

ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ И ЕГО ПРЕЕМНИКИ ВЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФІИ.

І. ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ.

Во всемъ культурномъ мірѣ наблюдается возрожденіе интереса къ религіозной философіи, не ограничивающееся только сферою мышленія человѣка, а захватывающее всѣ области духовной жизни и завершающееся возвратомъ къ церкви. Нигдѣ, пожалуй, это движеніе не выразилось въ философской литературѣ съ такою силою, какъ въ Россіи.

Изслѣдованія религіозно-философскихъ проблемъ начато было въ срединѣ XIX в. с л а в я н о ф и л а м и; продолжая ихъ дѣло на болѣе широкой основѣ, въ послѣдней четверти XIX в. В л. С о л о в ѣ е в ѣ создалъ сложную всеохватывающую систему религіозной философіи, а отъ системы Соловьева въ послѣдніе тридцать лѣтъ пошло множество вѣтвей и отпрысковъ, такъ что въ Россіи создалась обширная религіозно-философская литература. Въ развитіи ея въ большей или меньшей степени приняли участіе слѣдующія лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренскій, о. С. Н. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ, В. Ф. Эрнъ, В. И. Ивановъ, Д. С. Мережковскій, Н. О. Лосскій, С. А. Алексѣевъ, Л. П. Карсавинъ, С. Л. Франкъ, П. И. Новгородцевъ, И. А. Ильинъ, Б. П. Вышеславцевъ и др.

Основная задача русской религіозно-философской литературы есть построеніе православно-христіанскаго міровоззрѣнія, раскрывающее богатое содержаніе и жизненную дѣйственность главныхъ догматовъ христіанства, которые во многихъ умахъ превратились въ омертвѣвшія формулы, оторванныя отъ жизни и міропониманія. Разсмотримъ прежде всего, что сдѣлалъ Соловьевъ въ этомъ направленіи.

Въ трудахъ Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинальнаго русскаго философскаго творчества, — исканіе ц ѣ л ь н а г о знанія о ц ѣ л о с т н о м ѣ бытіи и потому к о н к р е т н ы й характеръ міровоззрѣнія.

Съ самага начала своей дѣятельности, уже въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ «Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ)», «Философскія начала цѣльнаго знанія» и «Критика отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ сознательно ставитъ эту задачу. Эмпиризмъ, допускающій знаніе лишь голаго факта, какъ чувственной данности, какъ явленія, не удовлетворяетъ его, потому что явленіе не можетъ ни существовать, ни быть познано безъ необходимой связи съ другими явленіями и необходимой связи съ тѣмъ, что является. Чтобы познать эти отношенія, нужно обратиться къ помощи мышленія, открывающаго «общій с м ы с л ь или р а з у м ь вещей (ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων)», который состоитъ именно въ отношеніи всякой вещи ко всему, приче́мъ в се мыслится не какъ хаотическое множество, а какъ систематическое в с е е д и н с т в о. Эта разумность познаваемаго не дается опытомъ, потому что въ опыть мы всегда имѣемъ только частную и множественную дѣйствительность, потому что въ опыть нѣтъ ни «всего», ни «единого». Разумъ или смыслъ познаваемыхъ вещей и явленій можетъ быть познанъ только разумомъ же или смысломъ познающаго субъекта, отношеніе даннаго предмета ко всему можетъ существовать для насъ лишь поскольку въ насъ самихъ есть принципъ всеединства, т. е. р а з у м ь» (Собр. соч. II, 264). Отсюда понятно возникновеніе такого философскаго направленія, какъ р а ц і о н а л и з м ь : «Мѣрило истины переносится изъ внѣшняго міра въ самага познающаго субъекта, основаніемъ истины признается не природа вещей и явленій, а разумъ человѣка» (Собр. соч. II, 264). Однако разумъ, какъ принципъ с о о т н о ш е н і я всѣхъ въ единствѣ, есть только ф о р м а истины. Поэтому рационализмъ во всѣхъ его видахъ оказывается тоже отвлеченнымъ и, слѣдовательно, несостоятельнымъ направленіемъ. Догматическій рационализмъ не можетъ отвѣтить на вопросъ, какъ наше субъективное мышленіе можетъ дать свѣдѣнія о существѣ т р а н с с у б ъ е к т и в н а г о міра.

