

## Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева

### 6.

Свою первую систему философии Соловьев изложил в трех своих, почти одновременно написанных, сочинениях: «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о богочеловечестве» (1877-1881) и «Духовные основы жизни» (1882-1884) 1). Уже в самом выборе тем этих сочинений сказывается влияние Достоевского. Идея богочеловечества, как основы личной и общественной жизни, составляет содержание обоих последних популярных трудов. Идея свободной теократии, только блуждавшая в философско-историческом введении к «Философским началам цельного знания», получает во всех трех сочинениях свое подробное развитие и обоснование. Наконец, в «Критике отвлеченных начал» исходным пунктом всей философской системы Соловьева становится проблема добра, его внутренней ограниченности и укорененности его в Боге. Здесь впервые, под очевидным влиянием Достоевского, идея свободной теократии вступает в борьбу с идеей автономии добра, предельнее «своеволия отвлеченного добра» становится центральной проблемой Соловьева, хотя по методу развития и обоснования своих мыслей Соловьев в своей докторской диссертации проводит в сущности до конца знакомую нам основную идею своей магистерской работы: и здесь собственное положительное воззрение развивается путем критики «отвлеченных начал», т. е. этих частных начал в составе конкретного всеединства сущаго, которые, будучи выделены из него мыслью в процессе познания, сначала утверждаются ею в их односторонней исключительности («гипостазируются»), а за-

1) Первоначальное заглавие: «Религиозные основы жизни»

ізмъ становятся жертвой разоблачающаго ихъ мнимую самодостаточность отрицанія.

Въ обоихъ популярныхъ сочиненіяхъ усвоеніе Соловьевымъ любимыхъ мыслей Достоевскаго особенно очевидно. Такъ и въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» и въ «Религіозныхъ основахъ жизни» центральное мѣсто занимаетъ толкованіе евангельскаго разказа о трехъ искушеніяхъ. Въ первомъ изъ названныхъ сочиненій (чтеніе 11-12) оно развертывается Соловьевымъ въ цѣлую философію исторіи западнаго христіанства, вставленную въ извѣстную уже намъ изъ «Философскихъ началъ» общую философско-историческую рамку. Процессъ воплощенія Божественнаго начала, составляющій содержаніе историческаго процесса, прошелъ, какъ показываетъ Соловьевъ, три стадіи: «стадію виѣшняго подавленія человѣческаго начала божественнымъ, стадію его просвѣщенія и, наконецъ, стадію его живого перерожденія». Въ первой стадіи, осуществленной въ Индіи, человѣческая душа осознала свою свободу отъ природнаго міра, но осталась замкнутой въ себѣ самой, и эта точка зрѣнія первоначальнаго единства и безразличія, выраженная въ буддизмѣ и приводящая къ требованію отреченія отъ существованія, есть послѣднее слово этой первой чисто отвлеченной стадіи боговоплощенія. На второй стадіи, осуществленной въ эллинскомъ мірѣ, божественное начало открылось человѣку какъ идеальный космосъ, какъ міръ отвлеченныхъ идей, пребывающихъ въ абсолютной неизмѣнности и открывающихся созерцающему уму въ мѣру ухода его отъ реальной дѣйствительности. Если божественное начало открылось индійскому духу какъ нирвана, эллинамъ какъ идея, то какъ личность, какъ живой субъектъ, какъ «я» оно явилось въ народѣ іудейскомъ. Въ полной мѣрѣ явленіе правды Божіей въ живомъ лицѣ вочеловѣчившагося Бога, Иисуса Христа, произошло тогда, когда идеальныя начала въ древнемъ мірѣ исчерпали сами себя и, въ своей отвлеченной безжизненности, уступили на землѣ мѣсто чисто человѣческому началу, обожествившему себя въ лицѣ римскаго кесаря. Воплощеніемъ Бога въ индивидуальномъ лицѣ Богочеловѣка закончился первый, до-христіанскій періодъ историческаго процесса. Христіанскій періодъ исторіи означаетъ процессъ воплощенія Бога во всеединной личности всего человѣчества. Человѣчество возвращается къ Богу, какъ универсальный духовный организмъ, какъ все-

