

## Идея всеединства въ философіи Владиміра Соловьева<sup>1)</sup>

Нашъ Богословскій Институтъ разными нитями связанъ съ Владиміромъ Соловьевымъ, вліяніе котораго въ свое время испытали многіе изъ насъ — и намъ казалось, что въ годъ, когда исполнилось 50 лѣтъ со времени кончины Соловьева, естественнѣе всего съ нашей стороны посвятить актовую рѣчь его памяти.

Честь произнесенія этой рѣчи пала на меня, какъ занимающаго кафедру философіи, — и я съ тѣмъ большей радостью взялся за это заданіе, что я самъ въ годы своей юности очень глубоко пережилъ вліяніе Соловьева и очень многимъ ему обязанъ. Теперь черезъ 50 лѣтъ послѣ его кончины, когда многіе основы нашего пониманія міра прошли черезъ огненное испытаніе трагическихъ событій, трудно и представить себѣ то обаяніе, которое въ свое время имѣла философія Соловьева. Люди современнаго поколѣнія вкушаютъ плоды того, что насаждалъ Соловьевъ, не подозрѣвая даже, кому они обязаны.

Но конецъ 90-хъ годовъ прошлаго вѣка и первыя десятилѣтія XX вѣка въ русской мысли не могутъ быть поняты внѣ Соловьева. О. Сергій Булгаковъ, о. Флоренскій, Бердяевъ, Франкъ, кн. С. и Е. Трубецкіе, Н. О. Лосскій, не говоря о *dii minores*, всѣ въ той или иной степени зависѣли отъ Соловьева. Приведу только два примѣра. О. С. Булгаковъ въ началѣ XX в. (въ 1902 г.) въ рядѣ городовъ читалъ публичную лекцію на тему «Что даетъ современному сознанию философія Соловьева» (перепечатано въ сборникѣ «От марксизма къ идеализму»), — и эта статья есть всецѣлая рецепція построеній Соловьева. Правда, уже въ началѣ революціи въ статьѣ о поэзіи Соловьева (см. сборникъ «Тихія думы») Булгаковъ призналъ, что вліяніе Соловьева въ области поэзіи больше и глубже, чѣмъ въ сферѣ философіи, но изученіе произведеній о. Сергія Булгакова (вплоть до «Невѣсты Агнца») ясно показываетъ, что вліяніе Соловьева сохранилось у Булгакова до конца его жизни.

Другой еще болѣе яркій примѣръ заимствую изъ книги кн. Ев. Трубецкого о Соловьевѣ: въ предисловіи къ книгѣ кн. Трубецкойъ рассказываетъ, что, когда послѣ смерти Соловьева былъ задуманъ сборникъ, посвященный Соловьеву, то онъ отказался дать статью въ этотъ сборникъ, такъ какъ онъ, хотя и отходилъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ

<sup>1)</sup> Рѣчь, произнесенная на актѣ Богословскаго Института въ 1950 г.

ученія Соловьева, но еще не могъ трезво оцѣнить его, — до такой степени имъ владѣло очарованіе Соловьевымъ.

Значеніе Соловьева въ развитіи русской философіи дѣйствительно чрезвычайно велико и вовсе еще не изжито. Если имѣть въ виду не отдѣльныя части его системы, а братъ его творчество въ цѣломъ, въ его основномъ замыслѣ, то ясно, что темы Соловьева опредѣлялись **потребностью найти основы цѣльнаго синтеза** религіозной, философской, научной, общественной мысли. Пусть рѣшенія Соловьева **всѣ** или **почти всѣ** требуютъ **пересмотра**, но самый замыселъ остается все тѣмъ же — столь же насущнымъ и дорогимъ русской мысли, какимъ онъ былъ и тогда. Скажу даже больше: лишь частично мы выходимъ нынѣ за предѣлы основныхъ концепцій Соловьева, а въ общемъ все значительное и глубокое въ русскомъ философскомъ творествѣ не только связано генетически съ Соловьевымъ, но всегда, въ той или иной степени, вдохновлялось и вдохновляется тѣмъ самымъ замысломъ, какимъ жилъ Соловьевъ.

Но разумѣется, — великіе дѣятели мысли требуютъ не учениковъ и не послѣдователей, а преемниковъ, наслѣдниковъ. Такъ и Соловьевъ наиболѣе будетъ оцѣненъ не тѣми, кто просто повторяетъ или комментируетъ ученіе Соловьева, а тѣми, кто уходитъ отъ Соловьева впередъ, кто, раздѣляя его замыслы, прокладываетъ новые пути для ихъ разработки.

О Соловьевѣ однако должно сказать, что онъ слишкомъ стремится къ тому, чтобы выразить основныя ученія христіанства на языкѣ современности, — какъ онъ говорилъ: — «оправдаты вѣру отцовъ».

Задача, конечно, мнимая, ибо не вѣру нужно оправдать передъ разумомъ, а наоборотъ, самъ разумъ нашъ нуждается въ просвѣтленіи и освященіи его силами свыше. Соловьевъ все же, будучи типичнымъ интеллигентомъ, былъ искренне и глубоко религіознымъ человекомъ. Въ его произведеніяхъ нерѣдко философское одѣяніе мѣшаетъ разглядѣть живое религіозное содержаніе, но по существу отдѣлить совсѣмъ у Соловьева чистую философію отъ чистаго богословія было бы искусственно и невѣрно.

Во всякомъ случаѣ, все творчество Соловьева пронизано живымъ сознаніемъ Церкви и Христа въ Ней, — онъ **пытался строить систему христіанской философіи**. Скажемъ прямо, не боясь правды, что это ему **не удалось**. Но думаю, что тѣ, кто, перешагнувъ Соловьева въ діалектикѣ богословскихъ и философскихъ понятій, далеко ушли отъ его построений, — не должны забывать, что эти его построения какъ разъ и помогаютъ намъ пойти дальше того, что было у Соловьева.

Я какъ разъ и хочу коснуться одного изъ наиболѣе отвѣтственныхъ и существенныхъ пунктовъ въ системѣ Соловьева, чтобы показать, какъ и почему надо намъ по иному разрабатывать эти понятія. Я имѣю въ виду идею «всеединства», анализу которой и посвящена моя рѣчь.

Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію этого ученія, я долженъ

предварительно уяснить смыслъ его и дать нѣкоторыя историческія справки, безъ которыхъ намъ будетъ трудно провести нашъ анализъ.