Критическій рационализмъ К а н т а освобождается отъ этого затрудненія, понижая цѣнность разума, именно утверждая, что апріорныя истины его суть необходимыя формы только явленій, а не истинного бытія; однако передъ нимъ встаетъ новая трудность: сводя все знаніе къ сочетанію а п р і о р н ы х ь формъ разума съ э м п и р и ч е с к и м ь матеріаломъ ощущеній и рассматривая эти два фактора, какъ самостоятельные относительно другъ друга, онъ не можетъ объяснить синтеза ихъ безъ ссылки на какое то третье начало, но, согласно его же теоріи, никакое третье начало не доступно нашему знанію. Оставаясь на почвѣ этихъ двухъ началъ, приходится въ концѣ концовъ допустить, что все «содержаніе знанія зависитъ отъ его формы, всецѣло опредѣляется категоріями разума» (II, 268). На этотъ путь вступаетъ а б с о л ю т н ы й р а ц і о н а л и з м ь Г е г е л я. Но такъ какъ форма разума есть только форма, то безъ соотносящихся содержаній она представляетъ собою ничто, и отвлеченный абсолютный рационализмъ задается такимъ образомъ цѣлью вывести все изъ ничего.

Конечный результат рационализма и эмпиризма однороден: эмпиризм признает только явления безъ являющагося объекта и безъ воспринимающаго субъекта, а рационализм заканчиваетъ чистымъ понятіемъ, т. е. понятіемъ «безъ понимающаго и безъ понимаемаго» (II, 272). И въ своемъ опытѣ, и въ своемъ мышленіи я не выхожу за предѣлы субъективнаго отношенія къ предмету, не дохожу до предмета, какъ сущаго, т. е. того, что больше, чѣмъ мое ощущеніе, и больше, чѣмъ моя мысль. Следовательно, опытъ и мышленіе не могутъ еще дать истины, потому что подъ истинною подразумѣвается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итакъ, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предметъ, каждое частное существо и явленіе въ своей отдѣльности ото всего, — не есть истина потому, что оно и не есть въ своей отдѣльности ото всего: оно есть со всѣмъ и во всемъ. Итакъ, все есть истина въ своемъ единствѣ или какъ единое» (II, 280 с.). «Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть с у щ е е в с е е д и н о е» (II, 282), не какъ отвлеченное понятіе, с о д е р ж а щ е е с я во всемъ, а какъ конкретное начало, которое все въ себѣ с о д е р ж и т ъ (II, 270).

Итакъ, по Соловьеву истина есть абсолютная цѣнность, присущая не нашимъ сужденіямъ или умозаключеніямъ, а самому Всеединству. Постигнуть истину это значитъ выйти за предѣлы субъективной мысли и вступить въ область сущаго всеединого, т. е. Абсолютнаго. Есть ли у человѣка средства для выполненія такой задачи? Стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы въ немъ самомъ уже найти и начало отвѣта. Абсолютное, «какъ всеединое, не можетъ быть безусловно внѣшнимъ для познающаго субъекта, оно должно находиться съ нимъ во внутренней связи, въ силу которой и можетъ быть имъ дѣйствительно познаваемо, и въ силу этой же связи субъектъ можетъ быть внутренне связанъ и со всѣмъ существующимъ, какъ заключающимся во всеединомъ, и дѣйствительно познавать это все. Только въ связи съ истинно сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно универсальнымъ (всеединымъ), могутъ явленія нашего опыта имѣть настоящую реальность, и понятія нашего мышленія настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познанія сами по себѣ, въ своей отвлеченности, совершенно безразличны къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религіознаго начала» (II, 274).

Знаніе, эмпирическое и рациональное, есть знаніе относительное, какъ результатъ общенія съ предметомъ и з в н ѣ, со стороны нашей феноменальной отдѣльности; оно дополняется знаніемъ «и з н у т р и, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренне связаннаго съ существомъ познаваемаго»; это знаніе безусловное, м и с т и ч е с к о е (314). Въ немъ мы находимъ нѣчто большее, чѣмъ свою мысль, именно независимую отъ насъ реальность предмета. Соловьевъ называетъ этотъ третій родъ познанія в ѣ р о ю, разумѣя подъ этимъ

терминомъ, какъ и Якоби, не субъективное убѣжденіе въ существованіи независимой отъ насъ реальности, а интуицію, т. е. непосредственное созерцаніе чужой сущности.

Итакъ, истинное знаніе есть результатъ эмпирическаго, рациональнаго и мистическаго познаванія, взятыхъ въ правильномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Здѣсь не утрата рациональной формы знанія, а восполненіе ея началомъ жизни. Философія, построенная такимъ образомъ «съ логическимъ совершенствомъ западной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока», цѣль ея — «осуществленіе универсальнаго синтеза науки, философіи и религіи» (I, 143).

