "Ведь Соловьев урод, правда, урод?"»^[562]

В 1887 году роман, по-видимому, пришел к печальному концу, насколько можно судить по трем стихотворениям этого года: «Безрадостной любви развязка роковая!..» (1 января), «Друг мой! прежде, как и ныне...» (3 апреля) и «Бедный друг, истомил тебя путь...» (18 сентября). Последнее стихотворение — весьма показательное для мистики Вл. Соловьева. Тот, кто спешит наклеить на философа этот обычный унижительный ярлык, будет весьма разочарован. В этом стихотворении вечная красота, как ее понимал Вл. Соловьев, конечно, выражена. Но стихотворение это полно нежной ласки и даже какой-то жалости и сострадания к возлюбленной, выступающей здесь в виде усталого и больного маленького человека, обремененного жизнью и жаждущего обрести покой; да и сам автор изображен здесь тоже в виде слабого и беспомощного человека. А ведь в Софье Хитрово Вл. Соловьев тоже находил отдаленное подобие вечной Софии. Сам Вл. Соловьев в это время уже начинал болеть, страдал хронической бессонницей, от которой он не мог найти никаких средств, и по ночам в уме своем мучительно расставался с образом любимой женщины. Так как это стихотворение тоже было написано одной мучительной ночью и весьма для Вл. Соловьева характерно, мы позволим себе привести его целиком.

Бедный друг, истомил тебя путь, Темен взор и венки
твой измят. Ты войди же ко мне отдохнуть. Потускнел,
догорая, закат. Где была и откуда идешь, Бедный друг,
не спрошу я, любя; Только имя мое назовешь — Молча к
сердцу прижму я тебя. Смерть и время царят на
земле, — Ты владыками их не зови; Все, кружась,
исчезает во мгле, Неподвижно лишь солнце любви.

Можно только пожалеть, что у нас нет никаких
достаточно выразительных материалов, на основании
которых можно было бы проанализировать интимные
отношения между Вл. Соловьевым и С. П. Хитрово. По-
видимому, оба они предприняли все усилия для того,
чтобы скрыть от окружающих и от потомства сущность
своих отношений. Вероятно, здесь были и письма, и
воспоминания, и чьи-нибудь записи. Ничего из этого до
нас не дошло, ни одной строки. И останется навсегда
загадкой, каким это образом крупнейший идеалист и
проповедник вселенской церкви, профессор и
публицист, с одной стороны, а с другой стороны —
крупная, богатая и родовитая помещица оценивали
друг друга как людей слабых, беспомощных,
переутомленных, у которых великая взаимная любовь,
великая тоска и сознание великой жизненной
загубленности™ и неудачи сливались в одно целое. В
приведенном выше стихотворении соловьевский гимн
вселенскому солнцу любви непонятным образом
переплетается с чисто чеховской тематикой слабого и
беспомощного неудачника.

Неизвестно почему, но около 1887 года Вл. Соловьев
окончательно расстался с мыслью о женитьбе на
С. П. Хитрово. Он настолько сильно переживал этот
разрыв, что, по сообщению С. М. Соловьева-младшего,
даже стал сильно болеть. Правда, друзья Вл. Соловьева
не очень сочувствовали его намерениям. Так, например,
довольно отрицательного мнения о С. П. Хитрово
придерживался такой близкий его друг, как

А. Ф. Аксакова. В неопубликованном письме к ней Вл. Соловьев писал: «Мне жаль, что Вы, кажется, имеете какое-то предубеждение против бедной дамы моего сердца. Она очень замечательная и очень несчастная женщина»^[563]. После 1887 года Вл. Соловьев даже перестал бывать в Пустыньке. Свои посещения Пустыньки он возобновил только через десять лет. Да и то, судя по письму Вл. Соловьева к В. Л. Величко от 3 июня 1897 года, он жил не в главном доме, а нанимал дачу у сына С. П. Хитрово, Рюрика^[564].

Несмотря на все свои неудачи с С. П. Хитрово, жившей в Пустыньке, Вл. Соловьев очень любил это имение, и оно прошло глубоким символом почти через всю его жизнь. Пожалуй, стоит привести описание Пустыньки в «Моих воспоминаниях» А. А. Фета. «В назначенный день коляска... доставила нас из Саблина версты за три в Пустыньку. Надо сознаться, что в степной России нельзя встретить тех светлых и шумных речек, бегущих среди каменных берегов, какие всюду встречаются на Ингерманландском побережье. Не стану распространяться о великолепной усадьбе Пустыньки, построенной на живописном правом берегу горной речки, как я слышал, знаменитым Растрелли. Дом был наполнен всем, что вкус и роскошь могли накопить в течение долгого времени, начиная с художественных шкапов Буля, до мелкой мебели, которую можно было принять за металлическую литую... Невзирая на самое разнообразное и глубокое образование, в доме порой проявлялась та шуточная улыбка, которая потом так симпатически выразилась в сочинениях Козьмы Пруткова»^[565].

Было два обстоятельства, которые могли приблизить С. П. Хитрово к мысли о выходе замуж за Вл. Соловьева: это смерть графини С. А. Толстой в 1892 году, после чего С. П. Хитрово получила полную

самостоятельность в Пустыньке, и смерть ее мужа в 1896 году, после которой отпадала ее аргументация о невозможности развода. Ни то, ни другое обстоятельство нисколько не приблизили С. П. Хитрово к мысли о выходе замуж за Вл. Соловьева. После смерти М. А. Хитрово Вл. Соловьев возобновил свои предложения С. П. Хитрово. Но ее отказ на этот раз, кажется, не очень огорчил Вл. Соловьева, поскольку на этот свой брак он уже давно махнул рукой. Следует только заметить, что недопустимость развода не имела для него ровно никакого значения. В письме к той же А. Ф. Аксаковой он писал: «Я совершенно согласен с Иваном Сергеевичем, что моя женитьба на разведенной была бы вредна и недостойна, и очень рад, что этого не вышло. Но это не потому, чтобы первый брак был нерушимым абсолютно (ничего подобного не признает церковь, допускающая второй брак для вдовых, даже для одной из разведенных сторон), а просто ради ни в чем не повинных детей, которые были бы поставлены *таким* браком в трагическое положение между отцом и матерью. Это и есть *единственное* нравственное препятствие в этом деле»^[566].

Между прочим, весьма характерно для постоянных благородных чувств Вл. Соловьева то, что при всем своем нежном отношении к С. П. Хитрово Вл. Соловьев очень доброжелательно относился к ее мужу М. А. Хитрово; и когда тот умер в 1896 году, то Вл. Соловьев писал М. М. Стасюлевичу 26 июля того же года: «Я искренно пожалел о внезапной смерти Хитрово, с которым в этот последний его приезд мы встречались как старые приятели. Он очень изменился к лучшему под конец жизни, и деятельность его в Японии была безукоризненна. Я написал некролог для "Вестника Европы"»^[567]. Правда, этот некролог

М. А. Хитрово в собрание сочинений Вл. Соловьева не включен.

И вообще приходится только удивляться благородству и даже какой-то духовной тонкости взаимных отношений, царивших около Вл. Соловьева. С. П. Хитрово не считала для себя возможным вступить в брак с Вл. Соловьевым, но тем не менее и к нему, да и ко всем Соловьевым, относилась чрезвычайно дружелюбно и благожелательно. В октябре 1895 года, поздравляя Михаила Сергеевича Соловьева с рождением у него сына, она писала: «Вы знаете, Михаил Сергеевич, до какой степени вы все мне близки к сердцу и как мне жаль, что жизнь моя все еще отдаляется от всех вас, но только во внешнем мире — а я бы ужасно хотела, чтобы вы имели ко мне то же дружеское чувство, которое я к вам питаю»^[568]. Подписано это письмо только одним словом «София», в котором нельзя не видеть грустного намека на глубокие умозрения Вл. Соловьева и невозможность их реального осуществления.

Свои дружеские чувства к Вл. Соловьеву и ко всем Соловьевым С. П. Хитрово доказала еще и тем, что специально приехала в Москву на похороны Вл. Соловьева и даже требовала отправить гроб в Пустыньку, где сам Вл. Соловьев указал место для своего погребения. И быть может, это и состоялось бы, но сестры Вл. Соловьева, Надежда и Поликсена, воспрепятствовали ей, и Вл. Соловьев был похоронен в Москве.

Так окончился самый серьезный роман Вл. Соловьева, и окончился, как видим, не только весьма возвышенно и целомудренно, но и человечески неудачливо, человечески беспомощно. Здесь не было никакого намека на те чудовищные, бессодержательные, а в общем, дурацкие

представления о «мистике» вообще и Вл. Соловьева в частности.

В дальнейшем, насколько можно судить по биографическим данным, настоящих и нежных интимных чувств у Вл. Соловьева не появлялось. Наоборот, С. М. Соловьев-младший утверждает, что в начале 90-х годов Вл. Соловьев даже отошел от своего постоянного аскетизма и вел более свободный и разбросанный образ жизни. Но об этом нарушении строгих правил аскетизма Вл. Соловьевым нет никаких сведений ни до, ни после начала 90-х годов. В 1892—1894 годах он увлекался некой С. М. Мартыновой — и опять безрезультатно. Сохранившиеся стихи к ней (в сб. 1974 г. № 155—160, 162) и письма (Письма. 1923, с. 150—159) полны больше шуток и юмористики, чем серьезного чувства. Таким образом, несмотря на свою влюбчивость, Вл. Соловьев ни с кем из любимых им женщин не был близок и ни в ком не находил для себя настоящей взаимности. Да это и понятно для такой духовно сложной и психологически насыщенной натуры, как Вл. Соловьев.

5. Личность в целом. Разнообразие и противоречивость отдельных черт личности Вл. Соловьева, его непостоянство и легкая подвижность не только в поведении, но даже и в теоретических взглядах, — все это сильно мешает представить себе общий облик Вл. Соловьева; и то, что было сказано на эту тему, тоже удивляет и поражает своим разнообразием и своей противоречивостью. Что касается автора настоящей работы, то ему представляется более или менее определенной одна особенность личности Вл. Соловьева, хотя по мере дальнейшего изучения его жизни и творчества здесь возможны разные поправки, а может быть, даже и установление тех или иных ошибочных тенденций. Именно: нам представляется, что трем писателям более

или менее удалась характеристика Вл. Соловьева в целом. И при условии, что эта характеристика все еще требует критического анализа и что в дальнейшем она может быть существенно изменена, — при этом условии мы решаемся дать ее словами трех указанных писателей, заставляющими, во всяком случае, о многом задуматься, многое проверить с самой беспощадной критикой. Эти три писателя — В. В. Розанов, Л. М. Лопатин и Е. Н. Трубецкой. У многих тут, несомненно, появится некоторого рода смущение по поводу привлечения В. В. Розанова. Оба других автора не могут вызвать никакого сомнения уже потому, что и сами придерживались разных взглядов и с Вл. Соловьевым были далеко не во всем согласны. Но все трое были ближайшими друзьями и знали друг о друге больше, чем кто-нибудь другой. Анархическому декаденту В. В. Розанову было все равно, что говорить, лишь бы его слова производили сенсацию. Но это был не только весьма талантливый декадент, а еще и в некоторых отношениях по-настоящему гениальный человек. Литературная полемика Вл. Соловьева и Розанова, по-видимому, нисколько не отразилась на их личных вполне дружеских отношениях. Но то, что мы скажем сейчас об общей оценке Вл. Соловьева Розановым, заставляет нас выводить Розанова далеко за пределы декадентства и бесцеремонного анархизма.

Розанов глубочайше понимал все религии, но ни в одну из них не верил; а христианство он хулил так, как не приходило и в голову какому-нибудь атеисту. И вот он при воспоминании о Вл. Соловьеве вдруг прикинулся болельщиком за судьбы православного богословия. Это богословие, да и заодно вся русская философия, видите ли, вдруг стали очень беспокоить этого беспринципного декадента. В статье 1904 года «Об одной особенной заслуге Вл. С. Соловьева»^[569], говоря о большой

скудости отечественного богословия и философии, он вдруг пишет, развивая мнение Л. М. Лопатина: «Все они, русские философы до Соловьева, были как бы отделами энциклопедического словаря по предмету философии, без всякого интереса и без всякого решительного взгляда на что бы то ни было. Соловьев, можно сказать, разбил эту собирательную и бездушную энциклопедию и заменил ее правильной и единоличной книгой, местами даже книгой страстной. По этому одному он стал "философом"»^[570].

Справедливость заставляет сказать, что В. В. Розанов на этот раз высказал совершенно правильную мысль.

Но что представляется уже совершенно невероятным, это то, что В. В. Розанов написал в статье 1901 года «На панихиде по Вл. Соловьеву»^[571]. 30 июля 1901 года, в годовщину кончины Вл. Соловьева, его друзья и почитатели служили панихиду по нем в Сергиевском соборе на Литейной, в Петербурге. На этой панихиде присутствовал и В. В. Розанов. То, что он пришел туда, как он сам говорит, «холодным», а ушел «растроганным», — не так уж и важно. Но вот тот образ Вл. Соловьева, который он нарисовал после этого события, является, можно сказать, лучшим из написанного о Вл. Соловьеве. От этого мистического анархиста, В. В. Розанова, вообще можно было ожидать чего угодно. И вот какую характеристику он дает Вл. Соловьеву.

Прежде всего Розанов довольно проникновенно пишет о самой этой панихиде: «Для него же (Вл. Соловьева. — *А. Л.*) — как представляется духовный и даже физический его лик, — никакой разбор его трудов или литературное прославление не надобны так и так горячо не желательны, как простая заупокойная

литургия». Но дело не в этом, а в том существенном, что Розанов увидел у Вл. Соловьева.

Что касается существа дела, то Розанов весьма талантливо уловил во Вл. Соловьеве его постоянную неустроенность, его вечные искания, которые ничем не кончались. Розанов пишет: «Вот уж был странник в умственном, идейном и даже в чисто бытовом, так сказать, жилищном отношении! Сын профессора, с большими правами на кафедру, он не получил "по независящим обстоятельствам" этой кафедры; внук священника, посвятивший памяти деда "Оправдание добра", он был крайне стеснен в своих желаниях печататься в академических духовных журналах; журналист, он нес религиозные церковные идеи, едва ли встречая для них распахнутые двери в редакциях. Он пробирался в щелочку, садился пугливым гостем, готовым вспорхнуть и улететь со своим двусмысленным смехом».

Мы раньше уже не раз замечали, что у Вл. Соловьева его философское глубокомыслие очень часто объединялось с юмористикой, со смехом. Розанов подметил также и эту черту: «Какой странный у него был этот смех, шумный и, может быть, маскирующий постоянную грусть. Если кому усиленно не было причин "весело жить на Руси", то это Соловьеву. И где он жил, в Москве ли, в Петербурге ли, у себя ли, у приятелей?» Никто не замечал грусти в смехе Вл. Соловьева. А вот Розанов заметил. И он был бы еще более прав, если бы заметил, что соловьевский смех, с одной стороны, делает этот предмет смеха чем-то свободным, независимым и самодовлеющим, а с другой — и чем-то недостижимым, чем-то несравнимым с фактическими несовершенствами жизни. Но из слов Розанова это вытекает само собой.

В дальнейшем Розанов отмечает у Вл. Соловьева не только внешнюю неустроенность его жизни и

деятельности, но и широту его духовных стремлений, в которых смешивались в одно целое и духовность его деда-священника, и ученость его знаменитого отца, и собственная профессорская подготовка, и далекоидущий антитрадиционный размах шестидесятников, граничивший с самой настоящей революционностью. Это замечательное умение Вл. Соловьева избегать всяких схематических характеристик и находить в самых резких противоположностях нечто единое мы находим в таких словах Розанова: «Дедовская священническая кровь, учено-университетские заботы отца и, наконец, весь духовный пласт наших шестидесятых годов, с их хлопотливыми затеями, шумными отрицаниями и коренным русским "простецким" характером — отразились в Соловьеве. Он был какой-то священник без посвящения, точно несший обязанности, и именно литургические обязанности, на себе. Это заметно было в его психологии. Точно он с вами говорит, а вот придет домой, наденет епитрахиль и начнет готовиться к настоящему, должностному, к завтрашней "службе". Ссылки на Священное писание, на мнения отцов церкви, на слова какого-нибудь схимника — "старца" постоянно мелькали в его разговоре».

Духовный размах Вл. Соловьева, с точки зрения Розанова, был вообще редчайшим явлением в русской литературе. То, что он был профессором, это неудивительно; и то, что он был хорошим лектором, это явление уже не такое редкое; журналистов разного рода тоже весьма много. Но необычайно одаренный от природы, Вл. Соловьев был, или мог быть, не только профессором или лектором. Он был еще необычайно одаренным журналистом, необычайно чувствительным и тончайше восприимчивым, так что трудно было даже определить, где кончалась у него ученость и начиналась журнальная нервозность, а также где

кончалась его бесконечная любовь к слову и начиналась гениальная игра со словами и огнедышащая риторика. «Рядом с этим у него был, хотя не столь коренной, интерес к университету, к состоянию науки, к ученым корпорациям. Сюда примыкала его (недолгая и случайная) лекционная сторона. Он любил читать лекции, и читал их мастерски. Университет наш потерял в нем одно из возможных своих светил, потерял огромное возможное влияние на студентов, и влияние идеалистическое, философское. Тут уж приходится посетовать на "неблагоприятное расположение созвездий", где было решено, что пусть уж лучше читает хоть вахмистр, а только не возбудительный ум. "Тише едешь, дальше будешь" — русская мудрость. Наконец, из-за священника и профессора у него вырывалась личность журналиста, самая бойкая, переменчивая, то колющая, то плачущая, крикливая, самонадеянная, настоящий парфянский наездник, который не давал успокаиваться дремлющему и самодовольному Риму». Но самым глубоким и для нас самым неожиданным является у Розанова сближение Вл. Соловьева, правда временное, с теми, кого принято называть шестидесятниками. Если вдуматься в это сопоставление Вл. Соловьева с шестидесятниками, то действительно начинает бросаться в глаза общее для него и для них свободомыслие, презрение ко всякого рода обывательщине, хотя бы даже и церковной, а также вера в какието небывалые~ синтезы жизни, несмотря на их неопределенность, даже какую-то туманность, несмотря даже на их какой-то анархический размах и несмотря на их без всякой мыслительной точности всемирно-историческое духовное освобождение. Правда, конец века ознаменовался отходом русского передового общества от столь неудержимых порывов к духовному освобождению и переходом к плаксивой и сумеречной

обыденщине. Сильный и волевой Вл. Соловьев не мог с этим примириться и глубоко страдал от невозможности так же свободно мыслить, как это было в более ранней русской общественности. И это тоже было для него еще новой трагедией. Но на этот раз история уже не позволила ему выбраться из мучительных пут этой трагедии. Он всегда мыслил себя на передовых позициях, всегда был застрельщиком, всегда был каким-то внутренним и духовным революционером, что часто и приводило его к опрометчивости, к философским неудачам и в конце концов к упованию на преобразование мира после окончательной мировой или даже космической катастрофы. Об этой катастрофе Розанов не говорит, но о крушении идеально-человеческих исканий у Вл. Соловьева Розанов говорит, и притом красноречиво.

«В образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна "шестидесятых годов", и нельзя сомневаться, что, хотя в "Кризисе западной философии" и выступил он "против позитивизма", то есть против них, — он их, однако, горячо любил и уважал, любил именно как "родное", "свое". Он был только чрезвычайно даровитый и разносторонний "шестидесятник", так сказать, король того времени, не узанный среди валетов и семерок. Духовная структура знаменитой реформаторской эпохи была в значительной степени и у Соловьева.

Он начал писать в семидесятых годах. И с людьми 80—90 годов он уже значительно расходился. Это второе, послереформационное, поколение было значительно созерцательнее его. У Соловьева было явное желание завязать с ними связь, но она не завязывалась, несмотря на готовность и с другой стороны. В этом втором поколении было заметно менее желаний действовать, а Соловьев не умел жить и не действовать. Как-то он мне сказал о себе, что он — "не

психолог". Он сказал это другими словами, но заметно было, что он жалел у себя о недостатке этой черты. Действительно, в нем была некоторая слепота и опрометчивость конницы, сравнительно с медленной и осматривающейся пехотой или артиллерией. Во всем он был застрельщиком. Многие начал, но почти во всем или не успел, или не кончил, или даже вернулся назад. Но если были неудачны его "концы", то были высоко даровиты, и нужны для отечества, и славны для его имени выезды, "начатки", первые шаги...»

В результате приведенных нами обширных цитат из Розанова о Вл. Соловьеве необходимо сказать, что, кроме Розанова, вообще мало кто говорил о Вл. Соловьеве так метко и так проникновенно. Постоянная бездомность и неустроенность жизни и деятельности Вл. Соловьева; его русская душа, постоянно грезящая о всемирно-историческом духовном и материальном освобождении; его русское сердце, всегда ищущее уюта и никогда его не находящее; невозможность и недоступность такого рода идеалов, постоянно заставлявшие переходить от профессуры к литературству и публицистике, а в журналистике от талантливых литературно-критических анализов к прямому космическому утопизму; его постоянная жажда общественно-политической свободы, заставившая его перейти к трагическому одиночеству как среди либеральной, так и среди консервативной русской общественности; его вера во всеобщую и чистейшую церковность, которой может позавидовать даже всякий честный атеист, — все это подмечено и формулировано Розановым настолько же ясно и просто, насколько и гениально.

И так как эти две небольшие статейки Розанова о Вл. Соловьеве всеми давно забыты и их найти трудно даже в столичных центральных библиотеках, то мы сочли необходимым сделать все предыдущие цитаты,

поскольку этот бывший ругатель Вл. Соловьева высказал такие о нем глубокие мысли, которые вообще едва ли приходили кому-нибудь в голову.

Вот как Розанов кончает свою характеристику Вл. Соловьева: «Заметно, как образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приуготовлялся к смерти. Разумеем здесь его отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному "синтезу" и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. "Схиму, скорее схиму!" — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место — около сердца России. Мы же не забудем еще и еще поминать его, и именно церковно поминать. Поверим, что это было самое горячее его прижизненное желание».

При этом заметим, что раз уже зашла речь у Розанова о шестидесятниках, то соловьевская церковность, в представлении Розанова, имеет мало общего с бытовым пониманием церкви. Церковь Вл. Соловьева — это всемирно-историческая свобода духа и материи, поскольку дух и материя у Вл. Соловьева сливались до полной неразличимости.

Другую, весьма ценную характеристику личности Вл. Соловьева в целом мы находим у Л. М. Лопатина. Последний тоже выдвигает на первый план противоречивость натуры Вл. Соловьева. Но и он находит эту противоречивость и в мысли, и в жизни Вл. Соловьева обоснованной и для Вл. Соловьева вполне естественной. Л. М. Лопатин пишет: «Глубокая религиозность с раннего детства и через всю жизнь, за исключением краткого перерыва в годы юности, и — полное свободомыслие. Напряженная

сосредоточенность мощного и замечательно оригинального философского ума на самых трудных и возвышенных проблемах жизни и знания, и — чрезвычайная общительность, делавшая его незаменимым собеседником, отзывчивым товарищем, задушевным и мудрым другом. Редкая самобытность мысли, с ранних лет заставлявшая его на все смотреть по-своему, и — удивительно развитая способность усвоить и проникнуться чужими взглядами, лежавшая в основе его громадной начитанности, в самых разнообразных областях, которая давалась ему как будто сама собой, без всяких особых усилий с его стороны. По существу, аскетический и печальный взгляд на условия чувственного земного существования, соединенный с очень серьезной, искренней и строгой постановкой идеала душевной чистоты, и — ясная жизнерадостность, страстная пылкость темперамента, способность к беззаветным сердечным увлечениям, которая нередко проносилась опустошающими бурями в его потрясенном духе. Мистические прозрения в глубочайший смысл жизни, скорбное сознание ее внутреннего трагизма, и — неиссякаемый юмор, светлая веселость, детски заразительный хохот, которого не забудет никто из знавших Соловьева лично. Изумительная терпимость к чужим мнениям, позволявшая ему близко сходить с людьми совсем другого умственного и духовного склада, чем он сам, и — горячий задор в спорах даже о незначительных предметах. Беспечность, доходящая до безалаберности в устройстве своих личных дел, и — трогательная заботливость о чужих делах, не только готовность, но тонкое практическое умение помочь в чужой нужде. И много можно было бы привести еще таких же пар противоположностей, и все они так гармонически уживались в своеобразном единстве личности Соловьева, что его никак нельзя вообразить

без них. И на всем этом лежала такая прочная и неистребимая печать внутреннего благородства, высшего аристократизма души, что он органически был неспособен подчинять свою волю каким-нибудь пошлым и низким побуждениям. Высокий строй духа был прирожден ему, и оттого в нем не поколебали его никакие житейские испытания и никакие перемены судьбы, и он донес его до могилы. Таков был Соловьев как человек»^[572].

В дальнейшем Л. М. Лопатин говорит об единстве и целостности исканий Вл. Соловьева, наличных у него наряду с глубиной и цельностью его натуры. «В вопросах исторических, церковных, общественных он часто колебался, быть может, заблуждался и обманывался. Допустим все это — ведь нет в самом деле на свете непогрешимых людей. Но он был честный, пламенный, неутомимый искатель правды на земле, и он верил, что она сойдет на землю»^[573].