## I.

Терминъ «Всеединство», кажется, создалъ самъ Соловьевъ (такъ утверждаетъ, по крайней мѣрѣ, С. Л. Франкъ, самъ одинъ изъ виднѣйшихъ представителей метафизики всеединства). Въ античной философіи, въ частности у Плотина мы находимъ иное выраженіе — *ἐν καὶ πᾶν* что имъ относится собственно къ такъ называемой второй ипостаси (*νοῦς*). Можно было бы создать новый терминъ изъ этихъ греческихъ словъ — «панэнизмъ» (подобно «пантеизмъ» и т. п.), но въ русской философской терминологіи вслѣдъ за Соловьевымъ принято всегда говорить о «всеединствѣ». Если обратиться къ содержанію этого понятія, то его основы мы находимъ впервые у стоиковъ, особенно у Посидонія. Соотвѣтственно съ общей концепціей стоиковъ, все бытіе во всемъ многообразіи его формъ и связей, признается живымъ цѣлымъ единствомъ. Все въ бытіи зависитъ и держится Логосомъ, лучи котораго (*λογοὶ σπερματικοί*) сѣютъ начало жизни въ космосъ. Виталистическій динамизмъ, столь характерный для метафизики стоиковъ, сообщаетъ единству бытія характеръ жизненный, не отвлеченнаго единства, — но въ ранней и средней стоѣ передъ нами, конечно, еще лишь **космологія**. Божественное начало для нихъ есть просто душа міра, стягивающая и оберегающая весь космосъ, — однако уже въ дальнѣйшемъ развитіи метафизики стоиковъ начинаетъ выступать все съ возрастающей ясностью необходимость трансцендирования. Напомнимъ формулу Сенеки «*Deus intra se ideas habet*»... Превращеніе платоновскихъ идей въ «мысли Божіи» произошло, повидимому, въ II вѣкѣ до Р. Х. у платониковъ, но самая эта модификація понятія идеи намѣчала неизбѣжность **раздвиженія** Бога и міра.

Съ полной ясностью это расщепленіе происходитъ у Филона — для него *κοσμος νοῦτος* раздѣляетъ судьбу понятія *λογος*, который у Филона стоитъ между Богомъ и міромъ.

Двойственность въ *λογος* соотвѣтствуетъ двойственности въ понятіи сферы идей: съ одной стороны идеи участвуютъ въ мірѣ, какъ живыя основы реального міра, съ другой стороны они суть мысли Божіи и принадлежать міру трансцендентному. Для самого Филона острое различіе Бога и міра диктовалось его связанностью концепціей Ветхаго Завета и идеей творенія, — и если у Филона Богъ не столько Творецъ міра, сколько художникъ его (*Δημιουργος*), то все же Богъ отличенъ отъ міра.

Всѣ эти проблемы хотѣлъ по своему рѣшить Плотинъ, — но по справедливому замѣчанію Brehier (въ его монографіи о Плотинѣ) своеобразіе Плотина заключается въ томъ, что будучи занятъ темой чисто религіозной, онъ хотѣлъ рѣшить ее въ **раціональномъ** порядкѣ. Изъ религіозныхъ и богословскихъ соображеній для Плотина Богъ (или Единое, какъ онъ его характеризуетъ) стоитъ внѣ и выше всякаго бытія. (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*); въ этомъ смыслѣ Богъ трансценден-

тень міру и не можетъ быть съ нимъ отождествляемъ. Но эту идею трансцендентности Бога Плотинъ никакъ не хочетъ развивать въ терминахъ дуализма: весь замыселъ его направлень какъ разъ на то, чтобы удержаться въ линияхъ **монизма**. Этимъ онъ выдаетъ тайну всего его построения — онъ хочетъ, исходя изъ философіи (гдѣ задача, поставляемая монизмомъ, достаточно оправдана), вмѣстѣ съ тѣмъ разрешить религіозную проблему. Для его времени религіозная тема уже настолько требовала ученія объ абсолютности, т. е. трансцендентности Бога, что ослабить это было невозможно. И вотъ Плотинъ, видоизмѣняя метафизику стоиковъ, строить систему, въ которой остается трансцендентность божества, но признается **единосущіе** Бога и міра, ихъ онтологическая одноприродность. Различіе Бога и міра у него опредѣляется лишь тѣмъ, что тѣ излученія (*ἐκλαμψις, πρῶδος*) которыя исходятъ отъ Абсолюта, по мѣрѣ отдаленія отъ него, начинаютъ ослабѣвать. Основной процессъ, связывающій Абсолютъ и то, что отъ него происходитъ, есть именно излученіе (въ латинскомъ переводѣ — *emanatio*, что есть уже нѣкоторое огрубленіе мысли Плотина). Тутъ нѣтъ никакого творенія, и всѣ фазы не только не имѣютъ въ себѣ ничего новаго, а наоборотъ постепенно теряютъ многое; это въ сущности рожденіе или нѣчто близкое къ нему, а не твореніе. Единое рождаетъ вторую ипостась *νοῦς* (умъ), который уже не имѣетъ въ себѣ сдинства, онъ есть совокупность идей, т. е. является нѣкимъ множествомъ, единство котораго опредѣляется свыше — обращенностью къ Абсолюту. Какъ разъ *νοῦς* (какъ *κόσμος νοητός*, какъ міръ идей) и есть *ἐν καὶ πᾶν*. Плотинъ именно сюда и обращаетъ этотъ терминъ. Иначе говоря, у Плотина терминъ «всеединство» долженъ быть относимъ лишь ко второй ипостаси и ниже, но не включаетъ въ себя Абсолюта.

Въ этомъ отношеніи ближе всего къ Плотину стоитъ въ своихъ построенияхъ Н. О. Лосскій, по мысли котораго система бытія непременно предполагаетъ сверхсистемное начало.

Все же для Плотина одинъ и тотъ же процессъ (*ἐκλαμψις, πρῶδος*) опредѣляютъ весь ходъ эволюціи бытія — онъ охраняетъ одноприродность всѣхъ звеньевъ этой эволюціи, ихъ единосущіе, т. е. такимъ образомъ тщательно **устраняетъ моментъ онтологическаго дуализма**, столь существенный для христіанской метафизики.