Въ самомъ дѣлѣ, только что мы нашли, что объективный смыслъ знанія, логическая необходимость и связность его возможны лишь въ томъ случаѣ, если Абсолютное начало, Богъ, какъ Всеединство, придаетъ міру характеръ органически цѣльной системы. Таковую же тѣсную связь между Богомъ и міромъ мы найдемъ и во всѣхъ остальныхъ положительныхъ проявленіяхъ бытія. Такимъ образомъ, цѣльное знаніе о цѣльномъ бытіи приводитъ къ религіозному и при томъ неизбѣжно къ христіански-религіозному міровоззрѣнію, въ центрѣ котораго стоитъ ученіе о несмѣнномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, ученіе о Богочеловѣкѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, рассмотримъ отношеніе между Абсолютнымъ и міромъ.

Абсолютное, какъ установлено выше, есть сущее всеединное. Какъ абсолютное первоначало, оно выше реальнаго содержанія и разумной формы: оно обосновываетъ содержаніе и форму и сочетаетъ ихъ внутреннею связью (I, 304), но само стоитъ выше всякой опредѣленности и выше всякаго бытія, такъ какъ опредѣленное бытіе всегда имѣетъ относительный характеръ. Однако оно имѣетъ въ себѣ силу бытія, и потому названо сущимъ, хотя, вѣрнѣе, поскольку рѣчь идетъ о немъ, какъ о первоначалѣ въ строгомъ смыслѣ, оно есть сверхсущее и сверхмогущее (I, 307). Не будучи соизмѣримо ни съ какими опредѣленностями, оно есть Ничто (положительное Ничто или Эн-соф Каббалы). Таково Абсолютное, какъ *ἐν*, но оно же есть и *ἐν καὶ πάντα* (I, 309). Въ самомъ дѣлѣ, «абсолютное есть ничто и все: ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь» (I, 320). Всякое бытіе, будучи относительнымъ и потому множественнымъ, есть другое въ отношеніи къ абсолютному. Однако абсолютное не остается самимъ собою, исключая свое другое: тогда это другое было бы границею абсолютнаго и, слѣдовательно, само абсолютное стало бы «ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ», т. е. не было бы абсолютнымъ. Поэтому абсолютное есть единство себя и своего противоположнаго. Поскольку оно есть отрицаніе себя и утвержденіе другого, оно есть любовь (I, 321). Въ немъ такимъ образомъ можно различить два полюса: первый

— начало безусловнаго единства и свободы отъ всякихъ формъ и всякаго бытія; второй — начало бытія, т. е. множественности формъ (I, 322). Первый полюсъ, само абсолютное, какъ такое, есть сверхсущее, и слѣдовательно, п о л о ж и т е л ь н а я потенція бытія, а второй полюсъ есть сущность абсолютнаго, влеченіе къ бытію, осязаемое лишеніе бытія, слѣдовательно, отрицательная потенція его *ύλη* или *materia prima* (I, 325).

Сейчасъ же слѣдуетъ оговориться, что второй полюсъ низводится на степенъ *materia prima*, какъ отрицательнаго начала, лишь постольку, поскольку онъ разсматривается «самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности». Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи эта сущность опредѣляется сущимъ; она есть носительница его п р о я в л е н і я, вѣчный образъ его, т. е. и д е я. (326). Отсюда, изъ взаимоотношенія сверхсущаго и первой матеріи получается міръ бытія или дѣйствительности, міръ множества опредѣленныхъ существъ, въ которыхъ слѣдуетъ различать природную и идеальную сторону (I, 327). Въ самомъ дѣлѣ, всякое существо есть съ одной стороны сила, т. е. самостоятельный центръ дѣятельности дѣйствія, а, съ другой стороны, носитель идеи божественнаго всеединства, въ какомъ либо аспектѣ его, идеи, придающей ему характеръ индивидуальности и указывающей его дѣйствіямъ осмысленную цѣль.

Образцомъ такого существа можетъ служить человѣкъ. Человѣческая личность отрицательно безусловна: «она не хочетъ и не можетъ удовлетвориться никакимъ условнымъ ограниченнымъ содержаніемъ»; она убѣждена, что «можетъ достигнуть и положительной безусловности», и «можетъ обладать всецѣлымъ содержаніемъ, полнотою бытія» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота бытія не можетъ быть порождена человѣкомъ изъ самаго себя; достигнуть ея можно не иначе, какъ путемъ того совершеннаго взаимопроникновенія существъ, которое возможно лишь при любовномъ единеніи ихъ другъ съ другомъ и Богомъ; этотъ путь указанъ каждому существу въ его идеѣ, какъ цѣль, но осуществленіе его не можетъ быть обезпечено механически, оно должно быть свободнымъ актомъ, такъ какъ основано на любви къ Богу и ко всѣмъ существамъ. Вступая на этотъ путь, міровое множество постепенно становится единымъ и всѣмъ, т. е. абсолютнымъ. Такимъ образомъ, міръ есть абсолютное становящееся, а Богъ — абсолютное сущее (II, 305).