Весьма ценную и глубокую характеристику Вл. Соловьева мы находим у Е. Н. Трубецкого. Этот автор справедливейшим образом выдвигает на первый план в личности и воззрениях Вл. Соловьева универсализм, всегда мешавший ему останавливаться на чем-нибудь одностороннем или условном. «Тот широкий универсализм, — пишет Е. Н. Трубецкой, — который мы находим у высших представителей философского и поэтического гения, был ему присущ в высшей мере; именно благодаря этому свойству он был беспощадным изобличителем всякой односторонности и тонким критиком: в каждом человеческом воззрении он тотчас разглядывал печать условного и относительного»^[574].

В этом смысле Вл. Соловьев, по мнению Е. Н. Трубецкого, никогда не был ни западником, ни славянофилом, ни либералом, ни консерватором, ни социалистом, ни индивидуалистом, ни приверженцем

каких-либо односторонностей идеализма или материализма. «Ничто так не раздражало покойного философа, как идолопоклонство. Когда ему приходилось иметь дело с узким догматизмом, возводившим что-либо условное и относительное в безусловное, дух противоречия сказывался в нем с особой страстностью»^[575]. «Он — верующий христианин, но это не мешает ему находить элементы положительного откровения не только в Исламе, но и во всевозможных языческих религиях востока и запада. Философ-мистик, он тем не менее высоко ценит ту относительную истину, которая заключается в учениях рационалистических^ эмпирических»^[576].

По мнению Е. Н. Трубецкого, тот же самый универсализм был характерен и для бытовой жизни Вл. Соловьева. «Ради друзей он был всегда готов на жертвы; если бы это было нужно, он не задумался бы положить за них душу, но было бы совершенно невозможно представить себе его супругом и отцом... В течение своей жизни он был влюблен много раз, горячо и страстно. Однако это чувство не могло его приковать; ибо и здесь элемент универсальный преобладал над личным, индивидуальным»^[577].

Из этого, по мнению Е. Н. Трубецкого, вытекает также и то, что Вл. Соловьев, в сущности говоря, воплощал в себе тот тип народного праведника, который всю жизнь странствовал по земле и везде всем старался помочь и словом, и делом. «Своим духовным обликом он напоминал тот, созданный бродячей Русью, тип странника, который ищет вышнего Иерусалима, а потому проводит жизнь в хождении по всему необъятному простору земли, ищет и посещает все святыни, но не останавливается надолго ни в какой здешней обители. В такой жизни материальные заботы не занимают много места; у странников они

олицетворяются всего только небольшой котомкой за плечами. Сам Соловьев признавал себя таким. В "Трех свиданиях", вспоминая свое искание откровений в пустыне египетской, он сравнивает себя с дядей Власом Некрасова. В шуточный тон тут облачается весьма серьезный смысл»^[578].

Если мы сравним три эти характеристики личности Вл. Соловьева в целом, принадлежащие В. В. Розанову, Л. М. Лопатину и Е. Н. Трубецкому, то все они выдвигают на первый план, с одной стороны, универсализм философа, мешавший ему останавливаться на отдельных мелочах жизни и мысли, а с другой — его необычайную широту в обобщенных оценках именно этих мелочей жизни и мысли. С внешней стороны он вел какую-то бродяжническую жизнь, не имел своего угла, ел и пил, когда придется, а когда не приходилось, то не ел и не пил, ночевал часто на каких-то досках и был в полном смысле странник, что многие сочтут за богему. Достаточно указать хотя бы на то, что он постоянно жила в имениях своих друзей и часто жила подолгу. Кроме того, и за границей он был шесть раз, где тоже жил подолгу. Это был некрасовский дядя Влас, но только без толстовского его истолкования: не только всякое опрощенство было ему противно, но он всегда был перегружен, перенасыщен культурно-историческими материалами, часто доходившими до большой тонкости, до изощрения, до изыска. Вероятно, правильно будет сказать, что это был дядя Влас как представитель космического всеединства, которое охватывает все мелочи жизни, но сам этот дядя Влас скромнейшим образом даже и не знает о таких космических охватах.

В таком виде мы могли бы себе представить личность Вл. Соловьева в целом, хотя дальнейшие

исследования, вероятно, внесут сюда свои исправления и дополнения.

К той характеристике личности Вл. Соловьева, которую мы дали выше на основании суждений В. В. Розанова, Л. М. Лопатина и Е. Н. Трубецкого, уже в настоящее время мы должны, во всяком случае, добавить один момент, который, правда, отличается слишком большой простотой, почти житейской и обывательской, но о котором никак нельзя забывать, особенно если иметь в виду чрезвычайную сложность личности Вл. Соловьева. Этот простой, простейший, понятнейший и до наивности очевиднейший момент заключается в том, что Вл. Соловьев никогда и нигде не мог удовлетвориться окружающей действительностью, что он всегда старался вырваться из ее оков и что фактически, на деле, всегда был вне ее нелепых повелений. Вот что он писал Е. К. Романовой (Селевиной) 2 августа 1873 года:

«С тех пор, как я стал что-нибудь смыслить, я сознавал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собою, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким *должен* быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении. Люди практически хотя и видят неудовлетворительность этого порядка (не видеть ее нельзя), но находят возможным и удобным применяться к нему, найти в нем свое теплое местечко и жить, как живется. Другие люди, не будучи в состоянии примириться с мировым злом, но считая его, однако, необходимым и вечным, должны удовольствоваться бессильным презрением к существующей действительности или же проклинать ее ä 1a лорд

Байрон. Это очень благородные люди, но от их благородства никому ни тепло, ни холодно. Я не принадлежу ни к тому-, ни к другому разряду. Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно*, значит для меня, что оно *должно быть изменено*, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта. Сознвая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: *где средства?»*^[579]

Личность Вл. Соловьева — большая, глубокая, широкая, даже величественная, хотя в то же самое время до чрезвычайности сложная и запутанная. Но во всей этой сложности, которую еще предстоит изучать и картина которой еще будет предметом десятков разного рода анализов, была одна простейшая, невиннейшая и наивнейшая особенность. Это — неугомонное стремление бороться с нелепостями и язвами окружающей жизни, даже пока еще не философское, не мистическое, не историческое, а чисто личное, до примитивного быта, понятное и очевидное. Этого момента никто не вправе забывать, какие бы сложности ни возникали на путях изучения личности Вл. Соловьева.

Однако из этого вечного недовольства окружающим и из этого постоянного страстного стремления преодолевать несовершенства окружающей жизни сама собой вытекает еще одна идея, которую можно с полным правом считать для Вл. Соловьева окончательной, итоговой и заключительной. Это — то, что можно назвать *философией конца*.

В течение всей своей жизни Вл. Соловьев только и знал, что наблюдал концы. Еще в своей магистерской

диссертации он изображал не что иное, как кризис западной философии, ее конец. В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» он в основном только и знает, что изображает концы всех философских односторонностей. В 80-е годы он острейшим образом чувствует конец византийско-московского православия и рвется к тому, чтобы при помощи римской католической церкви оживить и преобразовать восточную церковь. В 1891 году его работа «Об упадке средневекового мирозерцания» тоже наполнена чувством катастрофизма по отношению к традиционному православию. Он настолько низко расценивал традиционную и бытовую религию, что однажды (мы об этом уже говорили выше) в беседе с Е. Н. Трубецким выразил свое желание объединить всех неверующих против верующих. Поэтому неудивительно, что и в самом конце своей жизни он заговорил о конце всей человеческой истории и о пришествии антихриста. И если его мировоззрение всегда было интимно связано с его личностью, то особенно здесь эта связь оказалась наиболее глубокой и ощутимой. В 1900 году Вл. Соловьев умирал от неизлечимых болезней; а человечество, по его мнению, в те времена тоже умирало и тоже от своих неизлечимых болезней, которые он теперь уже научился распознавать вопреки своему прежнему прогрессивно-историческому оптимизму. У Е. Н. Трубецкого мы читаем: «Мы знаем, что уже "Три разговора" были написаны в предвидении "не так уже далекой" смерти самого автора. Это предчувствие близости собственного конца в связи с изданием книги, повествующей о непосредственно предстоящем всеобщем конце, не есть результат простой случайности. Что-то оборвалось в Соловьеве, когда он задумал эту книгу: ее мог написать только человек, всем существом своим предваривший как свой,

так и всеобщий конец»^[580]. Таким образом, мы не ошибемся, если вообще назовем все мировоззрение Вл. Соловьева не иначе как философией конца.

При этом мы хотели бы только предупредить читателя о недопустимости некоторых крайних выводов из этой философии конца. Ведь эту философию конца очень легко понять как проповедь какого-то квиетизма, оппортунизма или даже нигилизма. Но такого рода выводы диаметрально противоположны тому, чего хотел умиравший Вл. Соловьев. Никакой конец не мог иметь для него абсолютного и всепобеждающего значения. С его точки зрения, если конец дела означал его неудачу, то и этот же конец означал и необходимость еще чего-то нового. Конец одного Вл. Соловьев всегда мыслил как начало другого, хотя это другое и не представлялось ему в ясном виде. Но вот, например, разочаровавшись в схематизме своей ранней философской схемы, в своих статьях под названием «Теоретическая философия», он стал уже на новый путь, хотя и не успел его закончить. В критике традиционной религии он ощутил ее конец, но он же умер еще и провозвестником еще новых достижений на этих путях. Он предчувствовал и конец прежней отвлеченной эстетики, но он же стал и предначинателем новой эстетики, основанной не на красоте как умозрительной предметности, но на красоте как животворящей силе самой действительности, почему и оказался близким ему тезис Ф. М. Достоевского: «Красота спасет мир». И здесь опять да будет позволено привести слова Е. Н. Трубецкого: «Но с точки зрения человеческой нам не дано знать, что означает этот один день у Бога — одни сутки или тысяча лет. И с этой точки зрения становится ясным, что практический вывод из "философии конца" не есть покой, а творческая

деятельность. Пока мир не совершился, человек должен всем своим существом содействовать его совершению. Чтобы осуществилась в нас целостная жизнь, мы должны предвосхищать ее в мысли, вдохновлять ею в подъеме творческого воображения и чувства и, наконец, готовить для нее себя самих и окружающий мир подвигом нашей воли. Ибо царствие Божие совершается не в косной неподвижности, а в обоюдном подвиге свободы Бога и человека»^[581].

Вот что такое философия конца у Вл. Соловьева, если только мы всерьез решим придерживаться чисто соловьевских подлинных текстов, не вдаваясь в их произвольное толкование и оставляя в стороне наши собственные субъективные и вкусовые оценки.

6. Заключение. Нам кажется, что поступить с Вл. Соловьевым нужно так, как поступили с ним египетские бедуины, когда он, живя в Каире, задумал путешествовать по пустыне в своем английском цилиндре. И нужно подражать этим бедуинам не только при их первой встрече с Вл. Соловьевым, но и при их расставании с ним. Сначала они приняли его за черта и для обезвреживания скрутили ему руки и ноги. А потом тут же убедились, что это самый обыкновенный человек и что чудачеств у него несколько не больше, чем у других людей. Тогда они немедленно сняли с него путы и отпустили на волю. Мы тоже поступим справедливо, перестав видеть во Вл. Соловьеве опасного черта, сняв наложенные на него арестантские путы и незамедлительно выпустив его на волю. А воля эта будет заключаться только в том, чтобы исследователи честно и добросовестно, а главное, научно, изучали его философское и литературное наследие с анализом как всех его положительных, так и всех отрицательных сторон. Если научное исследование установит в нем безусловно отрицательные черты, то никогда не будет

поздно назвать его чертом и наложить на него путы. Но сделано это будет, по крайней мере, не в результате обывательского испуга без прочтения хотя бы одной строки из его произведений, а в результате научного анализа. Однако в результате научного анализа у него могут оказаться и положительные черты. Но в таком случае у подобного черта можно будет только поучиться.

Впрочем, уже и теперь (как и всегда) здесь необходимо придерживаться того тезиса, что исследователь, если он следует правилам строгой науки, не имеет права отвергать великих людей прошлого за их несовременные для нас убеждения и настроения или за одну их общественно-политическую деятельность. Если отвергать Вл. Соловьева за то, что он был верующий христианин, то тогда придется отвергать и Ньютона за то, что он снимал шляпу, произнося имя Божье, и Дарвина за то, что он был церковный староста, и Менделеева за то, что он был тайный советник, и имеющую мировое значение музыку Римского-Корсакова за то, что этот последний был адмирал, и рефлексологию Павлова за то, что Павлов ходил в церковь и жертвовал на ее нужды. Иначе нам придется произвести такой исторический погром, после которого и от истории-то ничего не останется.

Добрым словом хочется помянуть имя уважаемого Владимира Сергеевича Соловьева. Важный и ценный он был человек, редкий был человек. Это был светлый и свободный интеллект, которому к тому же было присуще вольное чувство жизни, включая всю глубину, всю фантастику и юмористику реальной действительности. Вл. Соловьев любил Россию без всякой славянофильской лакировки, наоборот, с резкой критикой византийско-московского православия, но и решительно без всяких западных восторгов перед достижениями буржуазной цивилизации. Самым резким

образом Вл. Соловьев критиковал и Восток, и Запад, и все общественно-политические несовершенства старого режима в России. Но сама Россия в течение всей его жизни оставалась его единственной и страстной любовью. Спасибо ему.

ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

1853, 16 января — в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева родился сын Владимир. *1862* — знакомство с семейством Лопатиных, начало дружбы с Львом Лопатиным.

1864 — Владимира Соловьева определили в 3-й класс 5-й московской гимназии.

1869 — оканчивает гимназию с золотой медалью и занесением на гимназическую золотую доску. *Осень* — поступает в Московский университет на физико-математический факультет. *1871 — 1873* — увлечение кухней Катей Романовой (в замужестве Сел евиной).

1873, 18 апреля — подает прошение об увольнении из числа студентов и о допущении к экзаменам на степень кандидата историко-филологического факультета.

7 июня — утвержден в степени кандидата историко-филологических наук.

Осень — поступает вольным слушателем в Московскую духовную академию в Троице-Сергиевой лавре.

Ноябрь — в «Православном обозрении» появляется первая печатная работа Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве».

1874, 18 марта — по предложению П. Д. Юркевича оставлен при университете с последующей командировкой за границу.

Лето — создает свои первые стихотворения. *24 ноября* — защита в Петербурге на диспуте магистерской диссертации «Кризис западной

философии (против позитивистов)». *19 декабря* — на ученом совете Московского университета избирается доцентом.

1875, 14 января — начал чтение лекций на Высших женских курсах в Москве.

27 января — вступительная лекция в университете «Метафизика и положительная наука».

Весна — увлечение слушательницей курсов Герье Елизаветой Михайловной Поливановой.

18 июня — получает свидетельство о командировке в Англию для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии. *29 июня* — приезжает в Лондон. *11 ноября* — прибытие на пароходе в Александрию. *Между 25 и 27 ноября* — видение Софии Премудрости Божией в пустыне под Каиром.

1876, февраль — рукопись «Sophie».

Начало июня — возвращение в Россию.

Осень — чтение лекций по логике и истории философии в Московском университете.

1877, 14 февраля — выходит в отставку из университета.

4 марта — Соловьев назначен членом ученого комитета при Министерстве народного просвещения. Переезд в Петербург. Выход «Философских начал цельного знания». Знакомство с Софьей Петровной Хитрово, урожденной Бахметевой. *Лето* — выезжает в действующую армию на Балканы.

1878, лето — поездка с Ф. М. Достоевским в Оптину Пустынь.

1879, 4 октября — скончался Сергей Михайлович Соловьев.

1880, 6 апреля — Владимир Соловьев защищает в Петербургском университете докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал».

1881, 28 января — кончина Федора Михайловича Достоевского.

28 марта — публичная лекция в университете, в которой Соловьев выступил против смертной казни и призвал Александра III помиловать убийц императора Александра II. 1883, весна — тяжелая болезнь.

1886, декабрь — разрыв с С. П. Хитрово. Поездка в Загреб к Штроссмайеру.

1887, лето — начинает работу над «*ba Яissie ei ГEslise ипiвегseiiе*».

1888, 8 мая — приезжает в Париж.

Октябрь — заканчивает работу над «*ba Яissie ei ГEslise ипiвегseiiе*».

1889, январь — возвращение в Россию. Выход в Париже на французском языке работы «Россия и вселенская церковь». Весна — лето — гостит в Воробьевке у А. А. Фета. 1891, 19 октября — лекция в Московском психологическом обществе «Об упадке средневекового миросозерцания». Соловьеву вновь временно запрещено чтение публичных лекций. Конец года — осень 1892-го — роман с Софьей Михайловной Мартыновой.

1893, конец июля — путешествие в Швецию, Шотландию и Францию.

1894, январь — возвращение в Москву. Завершение работы над трактатом «Смысл любви».

Лето — тяжелая болезнь. Сентябрь — май 1895-го — отдых в Финляндии. 1896 — Соловьев исповедуется у А. М. Иванцова-Платонова, который не отпускает ему грехов из-за его догматических расхождений с православием. Кончина М. А. Хитрово. Владимир Соловьев вновь делает предложение С. П. Хитрово и вновь получает отказ. Осень — отдых в Финляндии. 1897—1899 — цикл статей под названием «Теоретическая философия». 1897— после

десятилетнего перерыва возобновляются поездки в Пустыньку.

1898, март — второе путешествие в Египет.

1899 — выходит второе, доработанное издание «Оправдания добра».

Апрель — поездка в Канн. *1899–1900* — «Три разговора».

1900, 30 апреля — личная встреча с Анной Николаевной Шмидт.

14 июля — возвращение из Пустыньки в Москву. Последнее пристанище в «Славянском базаре».

15 июля, в день именин — больной Соловьев направляется в имение Трубецких Узкое.

31 июля в 21 час 30 минут — христианская кончина Владимира Сергеевича Соловьева.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 1-Х. 2-е изд. СПб., 1911— 1914.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М., 1988.

Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. Т. I-III. СПб., 1908 — 1911.

Соловьев Вл. Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пг., 1923.

Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974.

Милюков П. Н. Разложение славянства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.

Цертелев Д. Памяти В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1.

Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум. 1902. № 10 (кн. 2-я), № 29 (кн. 2-я).

Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1904.

Безобразова М. С. Воспоминания о брате Владимире Сергеевиче Соловьеве // Минувшие годы. 1908, май — июнь.

Лопатин Л. М. Философские характеристики речи. М., 1911.

Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. СПб., 1916. Кн. 2. СПб, 1918. Кн. 3, вып. 1. Пг, 1921. 2-е изд.: 1990, с дополнит, вып. 2-м к кн. 3-й, не вошедшим в 1-е изд.

Щеголев П. Е. Событие 1 марта и Владимир Соловьев // Былое. 1918. № 4-5.

О Владимире Соловьеве. М, 1911.

Флоровский Г. Ф. Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского библиографического общества. 1912. № 1. Вып. 7.

Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб, 1913.

Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. I — II. М, 1913.

Соловьев С. М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // *Соловьев Вл.* Стихотворения. 7-е изд. М, 1921.

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов // Стрелец. Сб. 3-й и последний / Под ред. А. Беленсона. Пг, 1922.

Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1951.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М, 1983.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 3—4.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М, 1990.

Голубев А. Н. Вл. Соловьев о бесконечности личности в человеке // О человеческом в человеке. М, 1991.

Гулыга А. Смысл любви (Владимир Соловьев) // В кн.: Русская идея и ее творцы. М, 1995.

**Приложение I ЭТИКА. ОТ
СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО
УТОПИЗМА К АПОКАЛИПТИКЕ**

ВВЕДЕНИЕ

1. Черты общего социально-исторического разочарования.

Для того чтобы духовная эволюция Вл. Соловьева стала для нас ясней, необходимо учитывать то, к чему пришла эта эволюция, а именно, в первую очередь, литературную деятельность Вл. Соловьева в 90-е годы. Изучая этот последний период его литературной деятельности, мы начинаем невольно вспоминать черты разочарования, которые были и раньше, но перекрывались весьма интенсивным стремлением к обязательному универсализму, перекрывались трогательным теперь для нас энтузиазмом патетически настроенного пророка. Необходимо помнить, что Вл. Соловьев — это чрезвычайно критически настроенный ум, который не расставался со своим критицизмом даже в моменты социально-исторического пафоса.

Именно нам уже пришлось столкнуться с его работой 1891 года «Об упадке средневекового миросозерцания». Здесь мы видим, что при всех оговорках и уточнениях основная направленность Вл. Соловьева в данной работе все же сводится к весьма глубокому и даже волнующему пессимизму в отношении исторических и бытовых судеб всего средневековья, то есть, попросту говоря, всего православия.

В работе 1896 года «Византизм и Россия» пафос исторического прогресса с первого взгляда остается как будто на месте. По-прежнему критикуется византийское православие, основанное на личном христианском подвижничестве и в то же время на чисто языческой государственности и общественности. По-прежнему восхваляется князь Владимир, который ввел

якобы совершенно другое представление о светской и духовной власти. За близость к теократии восхваляется не только Иоанн Грозный, но и Петр I, которым как будто только внешние обстоятельства помешали возвеличить церковь и установить церковное государство. В конце же концов оказывается, что сам русский народ и русская общественность не были готовы к установлению теократии, взамен чего и пришлось учредить Святейший Синод, то есть такое церковное управление, которое политически регулируется государственным чиновником (VII, 324—325). Вл. Соловьеву приходится в этой работе считать Св. Синод полнейшей исторической необходимостью. Однако подобного рода историческая концепция Вл. Соловьева только внешним образом может производить какое-нибудь благоприятное и оптимистическое представление. На самом деле Вл. Соловьев приходит здесь скорее к самому крайнему пессимизму, поскольку его отношение к тогдашним церковным властям можно считать не только крайне либеральным, но и граничащим уже с самой настоящей революционностью. Во всяком случае, никакой положительной перспективы при такой концепции церкви и государства никак не устанавливается. Для социально-исторической романтики и утопизма здесь уже не остается никакого места. А то, что к тому же результату приводило философа также его общее разочарование в теократии, это можно видеть и на основании предложенных у нас ранее соловьевских материалов об идее теократии.

2. Черты снижения принципиальной бдительности в области истории религии и в области теоретической философии. Очень важно отметить и то, в каких смягченных тонах дается, например, оценка такого колоссального исторического факта, как все магометанство и его священная книга

«Коран». Эта неожиданная мягкость религиозно-исторической оценки магометанства выступает весьма ощутительно вперед в сравнении с недавней для того времени работой 1889 года «Россия и Вселенская церковь».

В этой последней работе мы читаем, например, следующее: «Мы знаем, что антихристианское движение, проявившееся в императорских ересьях, привело в VII-м и VIII-м веках к двум доктринам, из которых одна (*монофелитская*) косвенно отрицала человеческую свободу, а другая (*иконоборческая*) по внутреннему своему смыслу отвергала феноменальность божества. Прямое и открытое утверждение этих двух заблуждений составило религиозную сущность ислама, рассматривающего человека как конечную форму без всякой свободы, а Бога как бесконечную свободу без всякой формы»^[582]. Подобного рода рассуждение Вл. Соловьева — верно или неверно, это другой вопрос, — казалось бы, оценивает ислам бесповоротно отрицательно: это — соединение фатализма с отрицанием богочеловечества. В своем раздражении против византийского православия он именно эти черты находит в скрытом виде в византийском государстве и византийской церкви, так что в своем подчинении турецкому владычеству византийские греки как раз и получили в явной форме то, что в скрытой форме исповедовали сами. И дальше у Вл. Соловьева мы находим в данном трактате весьма красноречивое, почти ораторское доказательство того, что византийское православие как раз и пришло к тому, чтобы очень легко и быстро подчиниться магометанскому завоеванию^[583]. Таким образом, в чрезвычайно низкой оценке религиозной сущности ислама у Вл. Соловьева не может быть здесь никакого сомнения.

Совсем другое мы находим в работе 1896 года «Магомет, его жизнь и религиозное учение». Общая позиция Вл. Соловьева сводится здесь к попытке не противопоставлять христианство и магометанство, но скорее сблизать их. Судя по Корану, который к этому времени был подвергнут глубокому изучению у Вл. Соловьева, магометанство восходит просто к вере библейского патриарха Авраама (VII, 220), хотя для самого христианства вера Авраама, то есть, попросту говоря, монотеизм, была только отдаленным предшествованием подлинного учения о Боге. Вл. Соловьев тщательно приводит тексты из Корана, свидетельствующие о глубоком уважении к Деве Марии и даже к самому Иисусу (247—248). Но Вл. Соловьев не вдается в объяснение того, что Иисус для Корана — лишь один из великих пророков, что он вовсе не Бог и не богочеловек.

То, что верующий магометанин признает только волю Божью и отрицает волю человеческую и что поэтому для ислама исключается какой-либо исторический прогресс — это Вл. Соловьев указывает совершенно правильно. Однако то, что из этого вытекает фатализм и отрицание богочеловечества и тем более исторически становящееся уподобление всеобщего человечества Христу и его церкви, об этом у Вл. Соловьева в данном рассуждении не говорится ни слова.