Станнымъ представляется поэтому рецепція системы Плотина въ христіанской философіи у многихъ христіанскихъ мыслителей—съ особой яркостью это видно у Скота Эриугены, позже у Николая Кузанскаго, а затѣмъ въ извѣстной вариации у Спинозы, Шеллинга и всѣхъ философовъ, идущихъ за Шеллингомъ.

Какіе мотивы могли здѣсь дѣйствовать? Для дальнѣйшаго анализа надо намъ опредѣлить эти мотивы, чтобы надлежаще оцѣнить эту рецепцію идеи всеединства.

Прежде всего здѣсь, конечно, дѣйствуетъ **чисто философская** потребность искать монизма въ построенияхъ. Онтологическій дуализмъ съ особенной настойчивостью выдвигается только **религіозными мотивами** — понятіе «страха Божія» и есть понятіе, относящееся къ сознанію дистанціи между Богомъ и нами, между Богомъ и міромъ. На-

вязчивая же идея монизма, выдвигаемая въ порядкъ философской мысли, ищетъ хотя бы номинальнаго устраненія онтологическаго дуализма, и здѣсь лежатъ корни того тайнаго или явнаго виталкиванія понятія **творенія**, которымъ заполнены разныя философскія построенія. Дополнительно здѣсь вліяютъ разныя философскія апоріи, указанныя еще Аристотелемъ, въ сѣтяхъ котораго черезъ Тому Аквината оказалась мысль на Западѣ, а также тенденціи чистаго и послѣдовательнаго натурализма въ естествознаніи, начиная съ XV вѣка.

Конечно, почти у всѣхъ христіанскихъ философовъ, мыслившихъ гь этомъ направленіи, слово «твореніе» никогда не выпадаетъ совсѣмъ, но характерно то, что сохраняется именно слово и только. Тенденція монизма какъ разъ и дѣйствуетъ въ томъ смыслѣ, что все время хотая связать во единое цѣлое Бога и тварный міръ, т. е. установить ихъ онтологическую одноприродность, сохраняя лишь слово твореніе и вкладывая въ это слово смыслъ, по существу исключаютъ онтологическій дуализмъ. Такъ христіанская философія попадаетъ — въ данномъ случаѣ неизбежно — въ сѣти пантеизма, богословскій и философскій смыслъ чего какъ разъ и заключается въ устраненіи онтологическаго дуализма. Путь, на который вступилъ Плотинъ, сохраняющій трансцендентность Бога и міра и въ то же время создавшій цѣльную систему въ тонахъ монизма, потому и оказался особенно близокъ разнымъ христіанскимъ мыслителямъ.

Минуя Скотта Эриугену, у котораго вліяніе Плотина безспорно, скажемъ еще два слова о гениальномъ Николаѣ Кузанскомъ, вліяніе котораго сохранилось и въ наши дни.

Твердо и четко устанавливая различіе Бога (сферы трансцендентной) и міра, Николай Кузанскій настолько въ то же время ихъ сближаетъ, что они оказываются одно безъ другаго невысказаны, какъ отдѣльныя сферы (объ этой неотрываемости двухъ понятій скажемъ: это вѣрно для міра, но невѣрно для Бога). Николай Кузанскій склоняется, въ своемъ динамическомъ пониманіи Божества, къ **существенному имманентизму**: для него всякое частичное бытіе держится лишь своей связью съ цѣлымъ, — и идея, въ которой гениально освѣщается соотношеніе понятій единства и множественности, примѣняется не только къ космосу, но и къ отношенію космоса и Божества. Во всемъ конечномъ, по Николаю Кузанскому, пульсируетъ безконечное, абсолютное, и здѣсь онъ такъ близокъ къ монизму Мейстера Экгардта. Именно этотъ мотивъ имманентности безконечнаго бытія конечному черезъ Джордано Бруно оказалъ исключительное вліяніе на дальнѣйшую философію.

Исторически оказалась вліятельной именно **гипотеза всеединства** (подчеркнемъ слово «гипотеза»), и здѣсь тенденція монизма все время вліяла на успѣхи этой гипотезы. Эта гипотеза всеединства, совершенно законная для космоса, какъ цѣлаго, здѣсь выносится однако за его предѣлы, т. е. включаетъ сферу Абсолюта въ составъ «всеединства». Въ этой идейной ситуациіи понятіе творенія, которое неизбежно ведетъ къ рѣшительному онтологическому дуализму, оказалось пустымъ, ненужнымъ — міръ признается одноприроднымъ Богу.

Въ такой исторической обстановкѣ слагалась мысль и Соловьева — и теперь мы можемъ обратиться къ изученію того, какъ строить Соловьевъ свою систему всеединства.

## II.

Философское развитіе Соловьева, какъ это бесспорно установлено Лопатинымъ, который былъ съ юности ближайшимъ другомъ Соловьева, опредѣлялось тѣмъ духовнымъ переломомъ, который произошелъ въ немъ послѣ періода юнаго атеизма. Первое глубокое вліяніе, испытанное имъ тогда, исходило отъ Спинозы — система котораго вся связана съ тенденціями монизма. Это вліяніе Спинозы было тѣмъ болѣе дѣйственнымъ у Соловьева, что у Спинозы философія есть въ то же время богословіе — его ученіе о «всеединой субстанціи» (формула Соловьева т. II, стр. 23) есть столько же ученіе о мірѣ, какъ цѣломъ, сколько и о Богѣ. Для Соловьева, въ его очень поздней статьѣ о Спинозѣ (написанной за три года до смерти), гдѣ уже съ полной ясностью выступаютъ основныя линіи его новой философской позиціи, мотивъ философскаго монизма сохраняетъ всю свою силу. «Признавая Божество, какъ абсолютную субстанцію, пишетъ здѣсь Соловьевъ (т. IX, стр. 26), мы чувствуемъ **логическую необходимость** связать съ нимъ всѣ стороны существующаго». Что въ мірѣ мы религиозно ощущаемъ «вездеприсутствіе» Божіе и тѣмъ ярче его ощущаемъ, чѣмъ больше живемъ духовной жизнью, это бесспорно. По тревосходному выраженію архіепископа Никанора, Богъ «сопретываетъ въ твари». Но это религиозное ощущеніе близости Бога къ міру, ощущеніе Его заботы о немъ никакъ не можетъ быть превращаемо въ «логическую необходимость связать съ Богомъ всѣ стороны существующаго». Тутъ именно нѣтъ логической или философской необходимости (если просто тенденцію къ упрощенному монизму мы не превращаемъ въ философскій императивъ или въ философскій аргументъ), — ибо въ религиозномъ сознаніи съ такой же силой дано намъ чувствовать близость Бога къ міру, съ какой дано и сознать ихъ несравнимость, ихъ онтологическую разноприродность. Онтологическій дуализмъ (Бога и міра) есть вообще **императивъ религиознаго сознанія**, а тенденція монизма есть **не императивъ разума, а его естественная тенденція** и только.