Восхожденіе міровыхъ существъ къ Богу возможно не иначе, какъ при условіи совершенной любви, слѣдовательно, отказа отъ своей исключительности, пожертвованія своею самостью, вслѣдствіе чего наступаетъ не гибель индивидуума, а, наоборотъ, обрѣтеніе имъ себя и совершенная жизнь въ Богѣ. Существо, избравшее противоположный путь, ненависти къ Богу и соперничества съ нимъ, вступаетъ въ область діавольскаго бытія (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое намъ по личному опыту, стоитъ по срединѣ между этими двумя полюсами. Оно состоитъ изъ существъ,

которыя не отвергають «высшей цѣли своего существованія, причастія божественнаго совершенства», однако пытаются достигнуть ея, не проникнувшись совершенно любовью къ Богу, не превративъ свою волю въ орудіе божественнаго промысла, а сохранивъ хотя бы отчасти своеволие и эгоистическую исключительность своей самости (IV, 311 сс.). Отсюда получается рядъ печальныхъ слѣдствій, извѣстныхъ изъ исторіи грѣхопаденія. Отвергнувъ добровольное послушаніе Богу, человѣкъ становится рабомъ природы, которая въ свою очередь также глубоко измѣняется. Въ самомъ дѣлѣ, существа, сохраняющія эгоистическую исключительность, становятся н е п р о н и ц а е м ы м и другъ для друга, т. е. приобрѣтають тѣлесность въ формѣ грубой матеріи, допускающей только внѣшнія отношенія, а не внутреннее единство; жизнь такихъ существъ, оторванныхъ другъ отъ друга, неизбежно заканчивается смертью, отношенія ихъ другъ къ другу сводятся преимущественно къ борьбѣ за существованіе, связанной со страданіями и невозможностью достигнуть удовлетворенія, такъ какъ полнота бытія на этомъ пути не осуществима (III, 120 с).

Передъ человѣкомъ, какъ существомъ, обладающимъ самосознаніемъ, стоитъ задача преодолѣть перечисленные виды зла и несовершенства и содѣйствовать процессу воссоединенія всѣхъ тварей другъ съ другомъ и съ Богомъ. Со стороны человѣка для этого требуется пожертвованіе собою ради любви къ Богу и всему міру. Однако великая цѣль обоженія міра не осуществима однѣми силами человѣка, такъ какъ положительная потенція бытія присуща не ему, а Богу. О немъ мы говорили до сихъ поръ лишь, какъ о положительномъ Ничто, стоящемъ выше всякихъ формъ и содержаній. Если бы сфера абсолютнаго сушаго ограничивалась этимъ Ничто, очевидно, никакихъ интимныхъ отношеній любви и воссоединенія, требующихъ взаимности, не могло бы быть. Христіанское ученіе, основанное на о т к р о в е н і и, говоритъ о Богѣ, какъ о личности, мало того, говоритъ о Немъ, какъ о тріединствѣ Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровеніе, Соловьевъ показываетъ, что оно уясняется нашему уму, именно въ связи съ философскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ положительномъ Ничто. Въ самомъ дѣлѣ Богъ, какъ абсолютное, с в е р х л и ч е н ъ, но именно поэтому сфера личного бытія доступна Ему, хотя и не исчерпываетъ Его, такъ что, вступая въ нее, Онъ остается по прежнему, съ одной стороны, сверхсущимъ положительнымъ Ничто, а, съ другой, существуетъ, какъ три Лица, образующихъ тѣмъ не менѣе совершенное единство (VIII, 19) — каждая сторона котораго абсолютно цѣнна и сама по себѣ, и для міроваго бытія. Значеніе трехъ ипостасей Соловьевъ устанавливаетъ, исходя изъ идеи самопроявленія Абсолютнаго, которое должно содержать въ себѣ слѣдующіе три момента: «1) проявляющееся въ себѣ или о себѣ;» 2) «проявленіе, такъ такое, т. е. утвержденіе себя въ другомъ или на другомъ, обнаруженіе, опредѣленіе или выраженіе проявляемого, его слово или Логось; 3) «возвращеніе проявляющагося въ себя или самонахожденіе проявляющагося въ проявленіи» (I, 329). Первое изъ этихъ началъ есть

д у х ъ, «какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому — также субъектъ представленія истины и чувства красоты»; второе есть у м ъ, «какъ субъектъ представленія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли блага и чувства красоты»; третье есть д у ш а, «какъ субъектъ чувства и носительница красоты, а вслѣдствіе этого лишь или постольку подлежащее также волѣ блага и представленію истины» (I, 338).