Вот что читаем мы здесь на эту тему: «Основная ограниченность в миросозерцании Мухаммеда и в основанной им религии — это отсутствие идеала человеческого *совершенства* или совершенного соединения человека с Богом, — идеала истинной богочеловечности. Мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу... Между тем вера Мухаммедова ставит первое *условие* истинной

духовной жизни на место самой этой жизни. Ислам не говорит людям: будьте совершенны, как Отец ваш небесный, то есть совершенны *во всем*; он требует от них только общего подчинения себя Богу и соблюдения в своей натуральной жизни тех внешних пределов, которые установлены божественными заповедями. Религия остается только неизменной основой и неподвижной рамкой человеческого существования, а не его внутренним содержанием, смыслом и целью» (280—281). Казалось бы, тут бы и заговорить о магометанском фатализме и об отсутствии самого опыта богочеловечества в магометанстве, тем более что в своих более ранних работах Вл. Соловьев так глубоко и так красноречиво вскрывал противоположность богочеловеческого общества на Востоке и безбожного человечества на Западе. Приходится считать, что в указанной работе о Магомете Вл. Соловьев занимает, по крайней мере, в отношении основных формулировок гораздо менее принципиальную, гораздо более мягкую и сговорчивую позицию в сравнительной оценке магометанства и христианства.

Наконец, сюда же необходимо присоединить и то, что выше мы говорили по поводу последней позиции Вл. Соловьева в проблемах *теоретической философии*. Из обрисованной у нас выше полемики между Вл. Соловьевым, Л. М. Лопатиным и Е. Н. Трубецким было видно, что Вл. Соловьев в конце концов пришел к отрицанию множественности субстанций.

Это не значит, что Вл. Соловьев пришел к отрицанию бессмертия души и что свою христианскую метафизику он заменил позитивистски мыслимым феноменизмом, как упрекал его Лопатин. Нет, здесь во всяком случае для него оставалась незыблемой одна субстанция, именно, божественная. Но мы видели, что Е. Н. Трубецкой совершенно прав в отношении гораздо более сниженной расценки гордой и последовательной

системы безоговорочного пантеизма. Человеческая и всякая иная субстанция трактуется теперь, во второй половине 90-х годов, не как данность, но как заданность, то есть всякая такая субстанция предварительно еще должна осуществить свою заданность, чтобы быть субстанцией в подлинном смысле слова. Такого рода мысли Вл. Соловьева тоже свидетельствуют о более мягком и более сниженном отношении ко всему внебожественному миру. Хотя этот последний принципиально и продолжал расцениваться Вл. Соловьевым в прежней суровой форме, но и черты более мягкого и более, так сказать, человеческого отношения к этим вопросам тоже остаются несомненными.

3. Трактат «Смысл любви» (1892—1894). Этот его мягкий утопический пафос мистически-рационального свободомыслия можно наблюдать и еще на одном его трактате, который тоже можно считать завершением философских исканий 80-х годов. Этот трактат называется «Смысл любви» (1892-1894).

Здесь Вл. Соловьев в виде единственного пути спасения для человечества проповедует половую любовь, которую он, правда, чрезвычайно одухотворяет, так что под сомнением остается даже вся ее физиология, как об этом можно судить в примечании (VII, 22). По Соловьеву, эта любовь не имеет никакого отношения к деторождению, она есть преодоление эгоизма, слияние любящего и любимого в одно нераздельное целое; она есть, правда, слабое воспроизведение отношений Христа и церкви; она есть образ вечного всеединства.

Известного рода критику этих концепций Вл. Соловьева мы находим опять-таки у Е. Н. Трубецкого [\[584\]](#). Но, кажется, черты романтизма, натурализма и утопизма, а также и противоречивости

любовных путей достаточно близко характеризуют эту позицию Вл. Соловьева. Е. Н. Трубецкой, сравнивая церковно-политическую концепцию Соловьева и его же концепцию любви, прямо пишет: «Оба учения тесно связаны между собою и дополняют друг друга»^[585]. Едва ли, однако, Е. Трубецкой здесь прав. Может быть, только некоторого рода романтический утопизм был у Вл. Соловьева тем романтическим началом, которое заставляло его превозносить материальную социально-историческую роль римского католицизма в сравнении с более созерцательным Востоком. Эта же атмосфера мягко-романтического утопизма проникает собою и трактат «Смысл любви». Но уловить какиенибудь другие точки совпадения очень трудно. Там и здесь выступает на первый план принцип материальной организованности и общественного преобразования человеческой жизни. Но ни о какой другой близости обеих концепций говорить невозможно. Гораздо важнее подчеркивать здесь романтический утопизм Вл. Соловьева в сравнении с его прежней классикой. Но об этом мы уже говорили.

Не этим ли мягко-романтическим утопизмом религиозно-философского пафоса Вл. Соловьева объясняется то не очень понятное обстоятельство, что философ, несмотря на все свои радикальные высказывания, собственно говоря, никогда не подвергался гонениям и официальная Россия относилась к нему достаточно снисходительно?

Самое главное — это правильно понимать, что имеет в виду Вл. Соловьев в данном трактате под термином «половая любовь». Дело в том, что «половой» звучит по-русски слишком натуралистически и прозаически. Скорее — это термин биологический, физиологический, даже слишком мало психологический, скорее бытовой и обывательский. Сам

Вл. Соловьев считает этот термин совершенно неудачным для своей теории и употребляет его, как он сам говорит, только за неимением термина более подходящего. Концепция такой любви сводится у Вл. Соловьева к весьма возвышенному и одухотворенному пониманию мужского и женского начала. Это общение — чисто личностное, конечным пределом которого является общение Христа и церкви. По мысли Вл. Соловьева, физиология здесь не исключается, но необычайно одухотворяется, хотя обычно проводимое у Вл. Соловьева слияние идеального и материального здесь на первоимплане. Поэтому термин «половой» здесь, можно сказать, совсем не годится. И если иметь в виду возвышенное материальное общение, то мы бы сказали, что здесь более всего подходил бы чисто соловьевский термин «софийный», поскольку философ не терпел ни абстрактного идеализма, ни оголенного материализма, а вместо всего этого создал теорию Софии, в которой мудрость и материальное преобразование сливались в одно целое и неделимое, одухотворенноличностное и обязательно одухотворенно-общественное. Если Вл. Соловьев понимал любовь именно так, то Е. Н. Трубецкому совершенно нечего было бы возразить Вл. Соловьеву. И если римский католицизм Вл. Соловьев понимал тоже в виде вселенской любви, одинаково идеальной и материальной, то и тут Е. Н. Трубецкому тоже нечего было бы возразить против концепции Вл. Соловьева. Однако Вл. Соловьев и Е. Н. Трубецкой лично были слишком близки между собою, чтобы спорить по такому важному вопросу. Вероятно, в таком понимании римского католицизма у Вл. Соловьева было далеко не так все благополучно. Да на эти не слишком благополучные черты Вл. Соловьева не раз наталкивались и мы.

Другими словами, можно себе легко представить, почему Е. Н. Трубецкому не нравился соловьевский Рим и не нравилась соловьевская София и почему Е. Н. Трубецкой считал соловьевский трактат о смысле любви только завершением римско-католических увлечений Вл. Соловьева. На самом же деле внутреннее ощущение и римского католицизма, и «половой» любви было у Вл. Соловьева гораздо глубже, чем это представлялось Е. Н. Трубецкому. И вот почему для исследователя философии Вл. Соловьева здесь тоже предстоит еще достаточно трудная и весьма тонкая работа уяснения весьма большого числа иной раз с трудом уловимых оттенков соловьевской мысли.

Кажется, однако, в трактате «Смысл любви» имеется одна чрезвычайно свободомыслящая идея, которая свидетельствует не столько о романтизме и утопизме, сколько о пессимистических и, мы бы сказали, трагических моментах у философа даже в этой первой половине 90-х годов. Ориентировать высшую форму человеческой любви на идею взаимоотношения Христа и церкви можно было только в результате весьма большого свободомыслия, а самое главное, на основе весьма низкой оценки фактически существующей практики любви. Тут чувствуется не столько энтузиазм пророка, сколько разочарование в самой пригодности бытового человека к столь высокому устройению духовной жизни. Весь этот трактат волнует нас не только возвышенным характером основной концепции любви, но и чрезвычайно низкой расценкой доступных для бытового человека каких-нибудь реально возможных путей. Тут еще нет апокалиптики. Но тут уже чувствуется трагический разлад проповедуемой высокой идеи и фактически возможного ее осуществления.

Однако в 90-х годах у Вл. Соловьева оставались две философские области, в которых он мог без опасности

для своих новых настроений работать в прежнем, соловьевском, смысле слова. Правда, и эти две области не оказались для Вл. Соловьева окончательными, а были только платформой для прежних настроений, причем и этой платформы хватило не очень надолго. Они только временно задержали уход Вл. Соловьева в чистейшую апокалиптику, которая с разных сторон постепенно на него надвигалась и в конце концов разразилась, всего за несколько месяцев до его кончины, в виде замечательного трактата «Три разговора».

Две области, которым Вл. Соловьев отдавал много времени и сил в 90-е годы, были эстетика, включая литературную критику, и этика. В области эстетики он в течение всей своей деятельности занимал одну и ту же позицию, хотя и с разными подходами. Что же касается вопросов нравственности, то они были, можно сказать, главенствующими у него тоже решительно всегда, даже в его теоретических и понятийно-систематических сочинениях. Например, свой трактат 1877 года «Философские начала цельного знания» Вл. Соловьев так и начинает с рассуждения о цели человеческой жизни, а этот вопрос о цели обязательно приводит нас к вопросу о преодолении несовершенств жизни, стремящейся к своим целям (I, 250—251). Свой последний труд о теоретической философии он тоже начинает с вопросов человеческой жизни, человеческой совести и борьбы со злом (IX, 89—90). Правда, как мы увидим ниже, последняя сводка его нравственной философии под названием «Оправдание добра» (1897—1898) обладает некоторого рода пестротой содержания. Но все же нравственность всегда являлась для Вл. Соловьева одной из наиболее устойчивых и достоверных областей.

К этому рассмотрению эстетических и этических учений Вл. Соловьева в 90-е годы мы сейчас и

обратимся.

ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Вл. Соловьев всегда обращал особое внимание на мир красоты и искусства. Он и сам был поэт, правда, как говорят литературные критики, не первой величины, но все же сумевший выразить в стихах свои самые задушевные и притом чисто философские переживания. Во всяком случае, область эстетики и художественной критики — это у Вл. Соловьева настолько обширная и отличная от других (рассмотренных у нас выше) область, что ею нужно заняться специально, посвятив этому отдельную главу.

Скажем сначала несколько слов об эстетических и литературно-критических работах Вл. Соловьева, останавливаясь, конечно, на самом главном и принципиальном.

1. Эстетика природы. Несомненно, замечательным трактатом Вл. Соловьева является «Красота в природе» (1889). Здесь характерно уже самое обращение философа к теме природы, поскольку природа почти всегда мыслится всеми как нечто сугубо объективное, сугубо самостоятельное и живое. В ней философ находит прежде всего активнейшее творчество новых форм, находит эволюцию и прогресс, и вечную борьбу жизни с бесформенной, мертвой, а потому и безобразной материей. «Творческая эволюция» Бергсона вышла в 1908 году. Но за 20 лет до этого исполненного драматизма сочинения Вл. Соловьев уже дал картину постоянных жизненных порывов в природе и их борьбы, часто неудачной и губительной, с мертвой материей. Он пишет (VI, 56): «Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение. Мы видим здесь явные знаки внутреннего противоборства,

толчки и судорожные сотрясения, слепые движения ощупью; неоконченные наброски неудачных созданий, — сколько чудовищных порождений и выкидышей!»

В статье масса отдельных весьма талантливых характеристик различных форм жизни в природе, как, например, весьма талантливо дана эстетика безобразия, свойственного червям (VI, 62—65). Однако, с философской точки зрения, для нас сейчас важно не это; а важна глубокая оценка творческого жизненного процесса, отсутствие которого он нашел в средневековом мировоззрении.

Учение Вл. Соловьева о красоте в природе, как и его дальнейшее учение об искусстве, требует внимательного, диссертационного анализа, которым мы здесь заниматься не можем. Так, важно проследить соловьевское учение о красоте во все периоды жизни философа. Известно, какую роль играют истина, добро и красота еще в самых первых его работах. Уже и там было ясно, что Вл. Соловьев исходит из известного тезиса Ф. М. Достоевского — «красота спасет мир». Здесь необходимо дать тщательное исследование учения Вл. Соловьева о материи, которая хотя и не существует без духа, но без которой невозможно и торжество духовного воплощения.

Красота у Вл. Соловьева — не предмет созерцания, но *орудие преобразования* как всего существующего, так и мира в целом. Подлинная красота есть победа добра над злом и всеобщее воскресение первоизданной чистоты творения. Об этом мы читаем правильно ориентированную статью Г. А. Рачинского^[586], которую в настоящее время, однако, уже давно пора превратить в специальное исследование. Важно всерьез принять утверждение Г. А. Рачинского: «Взгляд Соловьева на красоту, в его глубокой сущности, есть, быть может,

одна из самых оригинальных его метафизических концепций, если только не самая оригинальная. Во всяком случае, это одно из самых смелых его учений»^[587].

Необходимо, однако, выставить на первый план одну трудность, которую должен преодолеть всякий исследователь эстетики Вл. Соловьева. Дело в том, что при всей понятийной сложности учения Вл. Соловьева о всеединстве, у философа никогда не замолкало поэтическое чувство, которое всегда было для него одновременно и лирикой и натурфилософией. Исследователь эстетики Вл. Соловьева должен найти и сформулировать такую систему понятий, которая в то же самое время была бы отражением и всех интимнейших чувств в отношении природы. Это — тема весьма большая.

Но мы ограничимся лишь указанием на четыре стихотворения Вл. Соловьева, написанные им в октябре и декабре 1894 года, когда он был в Финляндии и буквально влюбился в озеро Сайма. В число их входит стихотворение «На Сайме зимой» (декабрь 1894 г.):

Вся ты закуталась шубой пушистой,
В сне безмятежном, затихнув, лежишь.
Веет не смертью здесь воздух лучистый,
Эта прозрачная, белая тишь.

В невозмутимом покое глубоко,
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея — владычица сосен и скал!

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
— Темного хаоса светлая дочь!

В этом стихотворении философии несколько не меньше, чем лирики. Но свои чувства к озеру Сайма Вл. Соловьев переживал настолько глубоко, что даже назвал их своей последней любовью. 11 октября 1894

года он выразил эти чувства в стихотворении, которое так и названо «Последняя любовь»:

Тебя полюбил я, красавица нежная, И в светло-прозрачный, и в сумрачный день. Мне любви и ясные взоры безбрежные, И думы печальной суровая тень.

Ужели обман — эта ласка нежданная, Ужели скитальцу изменишь и ты? Но сердце твердит: это пристань желанная У ног безмятежной святой красоты.

Люби же меня ты, красавица нежная, И в светло-прозрачный, и в сумрачный день. И пусть эти ясные взоры безбрежные Все горе бывшее развеют как тень.

С такими нежнейшими чувствами к озеру Сайма дело дошло даже до курьеза. В обществе стали говорить, что Вл. Соловьев завел новый роман с какой-то финкой. Это было настолько смешно и в то же время настолько неприятно, что Вл. Соловьеву в предисловии к третьему изданию сборника своих стихов (1900) пришлось опровергать эти нелепые слухи: «Одно северное озеро, небезызвестное в географии и полюбившееся мне en loii Biep loii: hopпеиг, оказалось в глазах неофициального Катона легкомысленною особой женского пола, и я подвергся внушительному порицанию за то, что на склоне лет увлекаюсь юношескими чувствами и распространяюсь о них в печати». Из этого курьезного эпизода исследователь должен сделать только один вывод: натурфилософия и в то же самое время эстетика была для Вл. Соловьева предметом нежнейших лирических чувств, а его лирика была вся пронизана натурфилософией.

Можно сказать и точнее, хотя об этом мы говорили в другом месте. Именно, вся эта область природы и любви была лишь одним из проявлений более общей софийной области. О борении Мировой Души в природе за преодоление мрака и за выход к высшему свету, как это представлялось Вл. Соловьеву, мы уже знаем из рассказа В. Л. Величко.

Философия красоты у Вл. Соловьева заслуживает специального изучения в настоящем месте нашей работы, но мы ограничимся здесь только двумя очень важными ссылками на произведения Вл. Соловьева разных периодов, где речь идет о красоте в природе.

Прежде всего необходимо точнейшим образом обследовать учение раннего Вл. Соловьева о красоте в связи с истиной и добром. Эта триада истины, добра и красоты кратко изложена нами в анализе ранних произведений Вл. Соловьева. Вся эта триада, безусловно, заслуживает самого внимательного анализа. Второе место, заслуживающее внимательного анализа в изучении эстетики Вл. Соловьева, относится как раз к позднему его произведению — «Оправданию добра», где говорится о безобразии всякой красоты, которая не связана с нравственным добром (VIII, 12—14).

Но, может быть, ярче всего эстетическое учение Вл. Соловьева выражено в его стихотворении «Три подвига» (конец 1882 г.). Здесь тоже ставится вопрос о глубинной сущности красоты. Первый тип красоты у Вл. Соловьева — это та красота, которую создает художник и сам же ее одушевляет. Это — Пигмалион.

Когда резцу послушный камень Предстанет в ясной красоте И вдохновенья мощный пламень Даст жизнь и плоть твоей мечте, У заповедного предела Не мни, что подвиг совершен, И от божественного тела Не жди любви, Пигмалион!

Второй подвиг любви, по Вл. Соловьеву, заключается не только в творчестве из бездушного материала и даже не только в одушевлении этого бездушного материала, но в героическом подвиге для достижения любви и самого предмета этой любви. Так любил Персей свою Андромеду, которую он путем огромных героических усилий освободил из уз дракона.

Нужна ей новая победа: Скала над бездною висит,
Зовет в смятенье Андромеда Тебя, Персей, тебя, Алкид!
Крылатый конь к пучине прынул, И щит зеркальный
вознесен, И опрокинут — в бездну канул Себя
увидевший дракон.

Однако подлинная и настоящая красота и любовь — это даже и не героизм. Художник должен обладать такую силою красоты и искусства, чтобы победить даже самое смерть. Эвридика уже находилась в Аиде, то есть уже умерла. Тем не менее Орфей только силою своего искусства сумел зачаровать самих подземных богов и только силою своего искусства и своей любви к Эвридике сумел зачаровать даже смерть и заставить богов смерти вернуть Эвридику к жизни. Это и есть доподлинное эстетическое учение Вл. Соловьева, который не просто созерцал красоту, но и проповедовал спасение жизни от уз смерти.

Но незримый враг восстанет, В рог победный не зови — Скоро, скоро тризной станет Праздник счастья и любви. Гаснут радостные клики, Скорбь и мрак и слезы вновь... Эвридики, Эвридики Не спасла твоя любовь. Но воспрянь! Душой недужной Не склоняйся пред судьбой, Беззащитный, безоружный Смерть зови на смертный бой! И на сумрачном пороге, В сонме плачущих теней Очарованные боги Узнают тебя, Орфей! Волны песни всепобедной Потрясли Аида свод, И владыка смерти бледной Эвридику отдает.

Таким образом, тезис Достоевского о том, что «красота спасет мир» и для Вл. Соловьева является основным принципом его эстетики. Только не нужно думать, что такого рода силовое понимание красоты было у Вл. Соловьева единственным принципом. Красота, хотя сущность ее заключается в преображении жизни, вполне понятна Вл. Соловьеву также и в чисто созерцательном отношении. Тут ведь нет никакого логического противоречия, а есть только разные типы

красоты, из которых бытийно-творческий тип хотя и является главнейшим, но для Вл. Соловьева отнюдь не единственным. Достаточно просмотреть хотя бы том его стихотворений, чтобы убедиться также и в склонности Вл. Соловьева к чистому эстетическому созерцанию. Из многочисленных произведений Вл. Соловьева на эту тему можно было бы привести множество соответствующих материалов. Но мы здесь ограничимся лишь тем, что пишет на эту тему сестра Вл. Соловьева М. С. Безобразова. Так, в ее воспоминаниях мы читаем, например, следующее:

«Природу он любил глубоко и нежно, но на словах выражал это редко. Помню, однако, два случая, когда меня поразило его лицо и тон, и я подумала: как он должен сильно чувствовать природу! Первый раз это случилось зимой, мы вернулись из оперы и собирались пить чай; пользуясь случаем получить свой любимый напиток, брат тоже пришел в столовую и в ожидании своего стакана подошел к окну, не завешенному шторой, и словно застыл перед ним; за окном была тихая морозная ночь и полнолуние. Лучистое, серебристо-голубое небо наверху, лучистый, серебристо-голубой снег внизу.

— Володя, пей чай, — сказала старшая сестра, — чего ты там стоишь?..

Брат не отвечал. Я подошла и заглянула: лицо у него было радостно и печально растроганное.

— Как хорошо! — сказал он чуть слышно. — Какая удивительно прекрасная ночь!..

Другой раз это было летом и гораздо позднее; я с мужем и с ребенком жила в деревне. Вдруг как-то уже близко под вечер, совершенно неожиданно, приезжает брат. Дали ему чаю и малины, он объявил, что пока это вполне достаточно, чтоб не умереть с голоду до ужина (целый день ничего "не удалось" поесть), и предложил нам пройтись. Объяснили ему дорогу, и он пошел

вперед, так как мы с мужем минуту задержались. Потом выходим из калитки, смотрим на дорогу, где же брат? — А он поднялся на небольшой бугор с краю дороги и стоит там неподвижно, смотрит вдаль. Okликнули, не отвечает.

— Наверно, чем-нибудь зачарован, — сказала я.

Взобрались тоже на бугор, подошли к нему, он обернулся, и я опять увидела глубоко растроганное, радостно-печальное и светлое, светлое лицо.

— Какая удивительная тишина! Какая необыкновенная, великолепная тишина! Слышите? — проникновенно сказал он и, прислушиваясь, поднял в воздух указательный палец правой руки»^[588].

О философско-созерцательном отношении Вл. Соловьева к природе рассказывает также и В. Пыпина-Ляцкая. Ее отец, А. Н. Пыпин, и Вл. Соловьев любили прогуливаться в парках Петергофа или Царского Села, погружаясь в свои думы и как бы отсутствуя. Вот что мы читаем в воспоминаниях В. Пыпиной об одном таком случае: «Но однажды даже его [отца] удивил Владимир Сергеевич.

— Сегодня Соловьев был какой-то совсем особенный, — сказал он. В ближайшую среду они встретились в редакции.

— А заметили вы, Александр Николаевич, что я был странный у вас? — спросил со смехом Соловьев.

— Заметил.

— Это на меня луна так действовала (они гуляли в лунно-туманный вечер в петергофском Нижнем саду) и повергала меня в поэтическое настроение. А вот вам и результат.

Соловьев передал отцу стихотворение:

Пусть тучи черные грозящею толпою

Лазурь заволокли, — Я вижу лунный блеск: он их тяжелой мглою

Не отнят у земли. Пусть тьма житейских зол опять нас разлучила

И снова счастья нет, — Сквозь тьму издалика таинственная сила Мне шлет твой тихий свет. Края разбитых туч сокрытыми лучами

Уж месяц серебрит. Еще один лишь миг, и лик его над нами В лазури заблестит»^[589].

2. Учение об искусстве. В статье «Общий смысл искусства» (1890) для исследователя соловьевской философии опять-таки важно не то, что красота в искусстве есть результат воплощения идеи в материи. Такое воззрение более или менее свойственно почти всем философам-идеалистам. Но для Вл. Соловьева важно не просто отражение идеального в реальном, а именно воплощение, в буквальном смысле воплощение. «Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» (VI, 77). «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силою в субъекте, преобразующею, а не отражающею только действительность» (VI, 79). Итак, искусство не есть ни отражение действительности, ни отражение идеала, но фактическое *преображение* человека и общества и, так сказать, настоящее *превращение* того и другого в идеал.

3. Вл. Соловьев, Н. Г. Чернышевский и другие революционные демократы. Такого же рода реалистическим характером отличается статья Вл. Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике» (1894), где он восхваляет эстетику Н. Г. Чернышевского, неожиданно, может быть, для тех, кто подходит к Вл. Соловьеву с точки зрения абстрактного идеализма, но вполне понятно для тех, кто вникал в предыдущее философское развитие самого Вл. Соловьева. Ведь мы уже убедились в том, что реально теперь для Соловьева

только фактическое преобразование человека, а не просто идеальные построения, хотя бы даже то были догматы христианской веры. Что прекрасное есть жизнь — это, конечно, значимо для Вл. Соловьева, как было значимо, но совсем с других позиций, и для Чернышевского. Искусство, если оно есть только слабое отражение жизни, отвергается и тем и другим мыслителем. Вместе с тем жизнь, как реальное и вполне объективное преобразование человека, — это и есть настоящая красота и настоящее искусство (VII, 76—77). Нужно при этом сказать, что по зрелости философской мысли статья Вл. Соловьева вполне сравнима с работой Чернышевского. Однако необходимо заметить, что многое Вл. Соловьев считает в статье Чернышевского недоказанным и недосказанным, а многое — и просто неверным. Зато, по его мнению, верна основная мысль. И ее-то Вл. Соловьев считает правильной, несмотря на 40 лет, прошедшие после написания диссертации Чернышевского, особенно ввиду уже появившихся при Вл. Соловьеве сепаратистских стремлений целиком оторвать искусство от всякого жизненного действия.

К чисто литературным симпатиям Вл. Соловьева к Чернышевскому необходимо добавить и то общее сочувствие к нему в семье философа, включая его отца, С. М. Соловьева, о чем у нас уже кратко упоминалось. Дело в том, что в 1898 году Вл. Соловьев разразился целой статьей в защиту Чернышевского, которую можно считать настоящим панегириком [\[590\]](#).