Въ первой работѣ Вл. Соловьева («Кризисъ западной философіи») мотивъ всеединства выступаетъ еще очень завуалированнымъ. Здѣсь только намѣчается задача синтеза науки, философіи и религіи, но уже въ слѣдующей работѣ Соловьева, въ которой мы находимъ программу всей дальнѣйшей философской работы Соловьева (я имѣю въ виду статью «Философскія начала цѣльнаго знанія»), становится яснымъ **основоположное значеніе идеи всеединства** для построенія Соловьева. Оказывается, что во всякомъ нашемъ знаніи мы познаемъ одновременно и истинно Сущее, т. е. Абсолютъ (т. I, стр. 336), или иначе: у всѣхъ людей глубже всякаго опредѣленнаго чувства, образа, воли лежитъ непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности (т. I, стр. 341). Отсюда Соловьевъ сразу же выводитъ, какъ само собой разумѣющееся

положеніе, что «этимъ непосредственнымъ чувствомъ дается единое во всемъ и все въ единомъ». Это пока однако только теологическая интерпретація идеи всеединства, совпадающая съ тѣмъ, что онъ называетъ «мистическимъ опытомъ»; еще глубже здѣсь идея «цѣльнаго знанія», которое создаетъ для насъ, какъ выражается Соловьевъ (1-265) «непосредственную тѣснѣйшую связь съ жизнью божественной». Вся **двусмысленность** этой идеи станетъ намъ ясной, какъ только мы поймемъ, что этой утопией цѣльнаго знанія устраняется фундаментальное для всякой религіи псіаніе **Откровенія**. Конечно, мистическій или религіозный опытъ есть несомнѣнная реальность, но еще Кудрявцевъ въ его критикѣ построеній Якоби хорошо подчеркнул расплывчатость понятія этого непосредственного мистическаго знанія, отсутствіе въ немъ (какъ таковомъ) критерія, отдѣляющаго истину отъ лжи. Вершину этой ошибочной теоріи находимъ мы у Н. О. Лосскаго въ его ученіи о мистической интуиціи, гдѣ онъ неизбѣжно для себя долженъ признать истинность всякаго мистическаго опыта (даже завѣдомо патологическаго). Но оставимъ эти гносеологическія темы, не въ нихъ центр тяжести и для Соловьева, только приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ дальнѣйшихъ сочиненій Соловьева, чтобы подтвердить всю устойчивость указаннаго его взгляда. Такъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» (написано въ томъ же году, что и «Философскія начала цѣльнаго знанія») мы читаемъ, что «безусловное бытіе и есть собственный предметъ истиннаго знанія» (2). Предпосылки богословскаго рационализма, какъ видимъ, здѣсь налицо. Въ одной изъ послѣднихъ главъ этой же книги мы узнаемъ, что идея всеединства есть **форма истины** (II-283), а далѣе (II-308) оказывается: «истинное знаніе, т. е. философія имѣетъ своимъ настоящимъ предметомъ не бытіе вообще, а безусловное начало всякаго бытія», и именно это всеединство и познается собственно во всякомъ познаніи (II-306). Нѣсколько дальше въ той же книгѣ «Критика отвлеченныхъ началъ» находимъ такое утвержденіе (II-343): «познать одинъ какой-либо предметъ, значитъ познать все — ибо всякій предметъ связанъ со всѣмъ въ единствѣ». Если здѣсь имѣется въ виду познаніе **космоса**, тогда это положеніе въ свое время развитое съ исключительной глубиной Николаемъ Кузанскимъ, а у насъ въ русской философіи Пироговымъ, позже С. Л. Франкомъ, — вѣрно, но если подъ «всѣмъ» разумѣть не космосъ, но включить сюда и Абсолютъ, то это утвержденіе о томъ, что познаніе отдѣльнаго предмета возводитъ насъ прямо къ Абсолютному, конечно, невѣрно.

Но гносеологическій моментъ въ идеѣ всеединства не вводитъ еще насъ въ самую основу этой концепціи, — эта основа дана въ метафизикѣ, гдѣ явно выступаетъ зависимость Соловьева отъ неоплатонизма, какъ онъ проявился въ исторіи европейской философіи. Здѣсь у Соловьева есть много разныхъ вариантовъ въ его метафизикѣ всеединства, но мы остановимся только на самыхъ существенныхъ.

Уже въ первой работѣ («Философскія начала цѣльнаго знанія») мотивъ монизма выступаетъ съ полной ясностью. Абсолютъ — это еди-

2) Въ наши дни съ большимъ мастерствомъ развиваетъ тѣ же идеи И. А. Ильинъ, но только это вѣдь совершенно нехристианская идея.

ное, въ міръ же мы находимъ множественность, — и вотъ первое разрѣшеніе этой онтологической антиноміи у Соловьева: множественное бытіе есть просто «инобытіе» того же Единого, оно есть другой полюсъ въ отношеніи къ Единому. Вотъ какъ говорить объ этомъ Соловьевъ: «въ абсолютномъ должно различать два полюса или два центра: первый есть начало безусловнаго единства, начало свободы съ всякихъ формъ и потому и свободы отъ бытія; второй же полюсъ и есть источникъ множественности формъ (I-349). Однако оба эти полюса входятъ, какъ сопряженные другъ съ другомъ, въ Абсолютное. Зачѣмъ однако Абсолютному нуженъ этотъ второй центръ? Оказывается, что для перваго центра нуженъ **объектъ любви**: «любовь есть начало множественности», говоритъ Соловьевъ (I-349). Въ множественномъ находить себя Единое, поэтому второй центръ «логически необходимъ» для перваго. Надо сознаться, что этотъ опытъ трансцендентальной дедукціи момента множественности только скользитъ по поверхности — ибо та множественность, которая здѣсь дедуцируется, могла бы легко завершиться скажемъ въ троичности и не выходить за предѣлы Абсолюта (что и дано въ Откровеніи объ такъ наз. имманентной Троичности въ Богѣ).