Каждая изъ цѣнностей, носимыхъ этими субъектами, есть ни что иное, какъ одна изъ формъ любви, если разумѣть подъ любовью «всякое внутреннее единство многихъ существъ». Въ самомъ дѣлѣ «благо есть единство всего или всѣхъ, т. е. любовь какъ желаемое»; это единство существенное; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое: это есть единство идеальное. Наконецъ, красота есть та же любовь (т. е. единство всѣхъ), но какъ проявленная или осязаемая: это есть единство реальное» (III, 102). Каждый изъ первоначальныхъ субъектовъ обладаетъ силою исключительнаго самоутвержденія, но свободно отказывается отъ него и пребываетъ въ совершенномъ единеніи съ двумя остальными, осуществляя такимъ образомъ первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармонія трехъ первыхъ субъектовъ, или ихъ соединеніе въ одной волѣ; первая истина есть умственная ихъ гармонія или ихъ соединеніе въ одномъ представленіи, наконецъ, первая красота есть чувственная или эстетическая гармонія этихъ субъектовъ — ихъ соединеніе въ одномъ чувствѣ» (I, 341). Такимъ образомъ «абсолютное осуществляетъ благо черезъ истину въ красотѣ» (III, 102). Пресвятая Троица есть о с у щ е с т в л е н н ы й и д е а л ь е д и н о с у щ і я на основѣ совершенной любви. Не даромъ Преподобный Сергій Радонежскій построилъ въ своей обители храмъ во имя Пресвятой Троицы, чтобы иноки, созерцая истину Божественнаго тріединства, пытались по мѣрѣ силъ своихъ воплощать ее въ жизни.

Богъ есть любовь не только въ предѣлахъ Св. Троицы, а и въ отношеніи къ міру. Полаганіе міровой множественности есть уже актъ этой любви; но этого мало, Божественная Любовь соучаствуетъ въ бытіи міра во всѣхъ положительныхъ проявленіяхъ его. Въ самомъ дѣлѣ, множество міровыхъ существъ способны достигнуть полноты бытія не иначе, какъ образуя единое цѣлое, единый живой вселенскій организмъ. Эта цѣлость всего, идеально пребывающая вѣчно въ Богѣ, «открывается и проявляется во всеединяющемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выраженіе или Слово (Λόγος) Божества, явный и дѣйствующій Богъ» (III, 323). Даже въ отпаденіи міра отъ Бога, разумный смыслъ міра сохраняется, по крайней мѣрѣ, поскольку всѣмъ существамъ присуще неопредѣленное стремленіе къ всеединству; это «стремленіе, общее и единое во всѣхъ», выходитъ за предѣлы cadaго существа въ отдѣльности, оно составляетъ общую внутреннюю жизнь всего существующаго и потому есть М і р о в а я д у ш а (III, 133). Такимъ образомъ, даже

въ состояніи отчужденія отъ Бога міровое множество есть единый организмъ, правда несовершенный, такъ какъ части его сначала объединяются посредствомъ в н ѣ ш - н я г о з а к о н а и лишь въ трудномъ историческомъ процессѣ постепенно осуществляютъ новое положительное объединеніе элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства» (III, 134). Абсолютная форма этого единства, вѣчная божественная идея его, отъ вѣка содержится въ Божественномъ Логосѣ; такимъ образомъ Логосъ есть «вѣчный духовный центръ вселенскаго организма» (III, 151). Рожденіе абсолютнаго организма, какъ, воплощенной божественной идеи, Софіи, возможно только «при совмѣстномъ дѣйствіи божественнаго начала и міровой души» (III, 143 с.). Процессъ этого рожденія медленъ и труденъ потому, что онъ осуществляется не иначе, какъ на основѣ с в о б о д н а г о а к т а л ю б в и къ Богу. «Свободнымъ актомъ міровой души объединяемой ею міръ отпаль отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма» (III, 135). Для содѣйствія этому процессу Божественный Логосъ, никогда не покидающій міра своею любовью, нисходитъ въ потокъ явленій и воплощаясь въ лицѣ Іисуса Христа изъ центра вѣчности дѣлается центромъ исторіи» (III, 151). Этотъ актъ любви, дающій совершенное соединеніе Бога и человѣка, не можетъ быть простымъ возвращеніемъ къ первобытному, непосредственному единству съ Богомъ, которое было присуще человѣку въ состояніи его невинности; послѣ грѣхопаденія новое единство «должно быть д о с т и г н у т ы м ъ, оно можетъ быть только результатомъ свободного дѣла, подвига и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго» (III, 337). Божественное начало здѣсь «нисходитъ, унижаетъ себя, принимаетъ зракъ раба», воспринимая границы человѣческаго сознанія; «не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно о щ у щ а е т ъ актуально эти границы какъ с в о и в ъ д а н н ы й м о м е н т ъ, и это самоограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественнаго начала не какъ внѣшней силы (какое самоотреченіе было бы несвободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пріобрѣсти это благо» (III, 338). Такимъ образомъ, здѣсь передъ нами одна богочеловѣческая личность, совмѣщающая въ себѣ два естества и обладающая двумя волями. Эта личность, «какъ Богъ свободно отрекается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ какъ человѣкъ получаетъ возможность д о с т и г н у т ь этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбежно встрѣчаются съ и с к у ш е н і е м ъ зла» (III, 338). Духовный подвигъ внутренняго преодоленія искушеній завершается подвигомъ плоти, отрицаніемъ чувственной природы въ формѣ страданій и смерти; плодомъ подвига является в о с к р е с е н і е в о п л о т и, освобожденной отъ