Здесь Вл. Соловьев описывает тот момент своей жизни, когда он, будучи почти совсем еще ребенком, от случайных гостей отца узнал о судебном приговоре, отправлявшем Чернышевского на каторгу. Эта статья Вл. Соловьева восхваляет Чернышевского решительно во всех отношениях, нещадно бранит тогдашнюю

судебную практику и по пунктам разбирает вынесенный приговор. В русской литературе еще не было такого торжественного панегирика по адресу Чернышевского с опровержением решительно всех пунктов судебного обвинения, сурово наказавшего литератора. Правда, ни Вл. Соловьеву, ни его отцу не были известны находившиеся в руках суда сведения об участии Чернышевского в революционных кружках тогдашнего времени, не говоря уже об его сочувствии петрашевцам. Вероятно, знание об оставшемся в секрете участии Чернышевского в революционном движении ослабило бы торжественные похвалы С. М. и Вл. Соловьевых в его адрес. Однако, так или иначе, но высокопохвальное и торжественное отношение Вл. Соловьева к Чернышевскому остается знаменательным фактом русской литературы и никак не может игнорироваться нами.

В своем докладе в Философском обществе в Петербурге 11 октября 1898 года Вл. Соловьев положительно отзывался еще и о другом революционном демократе, а именно, о В. Г. Белинском, считая самого себя в сравнении с Белинским весьма недостаточным общественником. Однако он говорил, что «этот "муж желанный", проповедник гуманности и жизненного христианства, не развил своих философских воззрений до настоящей веры»^[591].

Что касается еще одного революционного демократа, А. И. Герцена, то Вл. Соловьеву очень нравилась работа последнего «Письма об изучении природы». Но и тут Вл. Соловьев добавляет, что ему «странно, что Герцен, будучи в душе идеалистом, поборником свободы и гуманности, не пришел ни к какой религии, остался при материалистических взглядах»^[592].

4. Вл. Соловьев и Пушкин. Весьма секулярное отношение к поэзии Вл. Соловьев выражает в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899), где проповедуется полная и окончательная свобода поэтического вдохновения от всяких внешних тенденций и побуждений. Но чистая красота, свойственная истинной поэзии, неразрывно связана с добром и истиной (IX, 347). Поэтому свободное поэтическое вдохновение не противоречит практическим задачам жизни, а, наоборот, помогает их решению. Вл. Соловьев и здесь занимает позицию, которую не назовешь ни просто идеализмом, ни просто материализмом. Эту же «чистую поэзию» он защищал и от тогдашних модернистов, которые в лице В. В. Розанова заявили, что Пушкин чересчур академичен, лишен «оргазма», слишком не вдыхает серных паров, в древности вдохновлявших пифию. «И вот почему Пушкин "не нужен": в его поэзии... сохранилось слишком много вдохновения, идущего сверху, не из расщелины, где серные, удушающие пары, а оттуда, где свободная и светлая, недвижимая и вечная красота» (IX, 284).

Наконец, в статьях Вл. Соловьева о Пушкине особое место занимает «Судьба Пушкина» (1897). Здесь он сетует по поводу безвременной кончины Пушкина, протестуя против сведения гибели поэта на одно лишь веление судьбы. Гибель Пушкина есть не только результат надчеловеческой судьбы, но и результат человеческого разума. Слияние судьбы и разума философ находит в том, что он называет «Провидением Божиим» (IX, 60). Наши современники употребляют здесь другую терминологию, говоря вместо «судьба» — «случайность», вместо «разум» — «закономерность» или «необходимость» и вместо «Провидение» — просто «действительность». Теперешнее философское сознание понимает «действительность» тоже как

слияние случайности и необходимости. Поэтому, оставаясь на своих путях объективного идеализма, Вл. Соловьев, по-видимому, максимально приблизился здесь к современному диалектическому материализму. И это — тоже результат реалистических тенденций у Вл. Соловьева в 90-е годы.

5. Другие литературно-критические статьи и общий смысл литературной критики у Вл. Соловьева. Кроме названных сейчас эстетических работ, Вл. Соловьеву принадлежит еще целый ряд других, тоже литературно-критических, статей, очень ценных во многих отношениях. В них он последовательно и систематически излагает свое учение о красоте с тем же самым, теперь для него весьма характерным, упорным пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображенно-слитого с идеальным. Эти статьи настолько важны, что наравне с указанными у нас статьями о Пушкине они уже давно ждут обобщенно-диссертационного исследования. Здесь мы их только перечислим. Это — статьи о Пушкине (1897, 1899), Лермонтове (1899), Тютчеве (1895), Фете (1890), Полонском (1896), А. К. Толстом (1890, 1895, 1899), Случевском (1897), А. А. Голенищеве-Кутузове (1894), первых русских символистах (1895), Минском (1890), Мицкевиче (1898). Речи о Достоевском были произнесены им еще гораздо раньше (1881—1883). Шесть статей по литературе написаны Вл. Соловьевым в первом издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона («Данилевский Н. Я.», «Жемчужников А. М.», «Леонтьев К. Н.», «Майков А. Н.», «Полонский Я. П.», «Прутков К. П.»).

Статья о живописности (1897) касается одного второстепенного и притом чисто терминологического значения.

Не входя в анализ многочисленных литературно-критических статей Вл. Соловьева (их нужно обсуждать в специальной диссертации, и даже не в одной), мы приведем здесь только сообщения Сергея Соловьева-младшего, составленные им как на основании рассказа Михаила, брата Вл. Соловьева, так и на основании собственных наблюдений^[593]. Здесь мы читаем следующее:

«Владимир Соловьев говорил брату Михаилу, что вполне искренно он любит только чисто лирическую поэзию, оставаясь равнодушен к эпосу, драме и искусствам изобразительным и пластическим. Таким образом ему оставалась чужда большая часть литературы греческой. Из греков он интимно любил только Платона и еще Аристофана, за остроумие. Больше он знал и ценил поэзию римскую, как более лирическую. Здесь на первом месте стоит Катулл, которого Вл. Соловьев знал наизусть.

Когда Катулл мне наизусть Твоими говорил устами,
—

обращался к нему Фет при посвящении переводов Катулла. Затем, кроме сатириков, Вл. Соловьев хорошо знал, любил и переводил Вергилия.

Совершенно исключительна была его любовь к Библии и еврейской лирике.

Из поэтов нового времени он любил опять-таки тех, кто наиболее приближается к типу чистых лириков: Альфреда Мюссе, Гейне, Пушкина, Жуковского, Фета, Алексея Толстого, Мицкевича.

Любимым произведением Вл. Соловьева в мировой литературе была сказка Гофмана "Золотой горшок", переведенная им на русский язык. Натурализма в литературе он просто не выносил и потому отрицал Толстого не только как мыслителя, что часто бывает, но, что бывает весьма редко, и как художника. По

поводу "Войны и мира" он говорил: "Действующие лица там говорят, как люди нынешнего времени..."

Достоевского он почитал более как религиозного мыслителя. Он пишет кузине Кате в 1873 году: "Не знаю, почему тебя возмутило 'Преступление и наказание'. Дочти его до конца, да и всего Достоевского полезно было бы перечитать: это один из немногих писателей, сохранивших еще в наше время образ и подобие Божие"^[594].

Но более всех русских прозаиков любил он Гоголя за его фантастичность и остроумие, Гоголя, соединившего в себе черты обоих любимцев Вл. Соловьева — Гофмана и Аристофана. Цитаты из Гоголя рассеяны в изобилии в письмах Вл. Соловьева.

Все, что пахло натурализмом, прозой жизни, умеренностью, благоразумием, отвращало Вл. Соловьева, этого полного антипода Льва Толстого».

В этом сообщении С. Соловьева-младшего кое-что необходимо специально подчеркнуть.

Прежде всего мировая лирическая поэзия интересовала Вл. Соловьева, конечно, вовсе не только с поэтической стороны. Он всегда чувствовал в ней философскую символику того или иного типа, которой были пронизаны также и его собственные лирические произведения. То же самое необходимо сказать и относительно его любви к фантастическому романтизму, как, например, к Гофману. Тут тоже было трудно сказать, что импонировало Вл. Соловьеву больше, поэзия или философия. Фантастика (конечно, не всякая) была тождественна для него с философией, а равно и с действительностью. Мы уже видели выше, что в дуэли Пушкина, по мнению Вл. Соловьева, совершенно одинаково играла роль как слепая судьба, так и сознательное человеческое произволение.

В воскресении Христа Вл. Соловьев видел одновременно и «торжество разума в мире», поскольку мировое зло только и можно мыслить при условии мирового добра, а мировое добро есть «решительная победа жизни над смертью», и «чудо», поскольку чудом является вообще всякое новое и неожиданное явление в мире, будь то «появление первого живого организма среди неорганической природы», или будь то «появление первого разумного существа», или будь то «появление всецело духовного и потому неподлежащего смерти человека» (X, 37).

Весьма любопытно также отношение Вл. Соловьева к Льву Толстому. Здесь его не только не устраивало то, что мы назвали бы мистикой рисовых котлеток, но и художественные приемы Толстого, которые часто сводились к хроникально-документальному описательству жизни, граничащему часто просто с отсутствием всякого специализированного литературного стиля.

В Достоевском Вл. Соловьева интересовала, конечно, не просто одна религия. Ему был особенно близок также и философский, общественно-политический и апокалипсический пафос.

Кроме приведенного выше рассказа С. М. Соловьева о художественных вкусах Вл. Соловьева и кроме наших замечаний по этому поводу, мы позволим себе привести еще место из воспоминаний М. С. Безобразовой, которое немало дает для уяснения художественных вкусов Вл. Соловьева:

«Брат никогда не ездил ни в театр, ни в концерт, и большинство думало, что он равнодушен к музыке и драматическому искусству, но мне кажется, что и тут сказывалась одна из тех странностей, которых было так много в натуре брата, а не равнодушие. Он часто просил меня петь, называя вещи, которые были его "любимые", и сам за послеобеденным чаем, играя с

Анной Кузьминичной в шашки или шагая по комнатам в редкие минуты отдыха, постоянно мурлыкал что-нибудь; правда, совершенно неверно, так как не имел слуха»^[595].

Таким образом, кроме литературы, Вл. Соловьев был равнодушен ко всем прочим искусствам. При этом необходимо сказать, что особенно характерно для литературных вкусов Вл. Соловьева (да и вообще для всей его философии) аристофановско-гоголевское слияние фантастики и юмора. Подобные черты рассыпаны решительно по всем произведениям Вл. Соловьева и решительно по всей его биографии; и в этом отношении он тоже еще не изучен и требует самого тщательного исследования.

6. Вл. Соловьев и русский символизм. Может быть, самой интересной проблемой в области литературно-эстетической деятельности Вл. Соловьева является проблема его отношения к русскому символизму или, точнее сказать, проблема отношения русских символистов к Вл. Соловьеву. О том, что сам Вл. Соловьев является глубоким и ярким символистом уже в своей ранней молодости и, в частности, в своих обеих диссертациях, об этом не может быть никакого спора. За 20 лет до появления первых русских символистов Вл. Соловьев создал свое учение о всеединстве. Это учение основывается на том, что единство бытия охватывает каждый его отдельный момент и присутствует в каждом таком моменте, так что всякий отдельный момент бытия свидетельствует и обо всех других его моментах и о бытии, взятом как нерушимая цельность. Такого рода учение с полным правом можно назвать символизмом, и русские символисты не создали ничего нового в этом отношении, да здесь ничего нового и вообще нельзя создать. Так обстоит дело, если рассуждать принципиально.

Однако возникает совсем другая картина, если от принципа мы обратимся к истории воплощения этого принципа. Первые признаки символизма можно находить еще у Н. Минского в 80-х годах и еще у Д. С. Мережковского в начале 90-х годов. Поскольку, однако, эти явления прошли мимо Вл. Соловьева и впервые с русским символизмом он столкнулся только в 1894—1895 годах, когда вышли в свет три выпуска стихотворений «Русские символисты» В. Брюсова и других начинающих поэтов, то вопрос о соотношении Вл. Соловьева и символистов необходимо начинать с его статьи «Русские символисты» (VII, 159—170).

В этих сборниках В. Брюсов находится под сильным влиянием французских символистов — П. Верлена, А. Рембо, С. Малларме и др. В стихотворениях этих трех сборников Вл. Соловьев не находит никакого смысла, а обращает внимание больше всего на всякого рода искусственные словосочетания, рассчитанные только на внешний эффект и на решительный отход от банальных приемов традиционной поэзии. В конце этой своей статьи Вл. Соловьев предлагает свои собственные сатирические стихи, высмеивающие противоестественную поэтику, лишенную всякого разумного смысла. Вот начало первого из них:

Горизонты вертикальные В шоколадных небесах,
Как мечты полу-зеркальные В лавро-вишневых лесах.

Эти три сатирических стихотворения Вл. Соловьева получили в тогдашней, да и в позднейшей русской литературе большую известность и всегда пользовались широкой популярностью.

Едва ли, однако, Вл. Соловьев был здесь во всем прав. Конечно, нагромождение бессмысленных словосочетаний не могло соответствовать требованиям серьезной поэзии. Но Вл. Соловьев не дал себе отчета в том, что все это символистское новаторство все же было во многом прогрессивно, так что этих первых

русских символистов можно было порицать и высмеивать только за излишние увлечения и за словосочетательный гиперболизм, но едва ли можно было отрицать целиком или считать их практику вполне бессмысленной. В настоящее время мы не можем считать совершенно бессмысленными такие, например, стихи В. Брюсова, бессмысленные по их прямой образности, но несомненно творческие вследствие заложенной в них новаторской устремленности:

Тень несозданных созданий Колыхается во сне
Словно лопасти латаний На эмалевой стене.
Фиолетовые руки На эмалевой стене Полусонно чертят
звуки В звонко-звучной тишине.

Правда, соловьевская сатира на подобного рода ранние символистские стихи основана на том, что Вл. Соловьев еще не знал и не предвидел, во что превратится у символистов в дальнейшем такая словесная эквилибристика. Этим и объясняется то, что русские символисты в своем более зрелом состоянии весьма почитали Вл. Соловьева и даже считали его своим учителем, несмотря на допущенное им высмеивание начальных и несовершенных форм символизма.

В одном отношении не было ничего общего между Вл. Соловьевым и новейшими литературными течениями, которые при нем только зарождались. А именно, кроме символизма в строгом смысле слова, в 90-х годах зарождалось так называемое *декадентство*, которое иной раз выступало в союзе с символизмом, но, по существу, имело с ним мало общего. Если взять декадентство в чистом виде, то это было не только разрывом с объективной реальностью, но и субъективистским смакованием разного рода беспредметных переживаний, вступавших, на почве отрыва от всякой реальности, в любые и притом самые причудливые, даже иррациональные структуры. С этим

декадентством Вл. Соловьев столкнулся в лице В. В. Розанова, и его принципиальное осуждение розановского декадентства было беспощадным и окончательным. Об этом отношении Вл. Соловьев к В. В. Розанову мы уже приводили некоторые интересные материалы. Сейчас мы об этом заговорили только потому, что Вл. Соловьев был учителем символистов, но никак не декадентов; и своим учителем его считали символисты, но никак не декаденты.

7. Вл. Соловьев в оценке Валерия Брюсова, Константина Бальмонта и Александра Блока. Положительное отношение символистов к Вл. Соловьеву раньше всех было выражено тем самым Брюсовым, которого в 1895 году так основательно раскритиковал и даже сатирически высмеял, как мы сейчас видели, сам же Вл. Соловьев.

Именно по поводу выхода в свет третьего издания стихотворений Вл. Соловьева Брюсов написал серьезную и весьма сочувственную статью в 1900 году^[596]. Он не касается мировоззрения Вл. Соловьева в собственном смысле слова, а хочет изобразить только поэтические приемы его стихотворства. Но в этой области Брюсов далек от всяких традиционных банальностей. Он находит у Вл. Соловьева, с одной стороны, «дар безумных песен», а с другой стороны, всегдашнюю тенденцию рисовать не столько образы и чувства, подобно Фету, но «мысли». «Философия для него сливалась с жизнью, и вопросы, которые он разбирал, мучили его не только на страницах его сочинений. Вл. Соловьев был нашим первым поэтом-философом, который посмел в стихах говорить о труднейших вопросах, тревожащих мысль человека»^[597]. Брюсов совершенно не прав, когда приписывает Вл. Соловьеву какой-то философский дуализм^[598]. Для Вл. Соловьева это вовсе не дуализм, а

только необходимая предпосылка стремления временного и несовершенного к вечному совершенству и красоте. От Брюсова не ускользнуло соловьевское представление о земле владычице, в проявлениях которой Вл. Соловьев угадывает «трепет жизни мировой»^[599]. Брюсов не без тонкости трактует стихотворения Вл. Соловьева, посвященные любви и вечной женственности, находя в них разные интересные оттенки^[600]. Свою статью он кончает выражением надежды на большое будущее, которое принадлежит уже и теперь достаточно глубоко ценимым глубинам поэзии Вл. Соловьева^[601]. Для нас очень важно отметить то обстоятельство, что даже Брюсов, который по своему настроению был далек от могущественного художественного идеализма, все-таки усмотрел в творчестве Вл. Соловьева некоторые весьма важные черты, мало доступные тогдашнему традиционному читателю.

Еще более положительную оценку творчеству Вл. Соловьева мы находим у К. Бальмонта. Имеются сведения, что Вл. Соловьеву понравился стихотворный сборник начинающего Бальмонта под названием «Тишина» (1898). Имеется поэтический ответ Бальмонта на сочувственное отношение к нему Вл. Соловьева. Это стихотворение «Воздушная дорога. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева». Приведем это стихотворение^[602]:

Недалека воздушная дорога, — Как нам сказал
единый из певцов, Отшельник скромный, обожатель
Бога, Поэт-монах, Владимир Соловьев.

Везде идут незримые течения, — Они вокруг нас, они
в тебе, во мне, Все в Мире полно скрытого значенья,
Мы на Земле — как бы в чужой стране.

Мы говорим. Но мы не понимаем Всех пропастей
людского языка. Морей мечты, дворцов души не знаем,

Но в нас проходит звездная река.

Ты подарил мне свой привет когда-то, Поэт-отшельник, с кроткою душой. И ты ушел отсюда без возврата, Но мир Земли — для Неба не чужой.

Ты шествуешь теперь в долинах Бога, О дух, приявший светлую печать. Но так близка воздушная дорога, Вот вижу взор твой — я с тобой — опять.

В этом стихотворении звучит уже прямая и откровенная исповедь символиста в чисто соловьевском смысле слова. Брюсов еще находил у Вл. Соловьева какой-то дуализм, а Бальмонт не находит уже никакого; противостояние двух миров, идеального и материального, преодолевается у него, как и у самого Вл. Соловьева, глубоко прочувствованной и ярко выраженной «воздушной дорогой».

Но подробное изучение сборника Бальмонта «Тишина» свидетельствует еще о гораздо большем. Оказывается, что и по тематике, и по стилю, и по идеологии этот сборник чрезвычайно близок к стихотворениям самого Вл. Соловьева, так что Бальмонт не только был просто благодарен Вл. Соловьеву за его внимание, но в своей поэзии был прямым и самым настоящим учеником Вл. Соловьева. И самым главным оказывается здесь космическая символика художественных образов, совершенно одинаковая у обоих поэтов. Уже самый эпиграф, выбранный Бальмонтом для своего сборника, говорит об очень многом. Этот эпиграф гласит: «Есть некий час всемирного молчанья. Тютчев». Вот, значит, о какой тишине Бальмонт говорит в своем сборнике. Чтобы наглядно показать, насколько Вл. Соловьев является предначинателем и учителем русского символизма, — приведем хотя бы несколько стихов из «Тишины» Бальмонта. Так, у Бальмонта читаем следующее стихотворение:

Я когда-то был сыном Земли, Для меня маргаритки
цвели, Я во всем был похож на других, Был в цепях
заблуждений людских.

Но, земную печаль разлюбив, Разлучен я с
колосьями нив, Я ушел от родимой межи — За пределы
и правды и лжи.

И в душе не возникнет упрек, Я постиг в
мимолетном намеке, Я услышал таинственный зов,
Бесконечность немых голосов.

Мне открылось, что времени нет, Что недвижны
узоры планет, Что бессмертие к смерти ведет, Что за
смертью бессмертие ждет [\[603\]](#).

Трудно себе даже представить стихотворение более
соловьевское, чем это, и по тематике, и по стилю, и по
идеологии. Приведем еще одно стихотворение,
«Эдельвейс»:

Я на землю смотрю с голубой высоты, Я люблю
эдельвейс — неземные цветы, Что растут далеко от
обычных оков, Как застенчивый сон заповедных снегов.

С голубой высоты я на землю смотрю, И безгласной
мечтой я с душой говорю, С той незримой Душой, что
мерцает во мне В те часы, как иду к неземной вышине.

И, помедлив, уйду с высоты голубой, Не оставив
следа на снегах за собой, Но один лишь намек,
белоснежный цветок, Мне напомнит, что мир
бесконечно широк [\[604\]](#).

Из подобного рода стихотворений состоит весь
сборник «Тишина», почему нам и не стоит приводить
отсюда еще другие стихотворения. Что Вл. Соловьев —
первый подлинный и самый настоящий учитель
Бальмонта, об этом не может быть никаких споров.

Еще более глубоко расценивает Вл. Соловьева А.
Блок, тоже испытавший в своем раннем творчестве его
прямое влияние. В 1911 году Блок видит во Вл.
Соловьеве две стороны, как бы двух Соловьевых. Он

писал: «Один Соловьев — здешний — разил врага его же оружием: он научился *забывать* время; он только усмирять его, набрасывая на косматую шерсть чудовища легкую серебристую фату смеха. Вот почему этот смех был иногда и странен и страшен. Если бы существовал только этот Вл. Соловьев, — мы отдали бы холодную дань уважения метафизическому макиавеллизму — и только; но мы хотим помнить, что этот был лишь умным слугой другого. Другой — нездешний — не презирал и не усмирять. Это был "честный воин Христов". Он занес над врагом золотой меч. Все мы видели сияние, но забыли или приняли его за другое. Мы имели "слишком человеческое" право недоумевать перед двоящимся Вл. Соловьевым, не ведая, что тот добрый человек, который писал умные книги и хохотал, был в тайном союзе с другим, занесшим золотой меч над временем»^[605].

Этот глубокий образ двоящегося Вл. Соловьева, вначале не очень ясный, заканчивается следующими и уже совершенно ясными словами: «Здесь бледным светом мерцает панцырь, круг щита и лезвие меча под складками черной рясы. Тот же взгляд, углубленный мыслью, твердо устремленный вперед. Те же стальные волосы и худоба, которой не может скрыть одежда. Новый образ смутно напоминает тот, живой и блестящий, с которым мы расстались недавно. Здесь те же атрибуты, но все расположилось иначе; все преобразилось, стало иным, *неподвижным*, перед нами уже не здешний Соловьев. Это — *рыцарь-монах*»^[606].

Символистский прогресс в понимании Вл. Соловьева у Блока в сравнении с Брюсовым и Бальмонтом не требует комментария. Можно только подчеркнуть, что блоковский образ Вл. Соловьева выдержан в гораздо более напряженных тонах, гораздо более действенных, чем созерцательных, а главное, в тонах величественного трагизма.

Вопрос о влиянии творчества Вл. Соловьева на А. Блока ставился уже не раз и получил более или менее достаточное освещение. Здесь мы указали бы на интересную и в научном смысле обстоятельную работу З. Г. Минц «Поэтический идеал молодого Блока»^[607]. В этой работе совершенно правильно рисуется не только либеральный или прогрессивный образ Вл. Соловьева, но и его большая общественно-политическая значимость, доходившая до романтизма и утопизма. И для истории изучения Вл. Соловьева это очень важно, поскольку его слишком часто и слишком несправедливо записывали в число консерваторов и реакционеров. Здесь мы также убеждаемся, и притом на обширном материале, что как раз эта прогрессивная сторона творчества Вл. Соловьева никак не отразилась на первом сборнике Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (1904). В смысле общественно-прогрессивных настроений Блок пошел в дальнейшем собственным путем, хотя, как мы сейчас увидим, он всегда ценил творчество Вл. Соловьева как преисполненное предчувствия и пророчества надвигавшейся в те времена мировой катастрофы. Но, оставляя пока в стороне эти катастрофические предчувствия, Блок, согласно исследованию З. Г. Минц, оказался под исключительно сильным влиянием художественномистических построений Вл. Соловьева, так что блоковская Прекрасная Дама ничем не отличается от соловьевской Мировой Души.

З. Г. Минц пишет: «...Блок остается... учеником Вл. Соловьева не только по "букве" мистического мироощущения, но и по самому методу выработки положительного идеала. Блок, как и Вл. Соловьев, идет путем наивно — "максималистским". Его поэтический идеал приобретает свои контуры "по методу исключения", в результате отказа — на этот раз отказа

от "мистико-общественного" истолкования соловьевских мечтаний.

При этом положительный идеал становится еще абстрактнее, чем у Вл. Соловьева. Он окончательно теряет контуры общественного идеала. Стремление к "всечеловеческому" "золотому веку" сменяется индивидуальным (и индивидуалистическим) стремлением к соединению *поэта* с идеальной "Душой мира". Но этой ценой спасется то лучшее, что молодой Блок унаследовал от Соловьева — "максималистское" несогласие с опошлением высокого идеала "мистико-общественным" либерализмом. Полностью потерявший историческую и социальную конкретность идеал остается в сознании поэта непоколебимо прекрасным, объективным, абсолютным и великим, огромным, — а только огромному и мог служить Блок уже тогда»^[608].