Но тутъ же сразу у Соловьева привходитъ идея, что отличіе второго центра (т. е. космоса) отъ перваго можетъ заключаться въ **иной формѣ** того, что есть въ первомъ космосѣ Абсолютъ.

Въ сущности передъ нами пока опытъ діалектики **единого и многаго**, нѣсколько напоминающій замѣчательныя построенія Платона въ его діалогѣ «Парменидъ». И вотъ какое заключеніе находимъ мы въ этой ранней работѣ Соловьева: «собственно говоря, нѣтъ ни вещи въ себѣ, ни явленій, а есть единое абсолютное сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конецъ, которое во своей всецѣлости заключаетъ и абсолютное въ себѣ бытіе и начало всѣхъ явленій — всѣ же остальные существа и существованія представляются только различными степенями **его** самоположенія или проявленія» (I-401). Здѣсь, какъ видимъ, очень сильно выражены мотивы акосмизма — реальное бытіе растворяется и тонетъ въ цѣломъ, множественность въ мірѣ гаснетъ.

---

Вся эта концепція всеединства, въ которой Абсолютное и космосъ, Богъ и міръ заключены въ одни скобки, постепенно завладѣвала сознаниемъ Соловьева съ чрезвычайной силой и зачаровала его. Въ книгѣ «Критика отвлеченныхъ началъ», которая была написана чуть позже «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія», метафизика всеединства начинается углубляться и измѣняться въ сторону какъ разъ космоса, въ частности въ сторону человѣка. Соловьевъ находитъ теперь, что стремленіе человѣка къ безусловному есть не что иное, какъ стремленіе «быть всѣмъ въ единствѣ или быть всеединымъ» (II-160). Въ члвчкѣ «есть абсолютно божественное начало» (II-188). «Подлинное бытіе члвчка состоитъ въ томъ, что онъ принадлежитъ къ порядку всеединства» (II-190).

Это новое ударение на челоѣкѣ не случайно для метафизики всеединства уже по одному тому, что тема о единствѣ во множественномъ бытіи опредѣляетъ всю работу нашей мысли; это есть **антропологическій аспектъ** этой темы, которой вскорѣ займетъ центральное мѣсто въ метафизикѣ всеединства у Соловьева. «Начало всеединства, пишетъ въ той же книгѣ Соловьевъ (II-288) **не можетъ быть внѣшнимъ** для познающаго субъекта — оно должно находиться съ нимъ въ внутренней связи». Мы увидимъ дальше, при анализѣ «Чтеній о Богочеловѣчествѣ», какъ развивается этотъ мотивъ у Соловьева.

Но и общіе принципы метафизики всеединства тоже развиты подробно въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Повторяя (даже буквально) то, что было сказано въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», Соловьевъ уже не просто утверждаетъ, что Абсолютное нуждается во второмъ центрѣ въ себѣ, но уже добавляетъ, что первый Абсолютъ «вѣчно находитъ въ себѣ свое противоположное» (II-312). Но почему собственно это инобытіе характеризуется какъ **противоположное**? Это мы поймемъ дальше въ ученіи о злѣ, которое будетъ развиваться у Соловьева по Шеллингу въ смыслѣ утвержденія нѣкоей «темной основы» въ Абсолютѣ, — но пока Соловьевъ просто считаетъ эту **поляризацию** Абсолютнаго на два центра — «божественнымъ фатумомъ». Еще болѣе характерное движеніе мысли Соловьева заключается въ томъ, что онъ нынѣ характеризуетъ второй центръ, какъ **«становящееся абсолютное»**. Конечно, космосъ въ какомъ-то загадочномъ смыслѣ отличенъ отъ Абсолюта, которое **есть** всеединое, тогда какъ космосъ **становится** всеединымъ (III-317). У Гегеля уже было это понятіе «становящагося Абсолютнаго», но у него есть только **такое** понятіе Абсолютнаго. Соловьевъ же безстрашно вводитъ это понятіе «становящагося абсолютнаго» въ систему всеединства, — что помогаетъ ему сохранить и понятіе Бога, какъ Всеединого, въ Епо полнотѣ уже существующаго, а не просто становящагося. Космосъ же «не есть сущій Богъ», говоритъ Соловьевъ, а только становящійся Богъ» (II-318).

Чтобы уяснить это странное понятіе «становящагося Бога», Соловьевъ вводитъ въ понятіе космоса моментъ двойственности: въ космосѣ, въ частности, въ челоѣкѣ есть реальная множественность (въ его реальной сферѣ), но есть и начало единства въ сознаниіи (II-318). Но дальше оказывается, что «второе абсолютное» (т. е. становящееся абсолютное) есть «душа міра», которая въ челоѣкѣ находитъ свою дѣйственность. И челоѣкѣ, будучи носителемъ міровой души, оказывается почему-то свободнымъ — и въ отношеніи къ внѣшней природѣ и въ отношеніи къ природѣ божественной (II-323).

Собственно концепція всеединства, какъ ее строилъ Соловьевъ, уже здѣсь предстаетъ почти сложившейся — но ей недостаетъ одного: она является просто гипотетическимъ построениемъ — у нея нѣтъ убѣдительныхъ **основаній** для нея. Чисто философская тенденція мнѣзма руководитъ построениями Соловьева, онъ слѣдуетъ внутренней логикѣ идеи всеединства, но не занятъ обоснованіемъ этой идеи. Но уже въ тѣ же годы, когда Соловьевъ закончилъ печатаніе «Критики отвлеченныхъ началъ», онъ приступилъ къ новой работѣ, которую сдѣлалъ темой своихъ публичныхъ чтеній — я имѣю въ виду его «Чте-

нія о Богочеловѣчествѣ», гдѣ концепція всеединства уже предстаєть съ попыткой ея обоснованія.