вещественной непроницаемости и тяжести, преобразенной, способной служить «прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ духовнымъ тѣломъ воскресшаго богочеловѣка» (III, 341). Въ воскресшемъ Богочеловѣкѣ восстановлено нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ, божескаго, человѣческаго и природнаго, нарушенное грѣхопадениемъ; поэтому стало возможнымъ осуществленіе того, что сказано въ Писаніи: «въ немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно». (Колос. II). Искупленіе отъ зла, содѣянное Богочеловѣкомъ, есть такимъ образомъ спасеніе не только души, но и физической природы. Преобразенная матерія становится святою плотью, она есть Бого-матерія (III, 194), покорно подчиняющаяся веленіямъ духа.

Богочеловѣкъ есть существо индивидуальное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, такъ какъ оно обнимаетъ собою «все возрожденное, духовное челоѣчество» (III, 151), и наличествуетъ во всѣхъ областяхъ міра, поскольку въ нихъ осуществляется единство, благо, истина и красота (III, 271 с.). Это тѣсное единеніе Бога съ міромъ и установленіе въ мірѣ совершенной гармоніи возможно не иначе, какъ на основѣ взаимной любви между Богомъ и существами, способными къ добровольному соединенію съ Богомъ, слѣдовательно, свободными, разумными и стремящимися къ совершенству. Таковъ челоѣкъ, когда онъ «добровольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной власти, сознательно принимаетъ это дѣйствіе Божіе какъ истинный авторитетъ, и наконецъ самостоятельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой соѣтъ съ Богомъ» (IV, 302). Поскольку челоѣкъ вступаетъ на этотъ путь, онъ приобщается къ дѣлу Христа Богочеловѣка, такъ какъ «сочетаніе трехъ началъ, совершившееся въ лицѣ духовнаго челоѣка Иисуса Христа единично, должно совершиться собирательно въ одухотворенномъ черезъ Него челоѣчествѣ» (III, 272). Въ самомъ дѣлѣ ограниченные существа могутъ достигнуть полноты бытія не иначе, какъ собирательно, въ царствѣ Божіемъ, гдѣ осуществлено совершенное единеніе всѣхъ въ Богѣ. И на землѣ путь къ этому царству прокладывается не одними лишь единоличными усиліями челоѣка за свой страхъ и совѣсть, а и совокупною дѣятельностью людей, какъ членовъ правильно организованнаго общества. Идеаль такого общества Соловьевъ изображаетъ, какъ свободную теократію, въ которой нравственный авторитетъ принадлежитъ церкви и верховному представителю ея, Первосвященнику, власть — Царю, а живой соѣтъ съ Богомъ — пророкамъ, обладателямъ «ключами будущаго» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчиненіе государства авторитету Церкви.

Верховное значеніе Церкви въ общественной жизни обосновывается ученіемъ о ея сущности. Видимая Церковь есть «дѣйствительная и предметная форма Царствія Божія» (IV, 552); она есть «живое тѣло Божественнаго Логоса», содержащее въ себѣ

человѣчество, поскольку оно «возсоединено со своимъ божественнымъ началомъ во Христъ» (III, 347). Какъ всюду, гдѣ задачею является совершенное единство въ Богѣ, это единство можетъ быть основано не иначе, какъ на свободномъ подчиненіи членовъ цѣлому. Поэтому и истинная теократія можетъ быть только свободною: въ ней свободно осуществляется нераздѣльное и неслиянное единство двухъ властей, духовной и свѣтской (Россія и Всел. Церковь, 62). Въ такой общественной организаціи христіанство ставитъ цѣлью не только достиженіе «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). Въ христіанскомъ государствѣ и политика должна быть христіанскою: въ международныхъ отношеніяхъ она ставитъ себѣ задачею «мирное сближеніе народовъ», а внутри каждаго народа — устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу, напр. въ области экономическихъ отношеній устраненіе экономического рабства и эксплуатація чело-вѣка чело-вѣкомъ (Россія и Всел. Церковь, 18), справедливую организацію труда и распредѣленія и т. п.