Читаем также и далее: «Лишенный конкретных "общественных" примет соловьевский образ объективной "души мира" превращается в образ идеальной Прекрасной Дамы, которой поклоняется только одинокий поэт. "Исчезающий" облик "Души мира" Блок конкретизирует, давая ему развернутую поэтическую характеристику как образу высочайшего блага и высочайшей красоты»^[609].

В дальнейшем З. Г. Минц дает литературоведческий анализ основных образов сборника Блока^[610]. Приводить этот анализ целиком для нас означало бы сильно уклониться в сторону. Но подчеркнем еще раз ценность общей концепции З. Г. Минц, поскольку в этой концепции отдается нужная дань огромной значимости Вл. Соловьева для А. Блока, а также самостоятельности и оригинальности творчества молодого Блока.

В заключение наших замечаний о Вл. Соловьеве и Блоке мы должны сказать, что значение Вл. Соловьева для Блока вовсе не исчерпывается пределами «Стихов о

Прекрасной Даме». Именно, если общественно-политическая сторона мировоззрения Вл. Соловьева и никак не отразилась на первом сборнике Блока, то сейчас мы приведем такие суждения последнего, которые свидетельствуют, что он был почти единственным поэтом, разгадавшим пророческую направленность социально-исторического мировоззрения Вл. Соловьева. В буквальном смысле слова социально-историческое мировоззрение Блока пошло по совсем другим путям, часто далеким, а иной раз и прямо противоположным Вл. Соловьеву. И тем не менее Блок, переживший две революции, которых не мог пережить Вл. Соловьев, принявший Октябрьскую революцию, глубоко ощущал (и не в 1911-м, а в 1920 году) весь титанизм фигуры Вл. Соловьева со всеми его пророческими и потрясающе катастрофическими чертами. В статье 1920 года «Владимир Соловьев и наши дни. (К двадцатилетию со дня смерти)»^[611] Блок писал: «Вл. Соловьеву судила судьба в течение всей его жизни быть духовным носителем и провозвестником тех событий, которым надлежало развернуться в мире... Если Вл. Соловьев был носителем и провозвестником будущего, — а я думаю, что он был таковым, и в этом и заключается смысл той странной роли, которую он играл в русском и отчасти в европейском обществе, — то очевидно, что он был одержим страшной тревогой, беспокойством, способным довести до безумия»^[612].

Таким образом, поэт-символист и вовсе не философ — Блок — разгадал во Вл. Соловьеве те глубины, и притом глубины социально-исторического характера, далеко не всегда ясные даже многим философам, которые занимались Вл. Соловьевым с философской и философско-исторической точек зрения.

Кроме указанной выше работы З. Г. Минц, для характеристики отношения А. Блока к Вл. Соловьеву

имеют значение еще две работы, о которых стоит здесь упомянуть.

Первая из них принадлежит А. Слонимскому и называется «Блок и Вл. Соловьев»^[613]. Здесь ценно указание на новую блоковскую атмосферу, которая ушла гораздо дальше Вл. Соловьева и которую нужно иметь в виду при изучении творчества А. Блока. Прежде всего, согласно А. Слонимскому, «Блока роднила с Соловьевым та порубежная тревога, которую он в нем угадывал... Тут речь идет, конечно, не о Соловьеве-философе. Философия Соловьева для Блока была слишком категорична, устойчива и крепка. Уклонения от строгости прямого пути, воля "волн морских не верней", тревога о грядущем — все это отразилось только в поэзии Соловьева или в таких полупоэтических произведениях, как "Три разговора". И этот-то Соловьев — изменяющий своей царице, неверный и встревоженный, предчувствующий, но еще не знающий — только и был близок Блоку»^[614].

Однако, отойдя от Вл. Соловьева на два десятилетия, Блок все же имел глубокое прикосновение к современности и в этом во многом перекликался с Вл. Соловьевым. Правда, это было соприкосновение только частичное. «Нет ничего враждебнее современности — чем противоречивая, мятущаяся и мятежная, усталая и утонченная, такая старомодноинтеллигентская душа Блока»^[615]. Ценно в данной статье также и общее заключение о различии мировоззрения Блока и Вл. Соловьева: «Исторические катастрофы, которые представлялись Соловьеву только в пророческих очертаниях, были пережиты Блоком. Ветер из "открытого в будущее окна" для Блока превратился в ураган»^[616].

Интересна еще и другая статья, именно — Д. Е. Максимова под названием «Материалы из библиотеки

Ал. Блока»^[617]. В этой статье подвергаются изучению пометки А. Блока на полях произведений Вл. Соловьева. Конечно, какие-нибудь точные выводы об отношении Блока к Вл. Соловьеву на основании этих материалов сделать трудно. Но Д. Е. Максимов сделал все возможное для осмысления всех этих блоковских вопросительных и восклицательных знаков на полях трудов Вл. Соловьева. И в результате необходимо сказать, что все эти заметки А. Блока в освещении Д. Е. Максимова получают немаловажное значение, особенно для разных деталей, которых Блок не касался в своих статьях о Вл. Соловьеве.

8. Вл. Соловьев в оценке Вячеслава Иванова.

Вячеслав Иванов в своем теоретическом мировоззрении был из всех русских символистов наиболее последовательным учеником Вл. Соловьева. В статье «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» Иванов совершенно правильно выдвигает на первый план то, что он называет идеей соборности. По Иванову, предшественником Вл. Соловьева в этом отношении является только Достоевский^[618]. Эту идею нового коллективного сознания Иванов противопоставляет разброду и хаосу индивидуалистических исканий своего времени. С этой точки зрения он совершенно правильно утверждает, что Вл. Соловьев не просто отбрасывал многочисленные «отвлеченные начала», но старался слить их в одном неразрывном целом. «На этих путях, — пишет Иванов, — Соловьев в противоположность Толстому-обесценивателю, является прежде всего восстановителем культурных ценностей... Соловьев определяет условия универсального *оправдания* всех аспектов истины...»^[619] Нам кажется, что лучше нельзя и выразить сущность соловьевского учения, чем как это сделал Иванов, сказавший: «Учение о первом

соподчинении отвлеченных начал, или об их универсальном оправдании, есть не только гносеологическое, но и мистагогическое введение в учение о богочеловечестве, или, что то же, в учение о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободного воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова»^[620].

Отсюда и другое, тоже правильное утверждение Иванова, что основной философской категорией у Вл. Соловьева является понятие церкви^[621]. Иванов не посчитал для себя неудобным доводить церковность Вл. Соловьева до той ее утопической, романтической и, можно сказать, мечтательной формы, анализ которой мы фактически находим в сочинениях Вл. Соловьева. И действительно, если уж излагать Вл. Соловьева по самому существу его воззрений, а не по нашей оценке их, то иного выражения нельзя здесь и применить, кроме как всерьез воспроизвести, пусть хотя бы и утопическое, учение самого Вл. Соловьева. «Через Достоевского русский народ психически (т. е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества. Через Соловьева русский народ логически (т. е. действием Логоса) осознал свое призвание — до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской»^[622].

Из этого бесстрашного, безоговорочно-последовательного и, можно сказать, буквального воспроизведения соловьевской доктрины у Иванова мы не будем приводить другие черты, тем более что они похожи на сказанное нами в предыдущем. Имеет смысл указать лишь на то, что для Иванова, как и для Вл. Соловьева, весь этот символизм и есть самый настоящий реализм. «Соловьев-реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в

природе и душе трепещет для него близко дышащую скрытую жизнь и подает весть о сущем, прикрывшемся покрывалами божественной *СИМВОЛИКИ* видимого мира»^[623]. В этом смысле такой изысканный стилист, как Иванов, не может не находить высокого совершенства также и в стихах Вл. Соловьева.

Вот общая характеристика поэзии Вл. Соловьева, не являющейся ни натурализмом, ни реализмом в банальном смысле слова, но и не мистическим пророчеством жреца, далеким от чисто художественных целей: «В стихах, чаще всего случайно набросанных и порою оставленных без окончательного художественного завершения, но всегда изумительно глубоких, истинных, задушевных и притом существенно новых, намеки, о которых я говорил, — закутанные в еще более густые покрывала, но покрывала, сотканые как бы из прозрачной ткани лунного света, — и разбросаны с большею щедростью, и поистине пророческой смелостью, говорят своим символическим языком о сокровенной Исиде. Это образцы чистого реалистического символизма, который, как показывает муза Соловьева, не имеет по существу ничего общего с торжественною позой иерофанта»^[624].

Само собой разумеется, такая характеристика творчества Вл. Соловьева является его восторженной апологией. Однако она представлена в таком виде, что в ней нетрудно отделить апологетический момент от объективного изложения того, что мы фактически находим у Вл. Соловьева. Можно сколько угодно критиковать и самого Вл. Соловьева, и его апологию у Иванова. Но само понятие символизма и понятие реализма представлено у Иванова так, что его совершенно не за что критиковать как излагателя Вл. Соловьева. Картина творчества Вл. Соловьева представлена здесь вполне правильно; а плох или

хорош сам Вл. Соловьев и плох или хорош сам Иванов — это совсем другой вопрос, за решение которого мы здесь не беремся.

9. Вл. Соловьев в оценке Андрея Белого.

Традиционное положительное и даже восторженное отношение русских символистов к Вл. Соловьеву мы находим также и у Андрея Белого. Правда, А. Белый, весьма склонный к теоретизированию, не оставил никакого обстоятельного анализа творчества Вл. Соловьева, но ограничился только очерком своих воспоминаний о философе^[625]. Эти воспоминания во многом подтверждают то, что было известно о Вл. Соловьеве в первые два десятилетия после его смерти. Приведем из этого очерка А. Белого несколько мыслей.

А. Белого еще с детских лет привлекали рассказы о странном и удивительном Вл. Соловьеве. Он являлся поэту в образе вагнеровского странника, которому ничего не стоило находиться то в Москве, а то в аравийской пустыне. Если Вл. Соловьев «пересекал» «моря сказочных представлений» мальчика, то в дальнейшем он стал «предтечей горячих религиозных исканий» молодого поэта^[626]. Даже во внешности Вл. Соловьева как бы соединились «сказка» и «роковой», «глубокий смысл» бытия, отразившийся на его лице, «сожженном» в «жестокой думе», в его «громадных, очарованных глазах», «прекрасной голове»^[627], во всей его странной для окружающих манере держаться. Это, как пишет А. Белый, был «бессильный ребенок, обросший львиными космами, лукавый черт, смущающий беседу своим убийственным смешком: "хе-хе", и — заря, заря!»^[628].

Вл. Соловьев рисуется А. Белому не просто философом, вечно критикующим, полемизирующим, создающим метафизические схемы. Вся эта метафизика

«только скромная вуаль над ему одному ведомой тайной: эта тайна — голос зарево́й его музы».

Отсюда понятно странничество Вл. Соловьева, «ходящего перед богом»^[629], бегущего от общества изысканных интеллектуалов к холодным струям Иматры, к белым колокольчикам пустынным, к нищим, юродивым, пьянствующим пророкам, неудачникам. Вл. Соловьев, по мнению А. Белого, «дерзновенный новатор жизни», скрывающий свой лик «под забралом не говорящей ничего метафизики»^[630] и поэтому мучимый «несоответствием между своей литературнофилософской деятельностью и своим сокровенным желанием ходить перед людьми»^[631]. Недаром он сам твердо считал, что «миссия его заключается не в том, чтобы писать философские книги; что все, им написанное, — только пролог к его дальнейшей деятельности»^[632].

Можно не сомневаться, что деятельность эта понималась А. Белым отнюдь не в философском пути Вл. Соловьева, а в его пророческом и провиденциальном призвании.

А. Белому принадлежат три стихотворения, написанные в 1901—1903 годах и вошедшие в сборник «Золото в лазури». Стихи эти не отличаются большой художественностью и мало похожи на дальнейшие изысканные стихи поэта, но и в этих стихах проводится та же мысль о пророчестве Вл. Соловьева, об его странничестве и об его учительстве, так что А. Белый прямо так и называет Вл. Соловьева своим «дорогим учителем»^[633].

10. Вл. Соловьев в оценке Г. И. Чулкова и Д. С. Мережковского. В статье одного из младших символистов, Г. И. Чулкова, «Поэзия Владимира Соловьева»^[634] мы тоже находим ряд ценных мыслей о Вл. Соловьеве, но с тем новым оттенком, который мы не

находили у символистов, указанных выше, и которые ниже найдем еще у Д. С. Мережковского.

Важно прежде всего указать на то, что Г. И. Чулков не находит возможным разделять у Вл. Соловьева философию и поэзию и, находя трагизм в поэзии Вл. Соловьева, относит его также и к теоретической философии. «В стихах Вл. Соловьева мы находим не только могущественный синтез, приведший Соловьева-мыслителя к системе цельного знания, но и трагический разлад, властно охвативший душу Соловьева-человека, этого "жезлом схваченного орла"»^[635]. Трагизм Вл. Соловьева был настолько глубок, что все его пылкие и страстные чувства начинали леденеть, и Г. И. Чулков очень уместно приводит об этом «обледеневшем» сердце такие стихи Вл. Соловьева:

Утомлено годами долгой муки,
Ненужной лжи, отчаянья и скуки,
Оно сдалось и смолкло пред судьбой.
И как среди песков степи безводной
Белеет ряд покинутых гробов,
Так в памяти моей найдут покой холодный
Гробницы светлых грез моей любви бесплодной,
Невыраженных чувств, невысказанных слов^[636].

Эти мысли о трагизме Вл. Соловьева очень важно учитывать тем его исследователям и излагателям, которые чересчур абстрактно расценивают его теоретическую философию и не находят в ней того бурлящего моря мыслей, которое можно заметить на любой странице у философа.

Точно так же важно и мнение Г. И. Чулкова о пророческой направленности настроений Вл. Соловьева, которая сама собой возникала у него как результат попытки вырваться из трагических уз. «Самое важное и сокровенное в поэзии Соловьева — ее *пророческий* характер. Искусство имело для Соловьева значение

лишь как *пророческое* служение, как "предварение совершенной красоты", и служило переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»^[637]. Здесь, однако, Г. И. Чулков находит у Вл. Соловьева некоторого рода дуализм между его представлениями о земной любви и тем историческим христианством, которое, по мнению Г. И. Чулкова, как раз исключает такую любовь^[638].

Г. И. Чулков полагает, что церковь, «не признающая земной любви и не знающая мистической влюбленности», должна быть реформирована вместе с обществом, среди которого она функционирует. «Религиозное освобождение, церковная реформация и развитие догматов возможно только в том случае, если в обществе вспыхивает эта подлинносвятая влюбленность. Вне этой общей, совместной влюбленности церковь может обновиться только с материальной стороны: сердце ее по-прежнему будет в параличе»^[639]. Г. И. Чулков в данной статье еще не говорит о соединении воскресения Христова и революции, как об этом прямо рассуждает Д. С. Мережковский. И если это соединение двух идей — христианской и революционной — они высказывают от себя, за свой страх и риск, то это — их собственное дело, которое историк идей, конечно, обязан зафиксировать. Но если это соединение красного яичка как пасхального символа с красным яичком как символом революции они приписывают Вл. Соловьеву, то с исторической точки зрения это — невероятная модернизация его воззрений и полнейшее их антиисторическое искажение.

У Г. И. Чулкова это выражено еще довольно скромно. Но уже совершенно развязно об этом повествует Д. С. Мережковский.

Однако, прежде чем перейти к Д. С. Мережковскому, скажем несколько слов по поводу ответа С. М. Соловьевамладшего на статью Г. И. Чулкова^[640]. Здесь С. М. Соловьев пишет: «Глубоко сочувствуя многим из высказанных Вами мыслей, я нахожу, что Ваше понимание Соловьева не только односторонне, но подчас и явно противоречиво»^[641]. Основное возражение С. М. Соловьева состоит в следующем. Он указывает, что Вл. Соловьев признавал и земную любовь, а не только «холодную», неземную, как это утверждает Г. И. Чулков. Далее, у Вл. Соловьева любовь побеждает смерть (например, в стихотворении «Три подвига»), а по Г. И. Чулкову, у Вл. Соловьева смерть всегда торжествует над жизнью. «В противоположность Вам, — пишет С. М. Соловьев, — я думаю, что в стихах Соловьева поэзия жизни празднует свою победу»^[642]. В противоположность мнению Г. И. Чулкова, «Владимир Соловьев никогда не враждует со стихией плотской жизни... В развитии христианского догмата Соловьев видит последовательное проведение принципа неразрывности неба и земли в едином божественном проявлении»^[643]. Вместе с тем, как считает С. М. Соловьев, нужно учитывать и специфику этого принятия плоти у Вл. Соловьева в отличие, например, от В. Розанова. Последний исповедует «религию природы», в то время как Вл. Соловьев — «религию жизни». «Соловьев хочет созидания единого божественного тела, Розанов лишь продолжения естественного потока рождений... Соловьев служит "светлой дочери темного хаоса", Розанов — самому хаосу. Тут сталкивается учение о похоти и смерти с учением божественного сладострастия и воскресения»^[644].

Поскольку понять жизнь и творчество Вл. Соловьева можно только в связи с тогдашним литературным и

философским окружением, мы сочли нужным сказать здесь об ответе С. М. Соловьева-младшего на статью Г. И. Чулкова. Сопоставление взглядов Г. И. Чулкова и С. М. Соловьева дает в этом смысле немало [\[645\]](#).

Перейдем теперь к Д. С. Мережковскому.

В отличие от приведенных у нас выше писателей-символистов, которые относились к Вл. Соловьеву положительно или даже восторженно, Д. С. Мережковский в своей оценке Вл. Соловьева избрал совсем другой путь. Но путь этот, мы бы сказали, не очень удачен потому, что преследует скорее цели эффекта и сенсации, чем цели серьезной объективности.

Личность Вл. Соловьева, как правило, переживалась в обществе в духе большого почитания, если не прямо преклонения; и это — даже у тех, кто вовсе не разделял его религиозно-философских взглядов. Мережковский занял совсем другую позицию. Он хотел снизить слишком уж высокий образ Вл. Соловьева и воспользовался для этого воспоминаниями сестры Вл. Соловьева Марии, по мужу Безобразовой, которые тогда только что вышли в свет. Мережковский указывает, что Вл. Соловьев был также и атеистом, забывая, что атеизм этот относится только к гимназическим годам Вл. Соловьева. Со слов М. С. Безобразовой, Мережковский указывает, что Вл. Соловьев ходил в церковь очень мало и вел себя настолько свободомысленно, что близкие даже боялись христосоваться с ним на Пасху. Вл. Соловьев любил острить и шутить, причем его шуточные речи часто доходили до непристойности, что возмущало его родных. Любил он и выпить, так что иной раз даже не мог самостоятельно возвратиться домой, и приходилось привозить его домой в нетрезвом виде. Путешествие Вл. Соловьева в Египет с мистическими целями, думает

Мережковский, было в глазах тогдашнего общества чем-то неприличным^[646]. Да, вероятно, это было неприличным также и в глазах самого Мережковского. И это — первая сенсация у Мережковского: Вл. Соловьев — маловерующий, сквернослов и пьяница.

Другая идея, выставляемая Мережковским, не менее сенсационна. Вполне понятно, что, с его точки зрения, «вся эта соловьевская "чертовщина", соловьевское "подполье" и, может быть, соловьевский "бунт" почти никаких следов на его философских произведениях не оставили»^[647]. Но уже совсем непонятна оценка Мережковским того, в чем же фактически состояла философия Вл. Соловьева. Во-первых, вдруг оказывается, что нельзя и сомневаться в «христианской святости» Вл. Соловьева. Почему же, спросим мы, нельзя сомневаться в святости столь безобразного человека, каким обрисовал философа Мережковский? А во-вторых, и тоже неожиданно, вдруг оказывается, что Вл. Соловьев — отъявленный реакционер. «Это именно "безобидная дурь", безумная влюбленность в прошлое, реставрация, искусственное восстановление павшего, то есть, в последнем счете, *реакция*, пусть невинная, даже святая, но все-таки подлинная реакция, и есть сущность всякого донкихотства, которое в русском переводе значит славянофильство»^[648]. И что Вл. Соловьев относится к числу славянофилов — еще одно сенсационное открытие Мережковского. Забывая соловьевскую критику византизма, не придавая никакого значения его антагонизму с тогдашним русским самодержавием, а также совершенно выкидывая из памяти мучительную для Вл. Соловьева теорию и практику исторического прогресса, Мережковский, и на этот раз уже совсем безответственно, создает следующий миф о реакционной сущности философии Вл. Соловьева. «Не

разрушать и не созидать, а сохранять и поддерживать, подпирать валящееся здание, чинить и замазывать трещины — таков его глубочайший инстинкт.... Остановить, запрудить всемирный поток разрушения — такова его заветная цель. Вот для чего нужно ему возрождение, то есть все-таки утверждение старой церковности, старой государственности, старой нравственности, старого быта, причем возрождение, обновление тут значит не замена старого новым, а лишь новый вид, перелицовка старого. Он — консерватор в высшем смысле этого слова, может быть, вообще единственный консерватор в современной, революционной России; и как всякий консерватор — либерал, но отнюдь не революционер. Стихия революционная чужда ему навеки и безнадежно, если не как человеку-деятелю, то как философу-созерцателю. Непрерывность вместо прерыва, преобразование вместо переворота, эволюция вместо революции — такова его метафизическая сущность. А последняя и единственная революция для него — переворот уже не исторический, а космический — кончина мира»^[649].

И, наконец, последней сенсацией в статье Мережковского является утверждение, что Вл. Соловьев — это пророк. Спрашивается: чего же именно пророком является Вл. Соловьев с точки зрения Мережковского? Здесь фантазия Мережковского доходит до предела. Оказывается, что Вл. Соловьев проповедовал христианское спасение не в церкви, но вне ее, и не среди верующих, а среди неверующих. Откуда взял все это Мережковский? Неизвестно. Со слов М. С. Безобразовой, он приводит разные мнения людей, слушавших публичные лекции Вл. Соловьева. Но эти мнения были как положительные, так и отрицательные. Мережковскому приходится прибегать

даже к такой явной фантастике, как внецерковное и внехристианское понимание слов Вл. Соловьева на смертном одре: «Тяжела работа Господня!» Подобное толкование было бы анекдотично, если бы не было столь фантастично. Но так как Мережковский все же хочет следовать символистской традиции о пророчествах Вл. Соловьева, а сам никакого пророчества у него ни на один момент не видит, то Мережковскому приходится утверждать, что ту «революцию», о которой якобы пророчествовал философ, нужно искать не в десяти томах его сочинений, а в «немых знаках немого пророка»^[650]. Признаться сказать, мы отказываемся понимать пророка, который ничего не пророчит, а если пророчит, то какими-то знаками, тоже «немыми», то есть тоже ни о чем не пророчит.

Если бы мы захотели объяснить всю эту сенсационную фантастику Мережковского, это можно было бы сделать без труда на основании изучения его творчества. Но здесь заниматься этим мы не будем, поскольку это не тема нашей работы. В заключение можно было бы добавить, что Вл. Соловьев не одобрял увлечения своей младшей сестры Поликсены новым течением, связанным с именами Мережковского и Гиппиус, хотя, по мнению В. Л. Величко, Вл. Соловьев относился к самому Мережковскому гораздо лучше.

11. Развенчание Вл. Соловьева у А. Л. Волынского. Завершением отрицательной оценки Вл. Соловьева у символистов можно считать рецензию А. Л. Волынского^[651] на отрывок из «Оправдания добра»^[652]. Сначала Вл. Соловьев сотрудничал в «Северном вестнике», но в дальнейшем (после 1892 года) резко разошелся с этим журналом; и другой сотрудник этого журнала, А. Л. Волынский, пытался преследовать его в печати. Преследование это,

однако, производит самое ничтожное впечатление. Рецензия на полторы странички не содержит никакой определенной мысли, пытаюсь лишь дисквалифицировать деятельность Вл. Соловьева. Тут мы находим следующие выражения: «Автор повторяет казенные рассуждения об исторической пользе войны... в холодном, мертвенном тоне литературного звонаря с чертою глубоко ввевшегося византизма». «Еще недавно — борец за правду под знаменем догматического мистицизма, мужественно-самоуверенный полемист с реакционерами за широкие *идеалы* против мертвых *идеалов*, г. Соловьев ныне быстро идет к полной эмансипации от всяких затруднительных внутренних критериев и начинает бойко подвизаться в духе заурядных журналистов известного типа».

Возражать против подобного рода литературной ругани мы считаем делом излишним и малодостойным. Но самый факт этой ругани — очень важен, и указать на него с исторической точки зрения мы сочли необходимым. Здесь важно учитывать только то обстоятельство, что А. Л. Волынский был эпигоном символизма, а может быть, и настоящим его ренегатом.

12. Сводка предыдущего. Эта сводка настолько ясна, что напрашивается сама собой. Именно Вл. Соловьев волей или неволей оказался предначинателем и учителем всего русского символизма. Одни из символистов, Брюсов, Бальмонт и Блок, безусловно, признавали свое соловьевское ученичество и возвышенную память о нем сохранили до конца своих дней, несмотря на свои новые художественные пути и новое, уже несоловьёвское, мировоззрение. Другие — Вячеслав Иванов и Андрей Белый — оказались более глубокими почитателями Вл. Соловьева, развивавшими соловьевское мировоззрение и соловьевскую поэзию в разных направлениях, заложенных уже у самого Вл.