---

Прежде чѣмъ пойти дальше, хочу задать вопросъ — зачѣмъ нужно все это гипотетическое построеніе? Только для того, чтобы избѣжать онтологическаго дуализма? Отчасти да, но противленіе системѣ дуализма **есть противленіе понятію творенія.**

У Плотина вся его система «излученія» стремилась соединить трансцендентность Абсолюта съ охраненіемъ онтологической одноприродности его со всѣмъ бытіемъ. Но это же находимъ мы и у Соловьева; если онъ порой и говоритъ о твореніи, то вся его система есть все же обходъ идеи творенія: «Утвержденіемъ системы всеединства Божія, увѣряетъ Соловьевъ, устраняется дуализмъ, ведущій къ атеизму, устраняется и пантеизмъ» (III-85). Сказано твердо, но безъ основаній. Развѣ та форма онтологическаго дуализма, которая связана съ идеей творенія, т. е. съ различіемъ нетварнаго, самосушаго бытія Божія и сотвореннаго имъ міра — развѣ эта форма дуализма ведетъ къ атеизму? Явно невѣрное утверженіе. Съ другой стороны, развѣ система всеединства устраняетъ пантеизмъ? Какъ разъ наоборотъ — онъ на немъ зиждется, но, конечно, здѣсь пантеизмъ не упрощенный, а завуалированный и почти незамѣтный.

Но въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» основой всей системы является уже **понятіе боговоплощенія** — или иначе **понятіе богочеловѣчества.** Тайна всеединства сосредоточивается въ этой точкѣ — по извѣстной формулѣ Соловьева, «къ человѣку стремилась и тяготѣла вся природа, къ Богочеловѣку направлялась вся исторія человѣчества» (III-165). Иначе говоря, и космическій и историческій процессъ имѣють своимъ центромъ тайну боговоплощенія.

По мысли Соловьева, только въ системѣ всеединства и возможно говорить о боговоплощеніи. Почему? Потому, что существенное единство міра и Бога, утверждаемое ученіемъ о мірѣ, какъ «становящемся» абсолютномъ, **одно будто бы дѣлаєть онтологически возможнымъ** Боговоплощеніе. Иначе—при допущеніи разноприродности Бога и міра, Боговоплощеніе было бы, говоритъ Соловьевъ, прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества (III-164). Но прежде чѣмъ разберемъ эту аргументацію Соловьева, спросимъ себя: если бы въ идеѣ Боговоплощенія дѣйствительно имѣло мѣсто нарушеніе закона тождества, какая бы была въ этомъ бѣда? Какъ разъ у Николая Кузанскаго, въ кругу идей котораго развивалась система Соловьева, находимъ мы ученіе о томъ, что въ Богѣ имѣетъ мѣсто *coincidentia oppositorum*, т. е. что то, что совершенно противоположно для человѣческаго ума, въ Богѣ оказывается соединеннымъ.

Но войдемъ ближе въ указанную аргументацію Соловьева. Она, увѣ, напоминаетъ то направленіе (давно изжитое) въ теоріи причинности, которое съ особенной ясностью было сформулировано Декартомъ, — а именно, что не можетъ быть никакой причинной связи тамъ, гдѣ нѣтъ *tertium comparationis*, т. е. нѣтъ чего-нибудь общаго.

Извѣстно, что Декартъ отвергалъ у животныхъ душу, чтобы при различеніи *res cogitans* и *res extensa* не попасть въ затрудненіе при объясненіи дѣйствій животныхъ... Вотъ и Соловьевъ думаетъ, что для уясненія Боговоплощенія необходимо допустить онтологическую одноприродность Абсолюта и Космоса, въ частности человѣка, что и даетъ система всеединства. Но развѣ Богъ, сотворившій міръ, не можетъ входить въ жизнь сотвореннаго имъ міра? И развѣ тайна Богочеловѣчества недостаточно уяснена въ Халкидонскомъ догматѣ и въ ученіи Леонтія Византійскаго о «воипостасеніи»? Аргументъ Соловьева о томъ, что только въ систему всеединства возможно вмѣстить тайну Боговоплощенія, несостоятеленъ такимъ образомъ.

Но вчитываясь дальше въ построенія Соловьева, развитія имъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», мы съ удивленіемъ замѣчаемъ рядъ другихъ явныхъ искаженій христіанскаго ученія о Боговоплощеніи. Такъ какъ въ системѣ всеединства утверждается онтологическая одноприродность Бога и міра, такъ какъ мѣстомъ встрѣчи ихъ и въ этомъ смыслѣ мѣстомъ возвращенія міра къ Богу является человѣчество, то собственно Боговоплощеніе, какъ фактъ **исторически** имѣвшій мѣсто въ опредѣленную историческую эпоху, является хотя и высшей точкой въ встрѣчѣ Бога и міра, но все же лишь **однимъ изъ многихъ воплощеній Бога**. «Личное воплощеніе Бога въ индивидуальномъ человѣкѣ, пишетъ Соловьевъ (III-165), есть лишь послѣднее звено **длиннаго ряда воплощеній физическихъ и историческихъ** — явленіе Бога въ плоти есть лишь полная, совершенная теофанія въ ряду другихъ — неполныхъ, подготовительныхъ и прообразовательныхъ». Въ этихъ словахъ не отбрасывается единичность Боговоплощенія въ Господѣ Иисусѣ Христѣ, но устанавливается понятіе многочисленныхъ теофаній... Всѣ эти построенія всецѣло навѣяны общей концепціей всеединства, которая (и это неизбѣжно) уже не является чисто философскою, но переходитъ въ соответственное, но увы, плохое богословіе.

Отмѣтимъ тутъ же, что въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» Соловьевъ впервые касается темы зла — темы самой трудной вообще, но конечно, въ особенности трудной для системы всеединства. Въ этой фазѣ своего развитія Соловьевъ справляется еще сравнительно благополучно съ темой зла, но съ годами эта тема все болѣе тревожила и мучила его.

Вотъ что мы находимъ въ чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ. Мы помнимъ, что міръ для Соловьева есть второе абсолютное, «становящееся абсолютное», и вотъ что читаемъ у Соловьева (III-132): «Міръ нашъ не есть какой-нибудь новый, безусловно отдѣльный отъ божественнаго міра, а есть только другое, **недолжное** взаимоотношеніе **тѣхъ же самыхъ элементовъ**, которыя образуютъ и бытіе міра божественнаго». Еще иначе пишетъ Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ: «Природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или перестановкой существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціонально въ мірѣ божественномъ». Странная теорія міра, который оказывается просто **дурной копіей** божественнаго, — какъ мститъ за себя здѣсь отбрасываніе идеи творенія въ ея серьезномъ смыслѣ!