Созданіе христіанской культуры и свободной теократіи требуетъ органическаго сочетанія положительныхъ духовныхъ началъ Востока и Запада. Первый шагъ на этомъ пути есть возсоединеніе Восточной Церкви, обладающей богатствами мистическаго созерцанія, съ Западною Церковью, создавшей независимую отъ государства сверхнародную духовную власть; сочетаніе такой возсоединенной Церкви съ политической мощью государства, покоряющагося нравственной силѣ авторитета церкви, положило бы основу вселенской теократіи. Призваніе русскаго народа, по мнѣнію Соловьева, состоитъ именно въ томъ, чтобы положить начало рѣшенію этой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, идеаль русскаго народа имѣетъ религіозный характеръ, онъ выраженъ въ идеѣ «Святой Руси»; способность къ сочетанію восточныхъ началъ съ западными въ русскомъ народѣ исторически доказана успѣхами реформы Петра Великаго; способность къ національному самоотреченію, необходимая для признанія Папы Римскаго верховнымъ Первосвященникомъ Вселенской Церкви, присуща русскому народу, какъ это видно хотя бы изъ исторіи призванія варяговъ. Самъ Соловьевъ является выразителемъ этого свойства русскаго народа, утверждая, что «лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти» (IV, 3), и развивая ученіе о томъ, что культурное призваніе великой націи есть не привилегія, не господство, а служеніе другимъ народамъ и всему чело-вѣчеству (IV, 4 сс.).

Въ послѣднемъ періодѣ своего философскаго творчества Соловьевъ, повидимому, усомнился въ томъ, что теократія, какъ христіанское государство на землѣ, есть путь къ царствію Божію. Въ геніальномъ произведеніи своемъ «Три разговора», въ повѣсти объ антихриствѣ, входящей въ его составъ, онъ изображаетъ въ художественной формѣ «послѣдній актъ исторической трагедіи», какъ эпоху религіознаго самозванства, «когда имя Христово присвоятъ себѣ такія силы въ чело-вѣчествѣ,

которыя на дѣлѣ и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времени онъ описываетъ, какъ всемірную имперію, во главѣ которой стоитъ геніальный мыслитель и социальный реформаторъ, аскетъ и филантрофъ, въ дѣйствительности движимый не любовью, а самолюбіемъ и соблазняющій человѣчество идеаломъ строя, обезпечивающаго всѣмъ въ изобиліи *panem et circenses*. Только не многіе люди остаются вѣрными христіанству съ его требованіемъ преодоленія земной ограниченности ради Царствія Божія; они удаляются въ пустыню, осуществляютъ тамъ соединеніе церковей и идутъ навстрѣчу второму пришествію Иисуса Христа.

Въ нашъ просвѣщенный вѣкъ во всѣхъ христіанскихъ церквахъ есть пастыри и богословы, стыдящіеся «ненаучности» повѣствованій о чудесахъ, вѣры въ преображающую силу таинствъ, надежды на воскресеніе во плоти и т. п.; съ другой стороны и философская культура ихъ ума заставляетъ ихъ отказаться отъ такого основного для христіанской ортодоксіи ученія, какъ догматъ о воплощеніи Логоса въ Иисусъ Христъ. Для такихъ лицъ христіанская религія сводится преимущественно къ морали и христіанскія таинства низводятся на степень лишь символическихъ дѣйствій. Это приспособленіе религіи къ современной наукѣ и философіи есть гибель не только христіанства, но и самой морали. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный идеаль христіанства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытія, въ которомъ нѣтъ никакой борьбы за существованіе, нѣтъ и тѣни какого бы то ни было насилія. Этотъ нравственный идеаль имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если законы физики и физиологіи, законы нашего ограниченного земного бытія относительны, если любовь есть не только индивидуальнопсихическій процессъ, но и метафизическій принципъ, дѣйственно преображающій міръ, создающій «новое небо и новую землю», Градъ Божій, въ которомъ благодаря взаимопроникновенію всѣхъ существъ сняты съ каждого изъ нихъ ограниченія рабской природной необходимости. Вл. Соловьевъ именно и задается цѣлью построить міровоззрѣніе, открывающее духовныя основы земного бытія, развитіе которыхъ приводитъ къ Царствію Божію, которое «есть полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа, или другими словами — полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества» (VI, 301).