Соловьева. Чулков и Мережковский, оставаясь символистами, пытались развивать соловьевство в революционном направлении, что им не удалось и не могло удаться и что не осталось без критики со стороны самих же символистов, как, например, С. М. Соловьевамладшего. Вл. Соловьев был крайним либералом и противником старого режима, но называть его революционером можно только в каком-то переносном, модернизированном и совершенно антиисторическом смысле. Особенно символисты настаивали на пророческом духе произведений и личности Вл. Соловьева, понимая его как прямого предшественника величайших катастроф XX века. С такой оценкой Вл. Соловьева согласны решительно все русские символисты. Не обошлось дело и без противников Вл. Соловьева, вышедших из тех же литературных кругов, что и он. Таков был Волынский.

***Приложение II* О ЗАПИСКАХ С. П. ХИТРОВО, РОЖДЕННОЙ БАХМЕТЕВОЙ**

Собирая материалы к биографии Владимира Сергеевича Соловьева и зная, какую роль сыграло в его жизни сближение его с графиней Софьей Андреевной Толстой, вдовой графа Алексея Константиновича Толстого, и с Софьей Петровной Хитрово, ее племянницей, а через них и со всем духовным наследием Толстого, которого Соловьев ценил так высоко, я принял с чувством живейшей признательности предложение Елизаветы Михайловны Мухановой, дочери С. П. Хитрово, ознакомиться по изготовленной ею точной копии с воспоминаниями ее покойной матери.

Полученный мною в июле 1918 года рукописный материал — несколько самодельных тетрадей в четверку, всего около 270 страниц — был вскоре же возвращен мною по принадлежности, но при этом я заручился любезным разрешением воспользоваться извлечениями из него для моей работы о Соловьеве.

В воспоминаниях С. П. Хитрово, к писанию которых она приступила лет за двенадцать до смерти, изображаются ее детство и ранняя юность, протекшие в ближайшем общении с Толстыми и под их непосредственными воздействиями. Рассказ — без особенной строгой датировки — доведен примерно до 1866 года, когда автору воспоминаний было около 18 лет. Собственно о Соловьеве речи в записках нет, что вполне естественно, так как на жизненной сцене С. П. Хитрово он появился лишь во второй половине 70-х годов. Но тонкая обрисовка образов А. К. Толстого и

С. А. Толстой, обилие живых и выразительных подробностей быта, некоторая невольная самохарактеристика — все это придает воспоминаниям С. П. Хитрово бесспорную историко-литературную ценность для биографов Соловьева, не говоря уже про биографов Толстого и его жены. Под пером С. П. Хитрово отчетливо выступает та богатая художественными и литературными интересами среда, которую окружали себя супруги Толстые и которая наложила такой заметный отпечаток и на личность их воспитанницы. Среда эта не распалась и после смерти Толстого (28 сентября 1875 года), ибо держалась она не им одним. В эту среду попал и 24-летний Соловьев, после переселения своего из Москвы в Петербург (в начале 1877 года). Самого Толстого он не знал, но в лице С. А. Толстой и С. П. Хитрово для него как бы вдвойне ожил чарующий облик покойного поэта, многие духовные черты которого были ему дороги еще прежде.

Зимой 1850/51 года, когда С. А. Бахметева-Миллер сблизилась с А. К. Толстым, ей было около 23—24 лет; в 1877 году, когда с ней познакомился Соловьев, ей, уже вдове Толстого, было под 50. С. П. Хитрово, проживавшей, вследствие особых семейных обстоятельств, по большей части вместе с С. А. Толстой, только что минуло тогда же 29 лет, и она была в расцвете сил и молодости.

Появилась на свет С. П. Хитрово, рожденная Бахметева, 29 февраля 1848 года, почти на пять лет раньше Соловьева, а скончалась она 22 сентября 1910 года, позднее его на десять лет с небольшим. Всего она прожила 62 года и без малого семь месяцев. С. А. Толстая скончалась 9 апреля 1892 года в возрасте около 65 лет, лет за восемь до смерти Соловьева. Дружба Соловьева с С. П. Хитрово продолжалась в течение всей второй половины его жизни, то есть около

23 лет; на долю С. А. Толстой выпало из этого срока около 15 лет.

В очередных главах моей обширной работы о Соловьеве я надеюсь представить обстоятельный обзор отношений его и к С. А. Толстой, и к семейству Хитрово. В этом обзоре будут возможно широко использованы как воспоминания С. П. Хитрово, так и другие накопившиеся у меня материалы. К сожалению, я не могу, однако же, предвидеть, скоро ли поступит в печать соответствующая часть моей работы, остановившейся пока на третьей книге. Вот почему я и решился выделить кое-что из названных воспоминаний в форме настоящего очерка, в надежде, что даже отрывочные и немногочисленные извлечения из них будут признаны небесполезными.

Свои выписки, подобранные в некоторой систематической последовательности, я распределяю ради удобства дальнейших ссылок под отдельными номерами. Пропуски против оригинального текста отмечаются у меня многоточиями из пяти точек [\[653\]](#). Мелкие орфографические погрешности мною исправлены, но галлицизмы и шероховатости стиля сохранены. По части подстрочных примечаний я должен был, изза недостатка места, ограничиться самым необходимым. Немногочисленные мои вставки, допущенные ради ясности, заключены в прямые скобки.

1. Духовно-нравственный образ А. К. Толстого установился в литературе уже довольно прочно, и все, высказывавшиеся о нем, единогласно утверждают, что это был не только выдающийся поэт, но и превосходный человек, рыцарски благородный, смелый и независимый в своих суждениях и привязанностях, чуждый духу узкой партийности, органически враждебный всякому мещанству, в чем бы оно ни состояло, всегда готовый прийти на помощь нуждающемуся и обиженному. Менее

согласны литературные свидетельства в оценке С. А. Толстой, хотя и о ней преобладают отзывы благоприятные, в особенности со стороны тех, кто ближе ее знал и чаще с нею встречался. По понятным причинам, внимание исследователей сосредоточивалось преимущественно на А. К. Толстом, а не на С. А. Толстой — такова уж судьба жен всех знаменитостей. Но, нисколько не преувеличивая объективных достоинств С. А. Толстой, следует все-таки помнить, что на протяжении целой четверти века она была любящей духовной сотрудницей Толстого, глубоко понимавшей его и неизменно ободрявшей его в его художественной работе. В основном и существенном супруги были всегда согласны между собою, и притом не слепо, а совершенно сознательно.

В воспоминаниях С. П. Хитрово А. К. Толстой и С. А. Толстая являются вполне достойными друг друга, и они не столько противопоставляются, сколько просто сопоставляются.

В одном месте С. П. Хитрово выражается так: «Толстой и Софа^[654] были для меня недостижимым идеалом доброты, от них все исходило для меня, они мне давали ответы на все мои сомнения и стремления; я сознавала, что я не только люблю, но и боюсь их, и вместе с тем я вложила в них все мое доверие, все мое сердце, всем мои идеалы, помимо них ничего не могло существовать для меня. — Иногда характер Толстого, неровный и вспыльчивый, пугал меня, но уверенность в его дружбе и любви ко мне была непоколебима. Софу я всегда жалела, она всегда несла ношу слишком тяжелую...» В другом месте, указывая на то, что иногда Толстой не умел скрыть своего неудовольствия на себя и на других, С. П. Хитрово сейчас же прибавляет: «Но стоило Софе словом отмахнуть от него весь наплыв ежедневных дразг и осветить своим всепонимающим и

всепрощающим умом его растревоженную душу, и он возвращался с молодыми, чистыми силами. — Стрaдание, зло, боли, печали не имели власти над бодростью и чистотой его духа». Нравственные обязанности были для обоих супругов действительно обязанностями, а не выражением прихотливо изменчивых настроений. Всего резче обнаружилось это в многолетних заботах А. К. Толстого и С. А. Толстой об ее племянниках и племянницах^[655]. «Взяв нас на свою ответственность, — говорит С. П. Хитрово, — Толстой, со всей щедростью своего горячего сердца, принял на себя многочисленные материальные обязанности и нравственный нелегкий долг, неминуемые спутники детских жизней, вырванных из нормальных условий. — Софа и Толстой, взявши нас из Смaлькова, вполне приняли на себя всю ответственность; они это сделали сознательно и решительно. Софа — вероятно, из любви к моему отцу, — хотела избавить его от того страшного чувства неисполненного долга по отношению детей; она знала его добрый, бесконечно добрый характер, но она тоже знала, как он был слаб и легко поддавался чужому влиянию, она знала, как трудно ему было бы бороться в жизни, и как, вероятно, и он, и мы пострадали бы в этой борьбе». Заботы распространялись — по крайней мере, отчасти — и на взрослых родственников и родственниц С. А. Толстой. Легко догадаться, о какой «тяжелой ноше» упоминает выше автор воспоминаний.

Что касается самой С. П. Хитрово, то она еще ждет своей полной характеристики. На основании ее воспоминаний можно только сказать, что в детстве и ранней юности она отличалась уклоном в сторону фантастичности, большой любознательностью, отзывчивостью к чужим нуждам, тонкой способностью к художественным восприятиям. «Вероятно, под

влиянием всегда окружавшей меня эстетической атмосферы добрых и высокомыслящих людей, — говорит она в конце своих записок, — во мне развилась большая чуткость и восприимчивость глубоко всех нравственных волнений человеческой жизни. Толстой так живо и чутко относился к малейшим явлениям жизненных сил, не только у людей, но и у животных, что приучил меня, почти невольно, ко всему относиться с искренним сердечным чувством...

Как часто теперь хочется мне передать молодым, одиноким людям тот свет, ту веру в истинные порывы чистой души, которые так согревали и помогали мне всю мою жизнь».

2. Отношение А. К. Толстого и С. А. Толстой к вопросам религиозного порядка отличались большой широтой, будучи в то же время одинаково далеким и от голого отрицания, и от начетнического догматизма, и от бездушного индифферентизма. В своем домашнем обиходе супруги Толстые держались в стороне от того, что С. П. Хитрово называет «православными условиями», подразумевая под этим всю обрядовую сторону церковности. Тем не менее С. А. Толстая внушала вверенным ее попечениям детям, «что она и Толстой верят в Бога и в будущий великий мир, и что только в формах, в выражениях они отделяются от общей религии».

Будет нелишним отметить здесь же два эпизода. — Во время пребывания Толстых в Париже, как кажется, в 1860 году, однажды «кухарка Françoise рассказала мне, — читаем мы в воспоминаниях С. П. Хитрово, — что ее дочь на днях примет конфирмацию, и предложила мне в этот день пойти в их церковь, на что Софа согласилась. — Служба и вся церемония произвели на меня очень сильное впечатление, и я целый день только об этом и думала, и вечером, за обедом, сказала Софе и Толстому, что я хочу перейти в католичество, на что они

мне очень серьезно сказали, что для такого важного дела надо много думать и учиться и что они ничего не имеют против, если я этого так же буду желать через несколько времени». — Немного позднее (вероятно, зимою 1861/62 года), уже в Пустыньке^[656], «Софа, разговаривая с Бобринским^[657], рассказала при нас, что имеет большую симпатию к Каину. Толстой, упрекая ее в этих словах, спросил ее: "Как ты можешь объяснить это ей? — указывая на меня. — И как ты додумалась до этого чувства?" И обращаясь ко мне, спросил меня: не удивляют ли меня эти слова? На что я отвечала, что не знаю, отчего Софья симпатизирует Каину, но что, должно быть, на это есть хорошая причина, так как все, что говорит Софа, не только хорошо, но не должно быть осуждаемо^[658], и что я верю слепо в совершенство ее чувств. Толстой на это сказал: "C'esi igës ейгауапi, ceie aãogaïioп aveиeïe des epïapis, ei ii iaиi Bieп rгeпдге eaгде ep paгïапi äevапi eиx äe sijeis aissi ёгaves яие 1a геiщioп"». Толстой вообще бывал всегда недоволен, когда при детях велись религиозные споры.

3. Воспитательные приемы, применявшиеся и в семье Бахметевых, и у Толстых, были проникнуты многими положительными началами, смягчавшими расслабляющие и питающие эгоизм влияния роскошной жизни.

Детям внушали заботливость об окружающих, готовность трудиться не только для себя, но на их пользу, настойчивость в исполнении долга. «С самых ранних лет, — рассказывает С. П. Хитрово, — нас приучали отдавать наши игрушки [другим] детям, и часто с нас снимали платье и надевали на другого ребенка, хуже нас одетого. — В семь лет я уже учила читать нескольких [крепостных] девушек и, между прочим, к нам приехавшую Ольгу, очень красивую крепостную девушку, которую увез откуда-то Лев

Жемчужников^[659] и на которой потом женился». Подобные же обязанности возлагались на детей и впоследствии, притом не только на родине, но и за границей. — Старались также выработать во всех детях, и мальчиках и девочках, неустрашимость и самостоятельность. «Отец и Софа часто нам говорили, — сообщает С. П. Хитрово, — что стыдно чего-нибудь бояться, и, в самом деле, я не помню, чтобы что-нибудь нас пугало; мы ходили без всякого страха по темным коридорам, по лестнице без перил, прыгали с высокой плотины в глубокие сугробы снега, ходили в конюшни и псарню одни. Ручные медведи и волки постоянно водились у нас, и отец не раз вводил в гостиную большую медведицу Машку, которая, к нашему удовольствию, легко подымалась на задние лапы и ловко отдергивала портьеру в дверь столовой, куда она ходила за сахаром, отворяя дверцы шкафа лапой».

А. К. Толстой, сам доброжелательный к людям, бесстрашный и самостоятельный, неуклонно поддерживал бахметевские традиции. По вопросам воспитания возникали, впрочем, и кое-какие разномыслия между ним и «Софой». «Толстой, — рассказывает С. П. Хитрово, — очень желал развить в нас самостоятельность и трудолюбие, и хотя с нами об этом не говорили, но я часто чувствовала, что Толстой желал ввести какую-то систему в нашем воспитании, а Софа была против этого и хотела, чтобы в нас, главным образом, развивались силы душевные и воображение; она верила в несравненное могущество фантазии и воображения, и душевные, сердечные силы человека, т. е. *щедрость, сочувствие к другим, забвение себя* и всегда присущее желание *помочь и утешить* были для нее главными причинами бытия и единственным долгом всякого человека»^[660].

Учили детей очень много и многому (вплоть до фехтования), но учебные занятия были свободны от педантизма. Дети почти постоянно находились в обществе взрослых, при них велись разнообразные разговоры на отвлеченные темы, их знакомили со всеми примечательными людьми, которые так часто навещали Толстых, им открывался широкий доступ ко всем сокровищам искусства. Уже в детстве С. П. Хитрово пользовалась приятельством Костомарова, Полонского, братьев Жемчужниковых^[661]; еще подростком она имела случай познакомиться с Тургеневым, В. П. Боткиным, Ч. Диккенсом, м-с Генри Вуд, Каролиной Павловой, Шлейденом, Грегоровиусом, княгиней Сайн-Витгенштейн, Куно Фишером, Листом и др.^[662] В ту же пору своей жизни она усердно набирается впечатлений от лучших художественных собраний и в Германии, и во Франции, и в Италии. К этому нужно еще прибавить обширное разнообразное чтение. «Софа» читала детям вслух Гофмана, историю крестоносцев, «Освобожденный Иерусалим» Тарквато Тассо и многое другое, преимущественно «из мира фантастического и легендарного». «Я вообще, — говорит С. П. Хитрово, — гораздо меньше была развита, чем брат, который на восьмом году писал без ошибок на трех языках и читал с увлечением Дон Кихота, Купера и Вальтер-Скотта; я же, кажется, долго сидела на "Юрии Милославском" и "Монастырке", но первая книга, которая меня взволновала, была Погорельского (дядя Толстого, А. А. Перовский) "Черная курица"...» Указание это относится примерно к семилетнему возрасту. Позднее занятия чтением расширились и углубились. Под 1863 годом С. П. Хитрово отмечает: «Ме-те Каролина Павлова жила тоже в Рииииг'e и бывала у нас ежедневно; она мне читала Касіпе'а и Согпеііе'я, добавляла их своими объяснениями. Эти геаііпё айегпоопс очень меня

интересовали, и мы всегда ожидали ее с удовольствием». Припоминая «зиму 1865 года», она попутно указывает: «Фауст, Шопенгауэр, Индия сделались нам знакомы и близки через частные разговоры».

4. Свободолюбивые и человеколюбивые настроения А. К. Толстого и С. А. Толстой проявлялись и в их отрицательном отношении к крепостному праву. По этой части с ними был вполне согласен и Петр Андреевич Бахметев, брат «Софы», отец С. П. Хитрово. «Софа и отец, — пишет С. П. Хитрово, — глубоко негодовали на крепостное право и давали волю тем, кто хотел из дворовых, но немногие пользовались этим, слишком хорошо жилось на нашем дворе. — Хотя у тетки отца, Александры Николаевны Чулковой^[663], порядка и добра было больше, но зато людям слишком плохо жилось, и отец и Софа очень возмущались ее отношением к мужикам. — Вообще, свобода и личность имели большие права в нашем доме, все жили по-своему, друг друга не теснили и не упрекали, дружба и беззаботность сглаживали многое, и я не помню ни упреков, ни ссор». В другом месте, описывая приезд в Красный Рог ко дню объявления воли, С. П. Хитрово высказывается так: «Софа и Толстой много при нас говорили о приближающемся большом счастье, т. е. *освобождении крестьян*^[664], и по мере приближения к Красному Рогу общее волнение все усиливалось и разговоры принимали все более и более радостное настроение. Мне не помнится, чтобы Софа и Толстой когда-либо говорили о невыгодных для помещиков сторонах освобождения крестьян и о том, как эта мера могла изменить их материальное состояние».

О щедрой помощи, которую оказывали Толстые крестьянам, имеется немало указаний, и на этом пункте едва ли есть надобность особенно задерживаться.

Воспоминания С. П. Хитрово дают в этом направлении лишь подтверждения уже известного. Правда, Толстой располагал большими средствами и делился с беднотой от своих избытков; но ведь далеко не все богатые землевладельцы были расположены к такому именно расходованию хотя бы части своего достояния.

Конечно, заботы Толстых о крестьянах, продолжавшиеся и после эмансипации, не везде сопровождались ожидаемыми последствиями. Характерно, между прочим, такое сообщение С. П. Хитрово: «Помню, как-то на Светлое Воскресенье, у заутрени, нам всем она [Софа] посоветовала помолиться о чем-нибудь особенном с верующей надеждой, что оно исполнится. Я долго не решалась спросить ее, о чем *она* молилась, но наконец спросила, и она мне сейчас же ответила: Je prie Dieu яие äaps äix aps chadie pausan, hotte, Gette ei ep'äpi ä Красный Рог äiepi äes liis ei äes самовары». К несчастью, с тех пор прошло тридцать лет и в Красном Роге этого нет, в Погорельцах же это было в 1880 году»^[665]. Припомнившийся С. П. Хитрово пасхальный разговор относится, по-видимому, к 1868 году.

5. Сочувственное отношение к людям в нужде не покидало Толстых и среди чужестранцев, с которыми у них не было таких близких и постоянных связей, как с крестьянами. Вот хотя бы один пример по воспоминаниям С. П. Хитрово: «В Рiiiii'е, как и везде, Софа старалась помочь бедным и делать какие-нибудь удовольствия бедным детям. — Кроме нескольких старух, которых мы все лето опекали, снабжали их платьями, квартирами и едой, Софа устроила по воскресеньям даровые обеды во дворе нашего Roeienschlosschen, и когда была хорошая погода, то после обеда дети танцевали и играли, и мне было поручено за всеми следить; сперва мне это казалось

очень трудным, но вскоре я свыклась с детьми, и наши воскресенья оказались веселыми не только для бедных детей, но и для больших наших знакомых, которые приезжали сперва посмотреть, а потом сами стали принимать участие...» Пребывание в Piiipiig'e (на Эльбе) приурочивается, как уже упоминалось, к 1863 году. Нечто подобное происходило и в других местах, и в другие годы.

Стоит сделать и еще одну выписку о доброте Толстых, хотя дело касается на этот раз не иностранцев, а пребывающего за границей соотечественника и его семьи. «Зимою в Дрездене нередко г-жа Павлова или д-р Vallher, который тоже очень скоро сделался преданным другом, приходили к Софе просить помощи для каких-нибудь нуждающихся. Помню, раз накануне нового года г-жа Павлова рассказала за обедом, что в Дрездене живет в ужасной бедности один русский писатель *** (несколько лет спустя он сделался европейской известностью) и что он очень горд и не хотел просить о помощи, но что положение жены и детей очень тяжелое. Софа и Толстой сейчас же решили отослать ему сумму денег и целую большую корзину с платьями и игрушками для детей, и все это послали от неизвестного. Не знаю, догадался ли ***, кто послал; но никогда Софа ничем не намекнула на этот факт другим или ему, с которым мы, в последние годы его жизни, были в большой дружбе». Точной датировки этого случая С. П. Хитрово не приводит; правдоподобно только, что он произошел в начале 60-х годов ^[666].

6. В воспоминаниях С. П. Хитрово содержатся также некоторые фактические данные, относящиеся к биографии Толстых и бывшие доселе либо мало известными, либо недостаточно освещенными.

Интересен эпизод, который мог закончиться неблагоприятно не только для А. К. Толстого, но и для близких ему лиц. В начале 1861 года Толстой решил покинуть любимый им Дрезден, чтобы отправиться в Красный Рог для оглашения Манифеста 19-го февраля; с ним отбыли туда же С. А. Толстая, ее племянница — любимица Толстого, и обычная свита. «Когда мы приехали в Варшаву, — рассказывает С. П. Хитрово, — то узнали, что здесь начались беспорядки и в гостиницу "Hoieі ä'Eигоре", где мы остановились, ночью принесли несколько убитых, и в коридорах был слышен шум, крик и вопль, что, конечно, очень испугало нас всех. — Толстой утром надел свой флигель-адъютантский мундир и поехал к Горчакову^[667], чтобы явиться ему и стать в его распоряжение. Полки стояли на улицах, но толпа шумела, и когда Толстой вышел из гостиницы, она бросилась ему вслед и с негодованием кричала. — Софа и я стояли на балконе, и хотя Софа была очень бледна и казалась мне очень нервной, но говорила мне и всем другим, что бояться нечего. — Экономка-немка, ехавшая с нами, так перепугалась, что спряталась в шкаф и из него не выходила целый день. — Общее впечатление этих двух проведенных мною в Варшаве дней было тяжелое и печальное; я в первый раз видела несколько мертвых тел, которые принесли в гостиницу мимо наших окон. В день нашего отъезда были похороны убитых поляков-мастеровых и очень боялись крупных манифестаций. На каком-то повороте наши экипажи были остановлены похоронной процессией; помню, меня очень поразило количество цеховых знамен. Процессия длилась очень долго, я очень боялась и молилась все время, чтобы мы скорее невредимыми выехали из города». Пришлось-таки, значит, и неустрашимой смальковской девочке узнать накануне своего 13-летия, что такое страх. Было,

впрочем, чего опасаться и взрослым: ведь о симпатиях А. К. Толстого к полякам толпа, конечно, и не подозревала.

Остановимся далее на строках, касающихся легализации супружеских отношений Толстых. Зимой 1862/63 года А. К. Толстой, С. А. Бахметева-Миллер, то есть «Софа», ее малолетние родственники, сестра второй жены П. А. Бахметева и Николай Михайлович Жемчужников проживали в Дрездене. В течение этой же зимы прибыл в Дрезден гр. Алексей Павлович Бобринский с семьей, проездом в Париж. Отметивши эти обстоятельства, С. П. Хитрово продолжает затем так: «Толстой, Софа, Бобринский и Ник. Жемчужников ездили в Лейпциг и, как я потом узнала, Толстой и Софа тогда и повенчались; развод кончился незадолго до этого. У меня есть письмо Толстого к Государю, в котором он пишет ему о своем браке и говорит про свои семейные и частные дела. — Но нам тогда ничего не сказали, и я узнала об этом только год спустя». Таким образом, несколько спорный вопрос о месте бракосочетания Толстых разрешается, надо думать, окончательно в пользу Лейпцига^[668].

Любопытны также сведения о детстве «Софы» и ее положения в семье.

«Бабушка Варвара Петровна Бахметева, чрезвычайно умная и энергичная, — говорится в записках С. П. Хитрово, — несмотря на всякие семейные невзгоды, дала блестящее воспитание своим пятерым детям. — Софа, младшая дочь, в тринадцать лет поступила в Екатерининский институт в Петербурге в старший класс и удивляла всех своим знанием и образованием. В институте ее лучшим другом была ее тетка Софья Андреевна Дашкова [потом княг. Гагарина]. — По всем рассказам видно, что с ранних лет Софа была не по годам умна и развита и всегда

выделялась от других умом и обаятельностью. — Когда ей было пять лет, бабушка возила всех своих детей в Саровскую пустынь на благословение к о. Серафиму, и когда он их всех перекрестил и благословил, то перед младенцем Софьей он опустился на колени и поцеловал ее ножки, предсказывая ей удивительную будущность. — Мы, дети, видели и понимали, что все в доме обожают Софу и что она всегда, везде и для всех первый человек, и мы слепо верили, что лучше ее на свете нет, и так, всю жизнь, она стояла для нас лучезарнее и выше всех. Наша любовь к ней была совсем особенная, и что бы она ни сказала, все было хорошо и непоколебимо. — Мой отец, как и другие, относился к ней с некоторым благоговением, почти что восторженно, и во имя своих чувств к ней назвал и меня, и сестру Софиями, и говорил, что если у него будет двенадцать дочерей, все будут Софиями»^[669].