Дальше оказывается, что «внѣшняя раздѣльность въ физическомъ бытіи есть прямое слѣдствіе внутренней розни». И тутъ же Соловьевъ добавляетъ, что «первоначальной свободной причинойъ зла не можетъ быть самый моментъ индивидуализаціи» (Шѣ139). Самъ же Соловьевъ дѣлаетъ отсюда выводъ — что источникъ зла не физическій, а метафизическій, т. е. поясняетъ Соловьевъ, онъ лежитъ въ «области вѣчнаго доприроднаго міра» (Ш-135).

Въ чѣмъ же дѣло? По Соловьеву въ мірѣ (не забудемъ, что міръ есть «второе абсолютное») есть **безпредѣльность**, которая присуща и Божеству, но въ Богѣ она всегда умѣряется соответственнымъ безпредѣльнымъ содержаніемъ. Беспредѣльность же въ мірѣ не можетъ получить такого удовлетворенія (ибо все въ мірѣ живетъ самоутвержденіемъ) и по тому становится «коренной стихіей міра» (Ш-136). Самоутвержденіе какъ бы раздувается силой беспредѣльности, т. е. разрушаетъ гармоническія соотношенія внутри міра, чѣмъ и создается внутренняя рознь. Міровая душа тоже оказывается подчинена дѣйствію самоутвержденія и беспредѣльности, конечно, — и она хочетъ стать, по тенденціи беспредѣльности, всѣмъ — но отъ себя, а не отъ Бога, т. е. противостоитъ Богу. Но теперь ясно, что въ этой редакціи зло или по деликатному выраженію С. Л. Франка «трещина въ бытіи» метафизически **вытекаетъ изъ сущности міра, какъ инобытія Абсолюта**. Источникъ зла, выразимъ иначе ту же мысль Соловьева, лежитъ въ самомъ Абсолютѣ, который захотѣлъ имѣть рядомъ съ собой «второе» Абсолютное. Замѣтимъ тутъ же, что вообще во всякой системѣ низма послѣдній источникъ зла долженъ быть возводимъ къ Абсолюту... Самоутвержденіе, самообособленіе ведетъ къ распаду единства въ бытіи, — и выходитъ, что хотя, какъ говоритъ Соловьевъ, **по волѣ міровой души** тварь подвергается суетѣ и рабству, но иной міровая душа и не могла вѣдь быть.

Но вотъ новое рѣшеніе темы зла: въ книгѣ «Россія и Вселенская Церковь» (написана по-французски, по-русски появилась только въ 1911 году) мы прежде всего узнаемъ, что «въ Богѣ отъ вѣка содержится хаотическое начало» (Р. В. Ц., стр. 335) и даже больше: «въ Богѣ это хаотическое начало, говоритъ Соловьевъ, подавляется Его могуществомъ, осуждается Его истиной, уничтожается его Благостью»; словомъ, хотя въ Богѣ хаотическое начало остается всегда подавленнымъ, но «Богъ любитъ хаосъ и въ его небытіи», даже больше: «Богъ хочетъ, чтобы хаосъ существовалъ». Эта фантастическая концепція, стоящая уже недалеко отъ кощунства, какъ увидимъ, очень нужна и очень важна для Соловьева. По его мысли Богъ, который любитъ хаосъ, «даетъ этому (т. е. внѣ себя существующему) хаосу свободу». Но этотъ хаосъ внѣ Бога, который и выражаетъ сущность души міра, уже не позволяетъ отождествлять душу міра съ Софіей — теперь Софія у Соловьева есть субстанція Св. Троицы, а въ то же время она ангель хранитель міра — «лучезарное и небесное существо, отдѣленное отъ тмы земной матеріи» (Р. Всел. Цер. 347).

Итакъ зло уже цѣликомъ относится къ космосу, ибо «самая суть внѣбожественной природы или хаоса есть стремленіе къ раздробленію

и разложенію вселенной» (Р. Ц. В. 339). Впрочемъ, нѣсколько дальше (там же 341) рисуется уже иная картина: душа міра не совпадаетъ съ хаосомъ, но она лишь «воспріяла идею хаоса».

Что сказать объ этой всей картинѣ? Въ ней, какъ это ясно изъ всего, слишкомъ много ненужной фантазіи, которая здѣсь призвана вывести изъ затрудненій систему всеединства. Какъ я уже говорилъ, у Соловьева съ годами все острѣе развивалось сознание силы зла. Писать же Соловьевъ въ статьѣ о поэзіи Тютчева (написанной за нѣсколько лѣтъ до смерти) (VII-126): «Глубочайшая сущность міровой души и основа всего мірозданія есть — **хаосъ**, — сіяющая бездна всякаго безумія и безобразія». Но, лишеть онъ дальше, «космическій процессъ вводитъ эту хаотическую стихію въ предѣлы всеобщаго строя, подчиняетъ ее разумнымъ законамъ», — и тутъ же Соловьевъ высказываетъ мысль, что «присутствіе хаотическаго, ирраціональнаго начала въ глубинѣ бытія сообщаетъ различнымъ явленіямъ природы ту свободу и силу, безъ которыхъ не было бы и самой жизни и красоты». Вся эта концепція есть какое-то странное сочетаніе беміанства и парсизма. Если въ основѣ мірового бытія лежитъ нѣкая темная бездна, хаотическое, ирраціональное начало, сообщающее свободу природѣ, то это очень напоминаетъ Беме. Но съ другой стороны, дуализмъ хаоса и свѣтлыхъ силъ космоса уже недалекъ отъ кореннаго дуализма въ бытіи — но дуализма добра и зла, хаоса и свѣтлыхъ силъ. Чтобы вмѣстить все это въ систему всеединства, Соловьевъ вслѣдъ за Шеллингомъ (который въ этомъ пунктѣ слѣдовалъ за Баадеромъ) принужденъ отнести начало хаоса внутрь Божества.

Всѣ эти блужданія мысли вытекаютъ неизбѣжно изъ того, что Соловьевъ оказался въ плѣну монистической концепціи, что онъ принялъ систему всеединства, т. е. отвергъ тотъ онтологическій дуализмъ, который входитъ въ метафизику христіанства черезъ идею творения. Онтологическая неоднородность Бога и міра есть коренная идея христіанской метафизики, — и если у Плотина, какъ послѣдняго рыцаря античнаго рационализма, была потребность ввести въ систему всеединства и Абсолютъ и міръ, то у Соловьева здѣсь дѣйствовало не отталкиваніе отъ христіанства, а увлеченіе чисто философской концепціей всеединства.