Духовныя начала мірового бытія, изслѣдуетъ также и современная западноевропейская философія, выросшая на почвѣ кантіанства, нео-фихтеанства и неогегеліанства. Она также обозначаетъ ихъ терминомъ Логось; однако въ ея пониманіи Логось есть совокупность отвлеченно-идеальныхъ началъ, математическихъ принциповъ, категоріальныхъ формъ и т. п., лежащихъ въ основѣ міра, а вѣру въ Логось, какъ живого личнаго Бога, воплотившагося въ человѣкѣ Иисусе Христѣ, она счита-

еть миеомъ. Наоборотъ, русская философія въ лицѣ Вл. Соловьева и его преемниковъ особенно дорожить ученіемъ о конкретно-идеальныхъ живыхъ началахъ (такихъ, какъ личный живой Логосъ, Софія, Адамъ Кадмонъ и всякій индивидуальный человѣческой духъ) и ученіемъ о воплощеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, о т в л е ч е н н о - идеальныя начала сами по себѣ не способны опредѣлять и объединять міръ; оформленіе бытія согласно отвлеченнымъ идеямъ способны осуществлять лишь живые дѣятели, конкретно-идеальныя начала («concrete universals», современной англійской философіи) личности, дѣйствующія сообразно идеальнымъ формамъ. Далѣе, отвлеченно-идеальныя начала обуславливаютъ лишь ц а р с т в о з а к о н а; между тѣмъ, ц а р с т в о б л а г о д а т и есть область индивидуальныхъ конкретныхъ обнаруженій любви; такое царство можетъ быть осмысленнымъ космосомъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющее начало въ немъ есть не отвлеченная идея, не законъ, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая надъ закономъ. Что же касается воплощенія этихъ началъ, христіанская метафизика стоитъ передъ задачею развить ученіе о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о святой тѣлесности. Въ противномъ случаѣ, т. е. допуская существованіе лишь грубой матеріи, необходимо связанной съ борьбою за существованіе, приходится прійти или къ суровому осужденію всякой тѣлесной жизни и проповѣдывать религію смерти или же принять тѣлесное бытіе безъ Преображенія его, дьявольски подмѣнивъ христіанскій идеаль задачу устроенія земной жизни на основѣ расчетливаго благоразумія и неубыточного доброжелательства.

Вл. Соловьевъ и вся слѣдующая за нимъ русская религіозная философія рассматриваетъ христіанство, какъ религію жизни и абсолютной полноты бытія, не только духовнаго, но и тѣлеснаго. Поэтому Вл. Соловьевъ не мало вниманія удѣляетъ ученію о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о созданіи духоносной, обоженной тѣлесности и в о с к р е с е н і и в о п л о т и. Всѣ таинства церковныя онъ рассматриваетъ, какъ средства, вывести человѣка изъ состоянія обособленія, «духовно-физически связать его со всѣми и чрезъ то возстановитъ всецѣлость истинной жизни во Богъ» (III, 364). Такъ въ таинствѣ Евхаристіи «человѣкъ, тѣлесно и существенно воспринимая всеединое тѣло Христово (въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо съ нимъ соединяясь, становится дѣйствительно участникомъ и общникомъ богочеловѣческой и духовнотѣлесной всецѣлости» (III, 365). Начатокъ всецѣлой жизни, полученный человѣкомъ черезъ таинства, возрастаетъ въ немъ подъ руководствомъ Церкви на основѣ любви къ Богу и тварямъ Его и приведетъ «къ распространенію бессмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена съ человѣчествомъ, какъ его живое тѣло» (III, 345). Такая преображенная природа будетъ любовно подчиняться человѣку, а не ставить препятствія и ограниченія его дѣятельности. Такимъ обра-

зомъ, ученіе романтической философіи о покорности природы совершенному чело-
вѣку (этическій идеализмъ Фихте, магическій идеализмъ Новалиса) находитъ себѣ
мѣсто въ христіанскомъ міровоззрѣніи Соловьева, но это ученіе развито имъ на го-
раздо болѣе широкой основѣ, именно въ формѣ не идеализма, а идеаль-реализма,
т. е. ученія, которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо болѣе
пригодно, чѣмъ система Фихте для того, чтобы осуществить синтезъ религіозно-
философскихъ ученій съ наукою.

Н. ЛОССКІЙ.

(Продолженіе слѣдуетъ).