Воспроизведенные здесь извлечения из воспоминаний С. П. Хитрово, конечно, далеко не исчерпывают всего их содержания; полного текста они заменить не могут, но все же они достаточны для того, чтобы отчасти понять, почему А. К. Толстой, при всей горячности, независимости и широте натуры, связал себя прочными узами на всю жизнь с женщиной, встреченной им «среди шумного бала, случайно», — почему вывезенная из пензенской глуши девочка, приобщенная к лучшим достижениям русской и западноевропейской культуры, душевно привязалась и к А. К. Толстому, и к его избраннице тоже на всю жизнь, — почему и «рыцарь св. Софии», молодой философ, богослов, ученый и поэт, быстро почувствовавший нечто родственное себе в двух (hogtibile діш!) великосветских Софиях, стал преданным их другом также на всю жизнь, закрепив вместе с тем навсегда и

свое сочувствие к личности и художественному творчеству А. К. Толстого.

Было бы очень прискорбно, если бы рукопись С. П. Хитрово осталась погребенной в семейном архиве. Без сомнения, ни биографы краснорогской четы, ни в особенности биографы Соловьева не могут удовлетвориться одними этими воспоминаниями: требуется пополнение и оттенение их многими другими данными. Но нельзя не признать за воспоминаниями С. П. Хитрово одного очевидного достоинства: они продиктованы искренней любовью, а ведь, как учил еще другой — великий — Толстой, понимаем мы, как следует, лишь то, что мы любим.

С. М. ЛУКЪЯНОВ

notes

Примечания

1

Подробно о жизни А. Ф. Лосева см.: *Тахо-Годи*
А. А. Лосев. М., 1997.

Напечатано в журнале «Человек». 1995. № 1.

3

Напечатана в журнале «Студенческий меридиан».
1991. № 5.

Лосев А. Ф. Из воспоминаний//Студенческий меридиан. 1990. № 5.

5

Там же. С. 31.

Лосев А. Ф. Из воспоминаний // Студенческий меридиан. 1990. № 5. С. 31.

Любопытно, что уже с 6 мая 1983 года рубрика в «Книжном обозрении» заменена. Она называется «Сигнальные экземпляры недели». Вышедшую книгу нельзя уничтожить (на это ссылался Лосев), а сигнал — это еще не отпечатанный тираж. Книга объявлена, но не вышла в свет.

Помощь наших с Алексеем Федоровичем друзей неоценима, а память о скончавшихся Ю. Д. Кашкарове, С. В. Бобринской, А. В. Комаровской пребудет всегда со мной.

В 1990 году было осуществлено А. А. Носовым факсимильное издание этого труда с дополнительным вып. 2 к кн. 3-й, не вошедшим в 1-е издание.

Соловьев Вл. Письма. Пг., 1923. С. 147. Сочинения Вл. Соловьева будут цитироваться по следующим изданиям: Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 1-Х. 2-е изд. СПб. [1911—1914]; Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. Т. I-III. СПб., 1908— 1911; Вл. Соловьев. Письма/ Под ред. Э. Л. Радлова. Пг., 1923.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 233.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 60-61.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 60.

Там же. С. 60—61.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 61.

Там же. Т. III. С. 73.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 74.

Там же. С. 74-75.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 75.

20

Там же.

Об этом факте сообщает *Величко В. Л.*: Владимир Соловьев. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1904. С. 17.

Лопатин Л. М. Вл. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. №4 (кн. 119). С. 355—356, прим.

Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи.
М., 1911. С. 123.

Велічко В. Л. Указ. соч. С. 14.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 82.

Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи.
С. 271—289.

Там же. С. 376-384.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 100.

О нем несколько статей в «Вопросах философии и психологии», 1895, № 2 (кн. 27), например, С. Н. Трубецкого «Научная деятельность Иванцова-Платонова» или М. Корелина «Отношение Иванцова-Платонова к исторической науке».

В скобках цифры означают: римская — том десятичного собр. соч. Вл. Соловьева, арабские — страницы.

Ср.: Шпет Г. Философское наследство П. Д. Юркевича // Вопросы философии и психологии. 1914. № 5 (кн. 125); *Ходзинский Л.* Профессор философии П. Д. Юркевич. Харьков, 1915.

Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи.
С. 125.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 224.

Ср.: Введенский Александр. Научная деятельность
М. И. Владиславлева. СПб., 1890.

Журнал Министерства народного просвещения.
1875, январь. С. 247-271.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 185—186.

Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Т. III (I). Пг., 1921. С. 45.

Кавелин К Д. Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева. СПб., 1875.

Козлов А. А. Г. Влад. Соловьев как философ//Знание. 1875, январь. С. 1—18; февраль. С. 1—29.

См.: *Козлов А. А. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного Э. фон Гартмана. Вып. 1—2. М., 1873—1875.*

Страхов Н. Н. История и критика философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1881, январь.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 25-26.

Там же. С. 27—28.

С этими материалами можно познакомиться у
С. М. Лукьянова. Указ. соч. Т. I. 1916. С. 424, 433.

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 64.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 119-121.

Для тех, кто не знаком с греческим языком, заметим, что в древнегреческом языке слово «софия» («мудрость», «премудрость») произносилось с ударением на предпоследнем слоге, в то время как современное женское имя Софья произносится с ударением на первом слоге. В современных философских рассуждениях ударение в этом слове *sophia* необходимо ставить на предпоследнем слоге, по древнегреческому образцу.

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 136.

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 136—138.

Соловьев Вл. Письма. Т. И. С. 229.

Там же. Т. III. С. 5.

Там же. Т. I. С. 31.

Lirondelle André. Le poète Alexis Tolstoi. L'Homme et l'oeuvre. Paris, 1912.

Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение.
Париж, 1951. С. 78.

Выписки С. М. Лукьянова впервые публикуются полностью в настоящем издании. См. Приложение II.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 205.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 98.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 99-100.

Там же. С. 100.

Там же. С. 101.

61

Там же.

Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880.

Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 24, 29.

Там же. С. 95—96.

Там же. С. 115-120.

Дебольский Н. Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886.

Там же. С. 63.

Там же. С. 91.

Соловьев Вл. Письма. 1923. С. 149—150.

Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 278.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 118.

Там же. С. 39—40.

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 59—60.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 40-41.

Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 275.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 345.

Соловьев Вл. Письма. Т. П. С. 346—347.

Письмо не опубликовано в изданиях писем Вл. Соловьева и цитируется по книге: *Соловьев С. М. Указ. соч. С. 266.*

Печатался под псевдонимом К. Р. (Константин Романов).

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 115.

О самоубийстве Фета обычно не говорится. О необычайном характере этого самоубийства см.: *Федина В. С.* А. А. Фет (Шеншин). Материалы к характеристике. Пг., 1915. С. 47—53; *Благой Д. Д.* Мир как красота. — В изд.: *Фет А. А. Вечерние огни* / Подг. Д. Д. Благой, М. А. Соколова. М., 1971. С. 630.

К. Леонтьев о Вл. Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 5.

Там же. С. 14.

Там же. С. 10.

К. Леонтьев о Вл. Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 10.

Там же. С. 19.

Там же. С. 10.

Там же. С. 30.

Ср.: *Фудель И. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях* || *Русская мысль*. 1917. Кн. XII. С. 17—32.

Александров А. Памяти К. Н. Леонтьева. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 124.

Там же. С. 126-127.

Там же. С. 125.

Там же. С. 127.

Цитаты из письма приводятся по: *Соловьев С М.*
Указ. соч. С. 263—264.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 277.

Даем этот отрывок в нашем переводе по: *Соловьев С М.* Указ. соч. С. 288.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 121. Письмо точно не датировано, но относится приблизительно к тому же 1889 году.

Там же. Т. I. С. 179.

Письмо не опубликовано в «Письмах», и мы цитируем его по: *Соловьев С. М. Указ. соч. С. 288.* Французские фразы в этом русском письме переводятся нами.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 289.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 6.

Творения Платона. Перевод Владимира Соловьева.
Т. I. М., 1899. С. 30.

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. Вып. I. Пг., 1921. С. 82.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 122.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 46.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 311.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 308.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 126.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 321; т. I. С. 198.

В советском издании стихотворений Вл. Соловьева (1974) последняя строфа напечатана в той второй редакции, которую придал ей сам Вл. Соловьев:

Память, довольно! Вся скорбь пережитая
Вновь овладела душой,
Словно те прежние слезы пролитые
Льются воскресшей волной.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 56-57.

Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М. (1913). Здесь приложение II озаглавлено «Исповедь земле» (с. 255—283).

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 185.

Имеется буквально почти та же самая запись Вл. Соловьева в его неизданных бумагах. См.: *Соловьев С М.* Указ. соч. С. 411—413.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 389.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 13. Впервые письма к А. Н. Шмидт напечатаны в изд. «Из рукописей А. Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева». М., 1916. Насколько мне известно, вступительная статья и подготовка издания принадлежат С. Н. Булгакову, который, однако, здесь не обозначил своего имени, опасаясь близости к неортодоксальной мистике А. Н. Шмидт.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 170.

Кони А. Ф. Очерки и воспоминания. СПб., 1906. С. 225—226.

Давыдов Н. В. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве //
Голос минувшего. 1916. № 12. С. 199–200.

Давыдов Н. В. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве //
Голос минувшего. 1916. № 12. С. 201.

Трубецкой С. Я. Собр. соч. Т. I. М, 1907. С. 347.

Там же. С. 352.

123

Данная строфа имеется еще в таком варианте:
Замыслы смелые
Крепнут в груди,
Ангелы белые
Шепчут: иди!

124

Вариант:
В знойные, душные,
Тяжкие дни.

Последние дни жизни Вл. Соловьева отображены в статьях: *Трубецкой С. Н.* Смерть В. С. Соловьева // Вестник Европы. 1900. Кн. 9. С. 412—420. (Перепечатана в Собрании сочинений кн. С. Н. Трубецкого. Т. I. М., 1907. С. 344–352); *Давыдов Н. В.* Из воспоминаний о Б. С. Соловьеве // Голос минувшего. 1916. №12. С. 192–202; *Величко В. Л.* Указ. соч. С. 204—206; *Сперанский В.* Четверть века назад. Памяти Вл. Соловьева // Путь. № 2, январь, 1926. Подробные сведения о похоронах Вл. Соловьева см.: *Соловьев С. М.* Указ. соч. С. 405—407. Некоторые интересные подробности о похоронах Вл. Соловьева содержатся в воспоминаниях некоего М. А. Н. (мне неизвестного), помещенные в книге «Из рукописей А. Н. Шмидт». М., 1916. С. VII-VIII.

Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и Разум. 1902. № 10, филос. отд. С. 419.

Напечатана эта речь была в книге «Отчет и речи, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1874 г.», ч. 2. М., 1874. С. 38-98.

Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи.
С. 377—378.

Кудрявцев В. Д. Сочинения. Т. II, ч. I. Сергиев Посад, 1892. С. 320—350.

Введенский А. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева// Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. № 1. С. 2-35.

131

Там же. С. 8.

Введенский А. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56. № 1. С. 20.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 368—370.

Православное обозрение. 1883. № 1. С. 35.

Православное обозрение. 1883. № 1. С. 35.

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. I. С. 354, прим. 683.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 105—106.

Заметим, что об устарелости этой мифологической теории можно говорить с нашей современной точки зрения, но не с точки зрения того времени, когда эта работа впервые писалась. Вл. Соловьев вполне владел всеми тогдашними мифологическими теориями, хорошо знал и критически осмыслил Макса Мюллера, Адальберта Куна, Карла Риттера, Бенфея, Крейцера, Бунзена, П. М. Леонтьева и др., не говоря уже об освоении Вл. Соловьевым философии мифа у Шеллинга.

В сб. «Платон и его эпоха». М., 1979. С. 9—57.

Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение.
СПб., 1913. С. 77.

Там же. С. 87.

August. Enchirid. XXXII. — Творения блаж. Августина.
2-е изд. 4.1. Киев, 1908. С. 27.

Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум. Филос. отд. 1902. № 24. С. 480.

144

Там же. С. 481.

145

Там же. С. 482.

Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум. Фил ос. отд. 1902. № 24. С. 482—483.

Там же. С. 483.

148

Там же.

См.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 282—359; *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Св. и об отношении Их к Отцу. СПб., 1881.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 200.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 120-121.

Там же. С. 142.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 198.

В сб. «О Владимире Соловьеве». М., 1911. С. 129-206.

Там же. С. 134.

В сб. «О Владимире Соловьеве». М., 1911. С. 131.

В сб. «О Владимире Соловьеве». М., 1911. С. 201.

Там же. С. 205.

Голубев А. Н. Гегель и Вл. Соловьев. Границы идеалистической диалектики//Доклады X Международного гегелевского конгресса. Вып. II. М., 1974. С. 73-87.

См.: *Лосев А. Ф. Вл. Соловьев*. М., 1983. С. 111, 118-119.

См.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 165-169.

Цит. по: *Соловьев Вл.* Стихотворения. 7-е изд. М, 1921. С. XII-XIII. (Предисловие написано в апреле 1900 г.)

См.: Соловьев Вл. Стихотворения. 7-е изд. С. 300.
См. также: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 119.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.

Необходимо указать на полезную работу В. Н. Топорова «Древнегреческая *sophia*: происхождение слова и его внутренний смысл» — в кн.: Античная балканистика. Вып. 3. М., 1978. С. 46—50. Автор ухватил глубокую сущность термина, указывающую на совмещение умозрительности и производственно-технической направленности древнегреческой «софии». Это полезно для понимания не только древнегреческого термина, но и для всей вообще истории этого термина, включая Вл. Соловьева, у которого на первый план тоже выдвигалось совмещение здесь идеально существующего ума и всех его материальных функций в его окружении.

Учение неоплатоника Плотина о Софии с приведением главнейших текстов описано в нашей работе: История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 398-400.

Вопросы философии и психологии. 1896, май—июнь.
С. 277—279 (в собрание сочинений Вл. Соловьева не вошло).

Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. I. М., [1913]. С. 51.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 200.

Вопросы философии и психологии. Кн. 56. С. 59—60.

Трубецкой Е. Указ. соч. Т. I. С. 51.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 371—372.

Специфику софийного мировоззрения для Древней Руси после Вл. Соловьева еще более расширил П. А. Флоренский в статье «Троице-Сергиева лавра и Россия». В сб.: Троице-Сергиева лавра / Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Сергеев Посад, 1919. С. 7—9, 12, 15. Софийная идея доведена здесь до быта, государства и целостного образа всей древнерусской истории.

Богословский Вестник. 1915, октябрь—декабрь. С. 785—867.

Трубецкой С. Я. Соч. Т. I. М., 1907. С. 348.

Трубецкой С. Н. Соч. Т. I. М., 1907. С. 348–349.

Шершеневич Г. Ф. По поводу книги Вл. С. Соловьева «Оправдание добра» // Вопросы философии и психологии. 1897. № 3. Кн. 38. С. 443-455.

Там же. С. 457-484 (VIII. 659-668).

Введенский А. И. На современные темы. М., 1900. С. 74—98.

180

Там же. С. 74.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.

182

Там же. С. 5.

183

Там же. С. 6.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900. С. 27.

185

Там же. С. 29.

186

Там же. С. 60.

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. II. С. 58.

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. И. С. 142.

2 Там же. С. 143.

190

Там же.

Там же. С. 194.

Трубецкой Е. Я. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. II. С. 44.

193

Там же.

Станкевич А. В. Три бессилия. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева//Вестник Европы. 1877. №4. С. 877—891.

Станкевич А. В. Три бессилия. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева. С. 877.

Там же. С. 878.

Там же. С. 888.

Там же. С. 889.

199

Там же. С. 891.

Кони А. Ф. Очерки и воспоминания. СПб., 1906. С. 212—215.

201

Величко В. Л. Указ. соч. С. 93.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 97.

Там же. С. 90-91.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 99.

Милюков П. Н. Разложение славянофильства.
Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893. С. 44.

Русский вестник. 1889, декабрь. С. 186—203.

Там же. С. 188.

Там же. С. 188-189.

209

Там же. С. 190.

210

Там же. С. 190-191.

Русский вестник. 1889, декабрь. С. 191.

Там же. С. 192.

Русское обозрение. 1890, март. С. 267—297.

214

Там же. С. 288.

215

Там же. С. 291.

216

Там же. С. 295.

217

Там же.

Там же. С. 296-297.

Самарин Д. Ф. Сборник вселенской правды. М., 1890. С. 3—4.

Там же. С. 65—66.

221

Там же. С. 67.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 88—89. Такое же, если не более красноречивое и убедительное, рассуждение о разумности христианства содержится в письме к тому же адресату от 31 декабря 1872 г. (там же. С. 73–75).

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. II. С. 17-24, 401-413.

Лопатин Л. М. Вл. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. №4. Кн. 119. С. 354. См. также: Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. II. С. 258-259.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 15.

226

Там же. С. 26.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 147.

Там же. С. 146-147.

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 28. Под этим «н...» видимо, предполагается слово «нужник».

Соловьев Вл. Письма. 1923. С. 146.

Сперанский Ив. Религиозно-философские воззрения Вл. Соловьева // Вера и разум. 1901. № 3 (по общегодовой нумерации). С. 103—132. *Он же.* Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева//Там же. № 5. С. 181—211; № 6. С. 229—252. Эта вторая статья хотя и имеет собственное заглавие, но является только продолжением первой статьи из № 5.

Вера и разум. 1901. № 6. С. 230.

Вера и разум. 1901. № 6. С. 231-235.

234

Соловьев Вл. Духовные основы жизни.

235

Вера и разум. 1901. № 6. С. 234.

236

Соловьев Вл. Оправдание добра.

Вера и разум. 1901. № 6. С. 235-236.

Вера и разум. 1901. № 6. С. 237-240.

239

Там же. С. 240.

240

Там же. С. 241.

241

Вера и разум. 1901. № 6. С. 247.

242

Там же. С. 248.

243

Там же. С. 249-252.

244

Там же. С. 252.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь / Пер. Г. А. Рачинского. М., 1911; *Соловьев Вл.* Русская идея / Пер. Г. А. Рачинского. М., 1911; *Соловьев Вл.* Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова / Пер. Г. А. Рачинского; предисл. Е. Н. Трубецкого. М., 1913.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 111.

247

Там же. С. 112.

248

Там же. С. 125.

249

Там же. С. 131.

250

Там же. С. 134.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 138.

252

Там же. С. 140.

253

Там же.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 49.

255

Там же. С. 51.

256

Там же. С. 52.

257

Там же.

258

Там же. С. 53.

259

Там же.

260

Величко В. Л. Указ. соч. С. 77.

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. I.
С. 448—449.

Соловьев Вл. Владимир Святой и христианское государство... / Предисл. Е. Н. Трубецкого. С. 5.

263

Там же. С. 8.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 187.

265

Там же. С. 189.

Кузнецов Н. По поводу толков о принятии В. С. Соловьевым катокатолицизма. СПб., 1910. С. 4-5.

267

Русское слово. № 192 от 21 авг. (3 сент.) 1910 г.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 216—217.

Петров Г. С. Вл. Соловьев как католик// Русское слово. № 189 от 18 (31) августа 1910 г.

Ельцова К. Сны нездешние (к 25-летию кончины В. С. Соловьева) // Современные записки. 1926. Кн. 28.

271

Хронологические соображения по этому вопросу см.:
Соловьев С. М. Указ. соч. С. 342.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 66—67.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 201.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 48.

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 301. Слово «плюнул» восстановлено С. М. Соловьевым по подлиннику письма. В издании писем 1923 г. (с. 122) это слово отсутствует.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 89.

277

Там же. Т. I. С. 171.

Трубецкой Е. Н. Владимир Соловьев и его дело // О Владимире Соловьеве. МЛ, 1911. С. 85-86.

Лопатин Л. М. Памяти Вл. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. Кн. 105. С. 635.

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 223—224.

281

Величко В. Л. Указ. соч. С. 170.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 314—318.

283

Там же. С. 320.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 368—369.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 364.

286

Там же. С. 368.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 339.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 339—340.

289

Там же. С. 411-412.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
С. 305.

291

Там же. С. 435, 440, 442-443.

Там же. С. 442-443.

293

Там же. С. 443.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М, 1911.
С. 311, 313—314.

Обширная литература об исхождении Св. Духа перечислена у Н. Малиновского (Православное догматическое богословие. Т. I. Сергиев Посад, 1910. С. 412-413).

Бриллиантов Л. И. Влияние восточного богословия на западное в творениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898. С. 139—140.

В сб. «Владимир Соловьев». М., 1911. С. 104—128.

298

Там же. С. 116.

См.: *Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. № 2. Кн. 97. С. 165—213.*

300

Сб. «Владимир Соловьев». С. 115.

301

Там же. С. 116.

Сб. «Владимир Соловьев». С. 115.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 6.

Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб., 1914.

Болотов В. В. К вопросу о Filioque. С. 36—37.

306

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 21.

Особенно часто упрекает Вл. Соловьева в противоречиях Е. Н. Трубецкой, который высказывается иной раз настолько резко, что можно даже усомниться, был ли он вообще близок к Вл. Соловьеву. Нам представляется, что более спокойно, более реалистически и в конце концов гораздо более дружелюбно судит об этих постоянных противоречиях В. Л. Величко (Указ. соч. С. 99—110), подход которого представляется нам поэтому и в академическом смысле более целесообразным.

308

Трубецкой Е. И. Указ. соч. С. 44.

309

Там же. С. 191.

310

Трубецкой Е. К Указ. соч. С. 191.

Вера и разум. Отд. церк. 1885, янв., № 1. С. 46-64; янв., № 2. С. 98-118; февр., № 1. С. 171-191; апр., № 1. С. 432-459; июнь, № 1. С. 688-725; 1886, апр., № 8. С. 524-546; май, № 10. С. 670-701; июнь, № 12. С. 782-826; ноябрь, № 21. С. 523-550; 1888, янв., № 2. С. 97-126; март, № 6. С. 417-452.

312

Вера и разум. 1885, янв., № 1. С. 49 и мн. др.

Вера и разум. 1885, янв., № 2. С. 99—106.

Вера и разум. 1885, янв., № 2. С. 104-105.

315

Вера и разум. 1885, янв., № 2. С. 111-112.

316

Там же. Февр., № 1. С. 173-183.

317

Там же. С. 183-186.

Замечания г. Соловьева//Вера и разум. 1885, май, № 1. С. 588— 591; *Стоянов Т.* Несколько мыслей по поводу замечаний г. Соловьева на статьи «Новые философы и богословы» // Там же. С. 592—607.

319

Там же. С. 589.

320

Там же.

Замечания г. Соловьева. С. 588—591; Стоянов Т.
Несколько мыслей по поводу замечаний г. Соловьева...
С. 591.

322

Вера и разум. 1885, янв., № 1. С. 53-54.

323

Вера и разум. 1885, янв., № 1. С 595–598.

324

Там же. С. 599-600.

325

Там же. С. 607.

326

Вера и разум. 1885, июнь, № 1. С. 688—725.

Эти вопросы Вл. Соловьева и ответы на них В. Гетте почти буквально переведены на русский язык в статье того же Т. Стоянова: Вопросы г. Соловьева о взаимных отношениях Церкви восточной и западной и ответы на них о. Владимира Гетте//Вера и разум. 1887. № 11, церковн. отд. С. 803—828.

328

Вера и разум. 1887. № 11. С. 812.

329

Там же. С. 814-815.

330

Вера и разум. 1887. № 11. С. 818-822.

331

Там же. С. 822-823.

332

Там же. С. 825-826.

333

Вера и разум. 1888. № 22, 23.

334

Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1891. № 7. С. 291-338.

335

Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1891. № 7. С. 309.

336

Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1891. № 7. С. 327.

См. изложенную у нас выше статью С-ва «Суждения о. Владимира Гетте о новейшей деятельности г. Вл. Соловьева в пользу соединения Церкви восточной и западной // Вера и разум. 1888. № 22, 23.

Епископ Антоний. Полн. собр. соч. Т. III. Казань, 1900.
С. 5—42.

339

Там же. С. 8.

Епископ Антоний. Поли. собр. соч. Т. III. С. 10—24.

341

Там же. С. 28.

Епископ Антоний. Поли. собр. соч. Т. III. С. 32.

343

Там же. С. 37.

344

Там же. С. 41.

345

Там же. С. 42.

Епископ Антоний. Поли. собр. соч. Т. III. С. 74—83.

347

Там же. С. 76.

348

Там же.

349

Там же. С. 77.

Епископ Антоний. Полн. собр. соч. Т. III. С. 75.

351

Там же. С. 82.

Светлов П. Я. Идея царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

Светлов П. Я. Идея царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 421.

354

Там же. С. 421-422.

355

Там же. С. 422.

Светлов П. Я. Идея царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 450.

357

Там же. С. 451.

358

Там же.

Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. ГV. Христианская свобода. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908.

360

Там же. С. 197-198.

Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. IV. С. 338.

362

Там же. С. 342.

Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. IV. С. 341.

Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. IV. С. 382.

365

Странник. 1911, ноябрь. С. 550 и сл.

Соловьев С. М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Владимир Соловьев. Стихотворения. 7-е изд. М., 1921. С. 45.

367

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 19.

368

Там же. С. 18.

369

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 142.

См.: *Соловьев С. М. Указ. соч. С. 264.* Письмо Вл. Соловьева к А. Ф. Аксаковой в собраниях его писем не напечатано.