---

Мы изложили развитіе идеи всеединства у Соловьева и можемъ вернуться къ общей оцѣнкѣ его построений. Конечно, самое цѣнное у Соловьева лежитъ въ его замыслѣ органическаго синтеза религіозныхъ началъ и философскихъ идей, — но это области настолько неравноцѣнныя, что между ними должна быть установлена **іерархическая связь**. Если считать сферу разума высшей инстанціей, то мы сможемъ, конечно, строить систему философіи, но въ богословіи получимъ тогда настоящій богословскій рационализмъ — или по выраженію Канта — «религію въ предѣлахъ разума». Вообще, выдвигая разумъ, какъ критерій истины, мы неизбѣжно выходимъ уже за предѣлы религіи — и

это нужно очень отчетливо понимать. Справедливо иронизировать над Соловьевым Шестовъ въ статьѣ «Умозрѣніе и Апокалипсисъ», что ставя себѣ задачу «оправдать вѣру отцовъ», онъ уже стоитъ внѣ вѣры. Функция разума неизбежно становится тиранической въ отношеніи къ вѣросознанію, ибо разумъ допускаетъ религіозное сознаніе лишь въ предѣлахъ рациональности. Если вѣрно говорилъ Гете уже о природѣ, что она не дѣлится безъ остатка на разумъ, т. е. что въ природѣ есть ирраціональная сторона, — то во сколь большей степени надо сказать это о Божествѣ! Возьмемъ ученіе о Св. Троицѣ и всѣ попытки рациональной ея дедукціи — помимо общей ихъ натянутости, неубѣдительности, надо сказать, что поскольку они хотятъ «оправдать» рационально или «доказать» истину о Св. Троицѣ — всѣ они заключаютъ въ себѣ *πρότων ψεύδος*. Можно и даже должно изъ Откровенія о Св. Троицѣ извлекать то, что освѣщаетъ намъ свыше проблемы трансцендентнаго порядка, т. е. въ свѣтѣ Откровенія вглядываться, вдумываться въ тайну Абсолюта, но не больше. *Ratio* можетъ и долженъ дѣйствовать *post fidem*, а не обратно.

Но изъ этого вытекаетъ и болѣе общее положеніе о соотношеніи философіи и богословія. Конечно, философія не можетъ быть основаніемъ для богословія, которое прежде всего питается изъ Откровенія, отъ св. Писанія и св. Преданія, но богословіе, какъ раскрытіе для нашего разумѣнія того, что дано въ этихъ источникахъ религіозной истины, само освѣщаетъ свыше логику бытія, логику космоса. Иначе говоря, не снизу можемъ мы подходить къ освѣщенію тайнъ Абсолюта, но наоборотъ, поскольку намъ открыта сфера Трансцендентнаго бытія, постолько въ свѣтѣ этого надлежитъ намъ углублять познаніе міра.

Это совсѣмъ не есть умаленіе правъ нашего разума или недостаточная оцѣнка его силы, но тусклый свѣтъ разума (*lumen naturale rationis*) не проигрываетъ, а выигрываетъ отъ его просвѣтленія свѣтомъ откровенія. Философія не становится вовсе *ancilla theologiae*, а является живымъ продолженіемъ богословія, направляемого на познаніе космоса. Вопросъ идетъ именно о границахъ компетенціи разума, — и ужъ, конечно не заниматься «оправданіемъ» вѣры отцовъ надлежитъ религіозной философіи, а наоборотъ въ раскрытіи всей глубины религіознаго знанія, исходящаго изъ Откровенія, углублять изученіе тайнъ человѣка и міра.

Въ свѣтѣ этихъ замѣчаній становится ясной вся неизбежность неудачи въ построеніи системы всеединства. Самый замыселъ этой системы выросъ изъ недостаточной философской оцѣнки идеи творенія и вытекающаго отсюда ученія о коренномъ дуализмѣ Бога и міра, о коренной трансцендентности міра и Божества.

И тѣмъ не менѣе мы должны констатировать, что именно въ этомъ своемъ ошибочномъ построеніи, т. е. въ системѣ всеединства Соловьевъ имѣлъ огромное и безспорно творческое вліяніе въ русской философіи. Наиболѣе зрѣлыя системы Карсавина, Франка, о. Флоренскаго, о. Булгакова оказались во власти концепціи всеединства, и какъ понять это творческое вліяніе Соловьева именно въ его ошибочной концепціи? Отвѣтъ можетъ быть одинъ: система всеединства вѣрна, поскольку она

не выходить за предѣлы космоса, но невѣрна съ того момента, когда учить объ одноприродности Бога и міра. Творческое значеніе, даже не исчерпанное до сихъ поръ, концепціи всеединства лежитъ именно съ сферѣ космологіи, — и здѣсь русская философія имѣетъ свои особые мотивы углубляться именно въ тайну космоса. Здѣсь философская мысль можетъ питаться какъ разъ отъ нашей вѣры, ибо Православію, сравнительно съ западнымъ христіанствомъ, дѣйствительно присущъ свѣтлый космизмъ.

Огромная заслуга Соловьева, какъ нами уже было нѣсколько разъ подчеркнута, лежитъ въ его замыслѣ синтеза религіозной, философской, научной мысли, — и если реальное осуществленіе этого синтеза въ концепціи всеединства въ корнѣ было ошибочнымъ, то самый замыселъ Соловьева продолжаетъ оказывать свое творческое воздѣйствіе на философскую мысль.

---

Я занялся разборомъ одной изъ центральныхъ идей у Соловьева не для того, чтобы дискредитировать его построенія, — а наоборотъ, чтобы сказать, что самыя ошибки Соловьева имѣли и имѣютъ большое значеніе для русской мысли. Нужно вчитаться въ книгу кн. Евгенія Трубецкого о Соловьѣвѣ и особенно въ его замѣчательную книгу «О смыслѣ жизни», чтобы оцѣнить, какъ много обязанъ не одинъ кн. Евгеній Трубецкой, но и вообще русская философская мысль Соловьѣву.

Свершая настоящія поминки по Соловьѣву, мы не только отдаемъ дань благодарности ему за все, что онъ сдѣлалъ для роста религіозной и философской культуры въ Россіи, но идемъ дальше его, раздвигаемъ перспективы, имъ намѣченныя, и тѣмъ воздвигаемъ настоящій памятникъ его творчеству, его неустанной работѣ надъ коренными проблемами жизни и мысли.

Прот. В. Зѣньковскій.