371

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 55.

372

Там же. С. 20.

373

Там же. С. 86.

374

Там же. С. 109.

375

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 212.

376

Там же. С. 226.

377

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 127.

К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. I, полутом I. М.; Пг., 1923. С. 278–279.

379

Там же. С. 828.

380

Там же. С. 938.

Парамонов Б. М. Славянофильство и кризис русской религиозной философии. Автореф. канд. дис. Л., 1971. С. 17—24.

382

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 197-199.

К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. I, полутом 2. С. 969–970.

К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. I, полутом 2. С. 956-957.

Безобразова М. С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. 1908, май—июнь. С. 148—149.

Более подробно о литературном окружении Вл. Соловьева см.: *Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 3. С. 151-164; № 4. С. 159-168.*

387

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 10, 12.

388

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 15.

389

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 18.

390

Там же. С. 21.

391

Цит. по: *Соловьев С. М. Указ. соч. С. 327.*

392

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 44.

393

Там же. Т. III. С. 118.

394

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 71.

395

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 54.

396

Там же. С. 65.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 37.

398

Там же. С. 38.

399

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 38.

400

Там же.

401

Там же. С. 39-40.

402

Там же. С. 42.

Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. С. 129.

Ср.: *Потехин С.* Критика толстовства
В. С. Соловьевым // Миссионерское обозрение. 1901,
январь. Кн. I-II.

405

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 201-202.

406

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 41, 199-200.

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 19.

408

Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч. С. 219.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 43—54.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 47.

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов // Стрелец. Сб. 3 и последний/Под ред. А. Беленсона. СПб., 1922. С. 124—143.

412

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов. С. 124.

413

Там же. С. 129.

414

Там же. С. 125.

415

Там же. С. 127.

416

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов. С. 129.

417

Там же. С. 130.

418

Там же. С. 131.

419

Там же. С. 132.

420

Там же. С. 137.

421

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов. СПб., 1922. С. 137.

422

Там же.

423

Там же. С. 139.

424

Там же.

425

Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов. С. 142.

426

Там же. с. 143.

427

Там же.

Розанов В. В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева // Вопросы жизни. 1905, октябрь—ноябрь. С. 377—390.

429

Розанов В. В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева. С. 381.

430

Там же.

431

Там же.

432

Там же.

Розанов В. В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева. С. 389–390 (Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 43–44).

434

Там же. С. 385-386.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство // Собр. соч.
Т. VII. СПб., 1913. С. 420–421.

436

Там же. С. 425.

437

Там же. С. 427.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. С. 412.

439

Там же. С. 420.

Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // Собр. соч. Т. I. М., 1907. С. 173–211.

441

Там же. С. 198.

К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 5.

О наличии разного рода противоречий у К. Леонтьева весьма красноречиво рассуждает П. П. Гайдено в статье: Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев — литературный критик) // Вопросы литературы. 1974. № 5. С. 178, 181, 184 и др.

Восток, Россия и Славянство. Т. 2. М., 1886. С. 331.

445

Памяти Константина Николаевича Леонтьева.
Литературный сборник. М., 1911. С. 27-28.

В статье: Об атеизме и философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2. Кн. 37. С. 157-184.

447

Там же. С. 159-161.

Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56.
С. 2—35.

449

Там же. С. 10.

450

Там же. С. 12.

451

Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56.
С. 13—14.

452

Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56.
С. 17—18.

453

Там же. С. 19.

454

Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56.
С. 26 и сл.

455

Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56.
С. 16.

456

Мысль и слово. Философский ежегодник/ Под ред. Г. Шпета. С. 178.

457

Мысль и слово. Философский ежегодник / Под ред.
Г. Шпета. С. 178.

Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1889. № 4—5 (Кн. 49—50). К Вл. Соловьеву относится III раздел статьи (№ 5. Кн. 50. С. 861—880).

459

Вопросы философии и психологии. 1899. № 5. Кн. 50.
С. 863.

460

Вопросы философии и психологии. 1899. № 5. Кн. 50.
С. 870.

461

Там же. С. 876.

Вопросы философии и психологии. 1896. № 2. Кн. 32.
С. 264—298.

463

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 213.

464

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 192.

465

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. II. М., 1913. С. 251.

466

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. II. С. 252.

467

Там же. С. 254.

468

Там же. С. 255.

469

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.
И. С. 258.

Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56. С. 45—91. Перепечатано в сб. статей: Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 120-156.

471

Лопатин Л. М. Указ. соч. С. 133.

472

Там же. С. 156.

473

Вопросы философии и психологии. 1913. № 6. Кн. 120. С. 376—377.

474

Вопросы философии и психологии. 1913. № 6. Кн. 120. С. 380—381.

475

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I—II. М., 1913.

476

Трубецкой Е. К. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. С. 114—115.

477

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. С. 293.

478

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. С. 309.

479

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 340.

480

Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. С. 335.

481

Там же. С. 344.

482

Трубецкой Е. Я. Указ. соч. С. 610-611.

483

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. II. С. 290.

484

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. II. С. 307.

485

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. II. С. 319.

486

Там же. С. 327.

Булгаков С. Н. Тихие думы. Из статей 1911 -1915 гг.
М., 1918. С. 72.

488

Там же. С. 78.

Булгаков С. Я. Тихие думы. Из статей 1911 —1915 гг.
М., 1918. С. 80.

490

Там же. С. 81.

491

Там же. С. 86-87.

492

Там же. С. 86.

Булгаков С. Н. Тихие думы. Из статей 1911—1915 гг.
С. 112.

494

Там же. С. 114.

495

Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 210—234.

496

О Владимире Соловьеве. Сб. С. 1—31.

497

Там же. С. 25-26.

Трубецкой Е. Н. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // Вопросы жизни. 1905, № 2, февраль. С. 386—390.

499

Там же. С. 389.

Булгаков С. Н. О пути Соловьева. Ответ князю Е. Н. Трубецкому // Вопросы жизни. 1905, № 3, март. С. 388—414.

Для желающих более полно изучить вопрос об отношении С. Н. Булгакова к Вл. Соловьеву укажем еще следующие небольшие материалы С. Н. Булгакова: Параллели (Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой) // Литературное дело. М., 1902; Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1903, № 1—2. Кн. 66—67; По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений В. С. Соловьева // Вопросы жизни. 1905, март.

Безобразова М. С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве. С. 164.

503

Там же. С. 164-165.

Здесь имеется в виду именно праздник, а не церковь Вознесения, как ошибочно указано в примечаниях к изд.: *Соловьев Вл.* Стихотворения. Л., 1974. С. 309.

Пыпина-Ляцкая В. А. В. С. Соловьев. Страничка из воспоминаний //Голос минувшего. 1914, декабрь. С. 124.

506

Соловьев Вл. Письма. Т. II. С. 19.

507

Пыпина-Ляцкая В. А. Указ. соч. С. 124.

508

См.: Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 364.

509

Пыпина-Ляцкая В. А. Указ. соч. С. 125.

510

Там же.

Все эти выдержки взяты из статьи Д. Н. Овсянико-Куликовского: Что такое мистика? (этюд) // Вестник Европы. 1916, октябрь.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция
Владимира Соловьева. С. 358.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция
Владимира Соловьева. С. 358.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 358.

515

Величко В. Л. Указ. соч. 2-е изд. С. 167. (В 1-м изд. с. 164, на него ссылается Е. Н. Трубецкой.)

516

Трубецкой Е. Я Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М., 1913. С. 20.

517

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М., 1913. С. 20-21.

518

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М, 1913. С. 21.

Величко В. Л. Указ. соч. С. 168—169.

520

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.
И. С. 7.

521

Там же. С. 10.

522

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.
И. С. 38.

523

Творения Платона в переводе Вл. Соловьева. М.,
1889. Т. I. С. 30.

524

Лукиянов С. М. Указ. соч. Т. I. С. 326.

525

Там же. С. 327.

526

Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 43.

527

Там же. С. 48.

528

Там же. С. 47.

Кони А. Ф. Очерки и воспоминания. СПб., 1906. С. 217—218.

Соловьев С. М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Соловьев Вл. Стихотворения. 7-е изд. М., 1921. С. 49—52.

531

О Владимире Соловьеве. Сб. М., 1911. С. 96.

Трубецкой Е. Я. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. С. 3—18.

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. С. 11 — 12.

534

Там же. С. 12.

Эти сведения о Вл. Соловьеве сообщает один из его близких друзей, В. Кузьмин-Караваев, в статье: Из воспоминаний о Вл. С. Соловьеве // Вестник Европы. 1900. № 11. С. 447. В этой статье читатель вообще может найти много разных сведений о бродяжнической жизни Вл. Соловьева, его небывалой щедрости, доводившей его часто до настоящей нищеты, ровном и гуманном отношении к людям независимо от их положения, состояния, национальности и профессии.

536

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 155.

537

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 145—147.

538

Вестник Европы. 1910. № 8. С. 168.

539

Там же. С. 177.

540

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 132.

541

Там же. С. 142.

542

Там же. С. 152.

543

Там же. С. 139.

544

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 138.

545

Соловьев С. М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Соловьев Вл. Стихотворения. 7-е изд. С. 51.

546

Белый А. Арабески. М., 1911. С. 389.

547

Там же. С. 392.

548

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 133—134.

549

Величко В. Л. Указ. соч. С. 176.

550

Амфитеатров А. Литературный альбом. СПб., 1904.
С. 256—257.

551

Лукиянов С. М. Указ. соч. Т. I. С. 326-327.

552

Лукиянов С. М. Указ. соч. Т. I. С. 328-329.

Цит. по: Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 132—133.

554

Цит. по: Лукьянов С. М. Указ. соч. Т. III. С. 138.

555

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 147.

556

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 150.

557

Там же. С. 135.

558

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 158.

559

Там же.

560

Там же. С. 159.

561

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 161—162.

562

Соловьев Вл. Письма, 1923. С. 85.

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева. С. 272.

564

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 232.

565

Фет А. А. Мои воспоминания. Ч. 2. М., 1890. С. 25.

566

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 271—272.

567

Соловьев Вл. Письма. Т. I. С. 136—137.

568

Соловьев С. М. Указ. соч. С. 248.

Розанов В. В. Около церковных стен. Т. II. СПб., 1906.
С. 367—383.

570

Там же. С. 369.

Розанов В. В. Около церковных стен. Т. 1. М., 1906. С. 239—242.

Лопатин Л. М. Памяти Вл. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. Кн. 105. С. 625-627.

573

Там же. С. 636.

574

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. I. С. 25.

575

Там же. С. 27.

576

Там же. С. 27—28.

577

Там же. С. 30.

578

Трубецкой Е. Н. Указ. соч. Т. I. С. 33.

Соловьев Вл. Письма. Т. III. С. 87—88.

580

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.
И. С. 305.

581

Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т.
II. С. 324.

582

Россия и Вселенская церковь. С. 49.

Россия и Вселенская церковь. С. 49—53.

584

Трубецкой Е. К Указ. соч. Т. I. С. 610-631.

585

Там же. С. 586.

Рачинский Г. А. Взгляд В. С. Соловьева на красоту // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56. С. 130—137.

Там же. С. 132. Ср. также: *Радлов Э. Л. Эстетика* Вл. С. Соловьева // *Вестник Европы*. 1907, январь.

588

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 156—157.

589

Там же. С. 126.

590

Письма. I, 271-282.

Поскольку упомянутый доклад не вошел в Собрание сочинений Вл. Соловьева, его слова о В. Г. Белинском приводятся в изложении Н. Макшеевой: Воспоминания о В. С. Соловьеве // Вестник Европы. 1910. № 8. С. 176.

592

Там же. С. 171.

593

Биографический очерк, в изд.: *Владимир Соловьев*.
Стихотворения. 7-е изд. М., 1921. С. 52-54.

594

Письма. III, 80.

595

Безобразова М. С. Указ. соч. С. 136.

Статья Брюсова называется «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии» и впервые была напечатана в «Русском архиве» (1900, № 8). Статью эту в составе сборника «Далекие и близкие» мы цитируем по изд.: *Брюсов В. Собр. соч. В 7 т. Т. VI. М., 1975. С. 219-230.*

597

Там же. С. 220.

598

Там же. С. 221-222.

599

Там же. С. 222.

600

Там же. С. 225-229.

601

Там же. С. 230.

602

Цит. по: *Бальмонт К. Д. Стихотворения* (Библиотека поэта. Большая серия). М., 1969. С. 299–300.

603

Цит. по: *Бальмонт К. Д. Стихотворения* (Библиотека поэта. Большая серия). С. 120—121.

604

Цит. по: *Бальмонт К. Д. Стихотворения* (Библиотека поэта. Большая серия). С. 123.

605

Блок А. Рыцарь-монах. В сб.: О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 99-100.

606

Цит. по: Бальмонт К. Д. Стихотворения (Библиотека поэта. Большая серия). С. 100.

607

Блоковский сборник. Тарту, 1964. С. 172—225.

608

Блоковский сборник. С. 203—204.

609

Там же. С. 204.

610

Там же. С. 205-220.

611

Блок А. Собр. соч. В 12 т. Т. VIII. Л., 1936. С. 132-137.

612

Там же. С. 132-133.

613

В сб.: Об Александре Блоке. Пг., 1921. С. 265-283.

614

Там же. С. 269-270.

615

В сб.: Об Александре Блоке. С. 267.

616

Там же. С. 269.

617

Ученые записки ЛГПИ. Т. 184. Вып. 6. Ф-т яз. и ист.
J1., 1958. С. 351-386.

В сб.: О Владимире Соловьеве. С. 32—33.

619

В сб.: Об Александре Блоке. Пг., 1921. С. 37.

620

В сб.: Об Александре Блоке. Пг., 1921. С. 38.

621

Там же.

622

Там же. С. 44.

623

Там же.

624

В сб.: Об Александре Блоке. Пг., 1921. С. 43.

625

Белый А. Владимир Соловьев. Из воспоминаний//
Арабески. М., 1911. С. 387-394.

626

Там же. С. 387.

627

Белый А. Владимир Соловьев. С. 388.

628

Там же. С. 389.

629

Там же. С. 390.

630

Там же. С. 391.

631

Там же. с.393.

632

Там же.

633

Последнюю перепечатку этих стихов можно найти в сб.: *Андрей Белый. Стихотворения и поэмы*. М.; Jі. 1966 (Библиотека поэта. Большая серия). С. 136, 148, 154. На с. 525 приводится переделанное в 1931 году стихотворение, помещенное на с. 136.

634

Вопросы жизни. 1905, апрель—май. С. 101—117.

635

Там же. С. 101-102.

636

Там же. С. 102-103.

637

Там же. С. 103.

638

Вопросы жизни. 1905, апрель—май. С. 113.

639

Там же. С. 117.

Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» // Вопросы жизни. 1905. № 8.

641

Там же. С. 230.

Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 232.

643

Там же. С. 234.

644

Там же. С. 235.

К сведению интересующихся поэзией Вл. Соловьева:
Лукьянов С. М. Поэзия Вл. С. Соловьева//Вестник Европы. 1901, март; *Саводник А. Поэзия Вл. С. Соловьева*. М., 1901; *Минц З. Г. Владимир Соловьев — поэт* (вступит, статья к книге: *Соловьев Вл. Стихотворения и шуточные пьесы*. Л., 1974. С. 5-56).

Мережковский Д. С. Немой пророк // Полное собр. соч. Т. XVI. М., 1914. С. 122—128. Впервые эта статья напечатана в 1908 году.

647

Там же. С. 125.

648

Там же. С. 129.

Мережковский Д. С. Немой пророк// Полное собр. соч. Т. XVI. М., 1914. С. 122—128. Впервые эта статья напечатана в 1908 году. С. 130.

650

Мережковский Д. С. Немой пророк // Полное собр. соч. Т. XVI. М., 1914. С. 135.

651

Северный вестник. 1895. № 9, отд. II. С. 62—63.

652

Напечатанный в «Ниве» (ежемесячное приложение, 1895, № 7).

653

В данном варианте текста пропуски не указаны.
{Прим. ред.)

Так звали в семейном кругу Софью Андреевну Бахметеву, по первому мужу Миллер, по второму — графиню Толстую. — День ее рождения, судя по запискам С. П. Хитрово, — 30 марта (по старому стилю); что касается года рождения, то по данным А. Илгопӓеііе, можно было бы указать на 1827 год (*Ылгопӓеііе Апӓге. Ы рӓеііе Аіехіс Тоісіоі, Гношше еі Гоеивге. Рагіс, 1912. Р. 61, 62*). В брак с Л. Ф. Миллером она вступила в 1846 году, когда ей было 19 лет. Разойдясь с Л. Ф. Миллером, С. А. проживала довольно долго, хотя и не непрерывно, в семье своего брата Петра Андреевича Бахметева, в имении Смалькове Саранского уезда Пензенской губернии. — А. К. Толстой родился 24 августа 1817 года; он был, следовательно, старше своей жены на десять лет.

Петр Андреевич Бахметев, как мне рассказывала Е. М. Муханова, был женат дважды. Первая жена его — Елизавета Александровна, рожденная Нечаева, вторая — Нина Сергеевна, рожденная Лантинг. От первого брака — сын Юрий и дочь Софья, любимица Толстого (впоследствии по мужу Хитрово). Е. А. Бахметева умерла при рождении Софьи; ей не было тогда еще 18 лет. От второго брака — дочь Софья 2-я (в семье ее звали, во избежание путаницы, Ниной в честь матери; болезненная, умерла девицей в 1898 году) и сын Андрей, любимец Толстого (в семье его звали Андрейкой; умер 19 лет от чахотки). Н. С. Бахметева жила тоже недолго — умерла от чахотки. В брак с нею П. А. Бахметев вступил через полтора года после смерти первой жены. — В семью попал еще мальчик, Володя Заневский; это был внебрачный сын Алексея Михайловича Жемчужникова; по словам С. П. Хитрово, он воспитывался с другими детьми как родной брат и жил в доме до 16-летнего возраста.

656

Имение под Петербургом, приобретенное матерью А. К. Толстого в 1850 году (*Кондратьев А. А. Граф А. К. Толстой (материалы для истории жизни и творчества)*). СПб., 1912. С. 27).

Гр. Алексей Павлович Бобринский; с 1871 по 1874 год был министром путей сообщения. — Ввиду его приязни к А. К. Толстому С. П. Хитрово называла его в разговорах со мной «нашим Бобринским». В ее воспоминаниях указывается, что А. П. Бобринский вел «вечные споры» с Толстым и Софой «об отвлеченных предметах». Е. М. Муханова передавала мне, что в позднейшие годы А. П. Бобринский очень увлекся редстокизмом.

658

Вероятно: «обсуждаемо».

Лев Михайлович Жемчужников, один из двоюродных братьев Толстого; родился в 1828 году, умер в 1912 году (*Венгеров С.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. Т. I. Пг., 1915. С. 280).

660

Слова, набранные курсивом, в оригинале подчеркнуты.

По словам Е. М. Мухановой, из братьев Жемчужниковых всего ближе к Толстым был раньше Николай Михайлович, и притом в течение долгого времени. Он был общей нянюшкой, человеком на все руки. Незадолго перед смертью Толстой потерял, однако, к нему доверие, считал его «предателем» и хотел даже изменить свои завещательные распоряжения, но С. А. успокаивала его. В воспоминаниях С. П. Хитрово Н. М. Жемчужников является под именем «Николиньки». — Владимир Михайлович Жемчужников (1830—1884) был тоже очень близок к Толстым. Под 1861 годом С. П. Ыпрово пишет: «В этот год возвратился из Иерусалима Владимир Жемчужников и подарил мне белый бурнус. — Софа очень любила В. Жемчужникова и считала его почти гениальным, и говорила о нем с большим восторгом, так что он скоро для нас, девочек, стал идеалом, и мы волновались и радовались, когда он приезжал на несколько недель в Пустыньку». Примерно под 1862 годом мы находим и такое замечание: «Все непохожие на него (т. е. В. М. Жемчужникова) казались мне не стоящими внимания». Е. М. Муханова передавала мне, что В. М. Жемчужников собирался жениться на С. П. Бахметевой; ей было тогда лет 16, а ему около 35. Брак расстроился. — В воспоминаниях С. П. Хитрово встречаются указания и на Алексея Михайловича Жемчужникова (1821—1908), и на Александра Михайловича (1826—1896); относительно Льва Михайловича см. выше, прим. на с. 606. — Годы рождения и смерти приводятся здесь по С. Венгеру (с. 280).

Все перечисленные имена говорят сами за себя. Особенно сердечно вспоминает С. П. Хитрово Листа и его музыку.

А. Н. Чулкова, рожденная Бахметева, родная сестра Андрея Николаевича Бахметева, отца Софьи Андреевны, впоследствии граф. Толстой. — Дочь А. Н. Чулковой, Варвара Семеновна, по мужу княг. Цертелева, приходилась, таким образом, двоюродной сестрой С. А. Толстой. Сын В. С. Цертелевой, Дмитрий Николаевич, писатель и друг Соловьева, приходился, в свою очередь, двоюродным племянником С. А. Толстой и троюродным братом С. П. Хитрово. Через посредство кн. Д. Н. Цертелева и произошло знакомство Соловьева со вдовой А. К. Толстого и ее племянницей С. П. Хитрово.

664

Подчеркнуто в оригинале.

Из записок С. П. Хитрово усматривается, что школу, учрежденную «Софой» в Погорельцах, усердно посещали более 100 девочек. В других имениях тоже устраивались школы, но, по-видимому, они меньше затрагивали девочек, будущих жен, матерей и хозяек.

Чью фамилию скрыла С. П. Хитрово под ***, выяснить не удалось. Приходит на мысль Ф. М. Достоевский, но бедствия его с семьей в Дрездене относятся ко второй половине 60-х годов. Ср.: *Страхова Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском; Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. Т. 1. СПб., 1883; см. в 7-м же томе письма Ф. М. Достоевского к А. Н. Майкову. Возможно, что в сообщении С. П. Хитрово, буде оно относится к Достоевским, вкрались какиенибудь хронологические неточности. Бывать А. К. Толстому в Дрездене случалось неоднократно. — Как бы то ни было, Е. М. Муханова передавала мне, что С. А. Толстая участвовала в расходах на погребение Достоевского; от нее же был и венок на гроб его, сплетенный руками англичанки, проживавшей при ней.*

Кн. М. Д. Горчаков (1793—1861); в январе 1856 года, по смерти кн. Паскевича, назначен наместником царства Польского и главнокомандующим вновь образованной 1-й армией; в этой должности оставался до самой смерти. — Беспорядки, на которые наткнулись в Варшаве А. К. Толстой и его семья, соответствовали, по-видимому, тем волнениям (15—27 февраля 1861 года), которыми ознаменовалась годовщина гроховского сражения. — Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. IX. СПб., 1893. С. 345, 346; т. XXIV. СПб., 1898. С. 421.

По А. А. Кондратьеву, «свадьба (Толстых) совершилась приблизительно в 1863 году в Дрездене (Г-ко. // Новое время. 1900. № 8887), а по другим, менее вероятным источникам, в Лейпциге. Шаферами жениха были гр. А. П. Бобринский и Н. М. Жемчужников». *Ыгопәеііе*. Ор. сії. Р. 55; 56. — В Лейпциге была греческая православная церковь, в которой бракосочетание Толстых и могло состояться на совершенно законном основании; скромная домовая греческая церковь существовала в Лейпциге еще в 80-х годах. — А. Ыгопәеііе прямо заявляет: «Եе шапаժе Մ соսսացը а Гё§1ise §гечсhie әе Ёеіргіө 1е 3/15 авгii 1863, раг Гагсһішапәгiiе Апәгопiкос Оешеiгакороиios; ›Лкоlas Јешiсһоијпiкoв еi Аiexis Воьгiпski еп гiгепi les lөtoiпs» (Ор. сії. Р. 217). И в 80-х годах настоятелем греческой церкви в Лейпциге был некий «архимандрит», имевший право совершать таинство брака.

Варвара Петровна, рожденная Ермолаева, была замужем за Андреем Николаевичем Бахметевым (см. выше, прим. на с. 608). У этой четы дети — Николай (умер холостым); Екатерина (умерла девицей); Георгий, он же Юрий (убит на дуэли); Софья (впоследствии граф. Толстая); Петр (отец С. П. Хитрово; см. выше, прим. на с. 604). — Дуэль Георгия (Юрия) Андреевича Бахметева произошла с кн. Григорием Григорьевичем Вяземским из-за сестры Софьи, бывшей тогда еще в девицах. По словам Е. М. Мухановой, кн. Г. Г. Вяземский был нехорошим человеком. Юность Софьи Андреевны Толстой оказывается, таким образом, омраченной тяжелым семейным горем. В некоторой связи с этим несчастным событием находится и ее первый брак. «А äix-пеиѓ апс, — говорит А. Ілгопäеііе, — аргës ипе авепіиге äопі соп Ггёге Јоигі рауа äе savie 1e äе поиешепі еп ип äиеі, Sophie Апäгеевпа Вакhшеіева (еііе еіаіі 1а піёсе äе Vагvага Ъороикhіпа гји ги аішее äе Ъегшопіо>v) аваіі ероісе раг äеріі еп 1846 1e соіопеі äес §аgäес а chevai Ъев feäогovіісh МШег, äопі äіггешеäіables äівегëенсес l'аваіепі Ъіепіоі еіощпее. ö'ип сошшип ассогä еі сапс Ъгіїі les ероих s'eіаіепі сераges», Ор. сії. (см. выше, прим. на с. 603).