ленская Церковь, являющаяся тѣломъ Христовымъ, и залогомъ успѣшности этого процесса возвращенія человѣчества къ Богу, залогомъ совершеннаго воплощенія въ универсальномъ человѣкѣ Бога является совершившееся уже нисхождение Бога въ міръ, воплощеніе Бога въ индивидуальномъ человѣкѣ. Процессъ этотъ, составляющій содержаніе христіанскаго періода исторіи человѣчества, есть въ такой же мѣрѣ дѣло Божественной мудрости какъ и человѣческой свободы. Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ свободно пришелъ къ Нему, слѣдуя одному только образу Христа. И какъ Христа въ пустынѣ, такъ и человѣчество на этомъ пути подстерегаютъ искушенія. Первос искушеніе, которому оно подпало въ лицѣ католической церкви, было искушеніе властолюбія, соблазнъ покорить Христу и Его церкви міръ насильемъ. Совершенно въ духѣ Достоевскаго вскрываетъ Соловьевъ невѣріе, какъ послѣдній корень этого пути, невѣріе въ то, что истина Христова сама своей духовной нравственной силой способна побѣдить зло и привести его къ добру. Поэтому грѣхъ, соотвѣтствующій искушенію властолюбія, есть грѣхъ духа. Въ іезуитизмѣ, этомъ крайнемъ выраженіи римско-католическаго принципа, невѣріе, подмѣняющее Христа церковной властью, становится уже совершенно очевиднымъ. Протестантизмъ является осознаніемъ ложности этого пути. Онъ означаетъ возвращеніе къ вѣрѣ, но, въ протестѣ своемъ противъ авторитета, онъ утверждаетъ вѣру на личномъ, чисто человѣческомъ началѣ разума. Здѣсь подстерегаетъ его второе искушеніе, искушеніе гордости, которая является специфическимъ грѣхомъ ума. Рационалистическая философія есть плодъ этого второго искушенія, которому подпало западное христіанство. Крушеніемъ Гегелевой философіи, привелшемъ къ осознанію ограниченности разума, не завершился однако путь самоутвержденія человѣческаго начала въ западномъ христіанствѣ. За искушеніемъ разума слѣдуетъ искушеніе плоти, рационализмъ смѣняется экономическимъ социализмомъ, являющимся самовозвеличеніемъ матеріальнаго начала въ человѣкѣ. Такъ полное развитіе человѣческаго начала въ западномъ человѣчествѣ есть не что иное, какъ повтореніе въ обратномъ порядкѣ всѣхъ трехъ искушеній, которыми Сатана искушалъ въ пустынѣ человѣческую природу Христа. Востокъ не подпалъ тремъ искушеніямъ злого начала, сохранилъ въ неизрикосновенности начало божественное, но онъ

не далъ ему реального выраженія, не создалъ христіанской культуры, какъ Западъ создалъ культуру антихристіанскую. Задача христіанства въ будущемъ, призвать къ которой человѣчество есть назначеніе Россіи, заключается въ томъ, чтобы осуществить въ полной мѣрѣ синтезъ обонхъ началъ, т. е. воплотить Бога въ универсальномъ человѣчествѣ, а это и означаетъ преобразженіе всей культуры въ культуру богоносную въ видѣ тріединства свободной теургіи, свободной теософіи и свободной теократіи.

Та же тема трехъ искушеній развивается Соловьевымъ и независимо отъ философско-историческаго толкованія, въ примѣненіи къ ученію о грѣхѣ. Въ «Религіозныхъ основахъ жизни» (гл. I) Соловьевъ различаетъ три главныхъ формы грѣха соотвѣтственно тройственной природѣ чловѣка: грѣхъ плоти, соотвѣтствующій чувственному (животному) началу въ чловѣкѣ, грѣхъ гордости, соотвѣтствующій уму, какъ специфически чловѣческому началу въ чловѣкѣ, и грѣхъ властолюбія, соотвѣтствующій волѣ, являющейся чисто духовнымъ, или божественнымъ началомъ въ чловѣкѣ. Какъ въ этомъ различеніи трехъ началъ въ чловѣкѣ, такъ и въ тріадѣ грѣха Соловьевъ, какъ мы видимъ, вполне совпадаетъ съ Достоевскимъ, съ тѣмъ, впрочемъ, немаловажнымъ различіемъ, что у Достоевскаго грѣхъ воли, являющийся вмѣстѣ съ тѣмъ первогрѣхомъ вообще, опредѣляется не какъ властолюбіе, а какъ уныніе. И хотя существо унынія есть то же самое безвѣріе сердца, которое по Соловьеву составляетъ существо властолюбія, — все же въ толкованіи Соловьева чувствуется суженіе проблемы въ результатѣ чрезмѣрнаго значенія, придаваемого имъ его философско-исторической схемѣ. нужной ему для оправданія своего идеала свободной теократіи. Ибо властолюбіе есть по Достоевскому только одинъ возможный путь унынія: наряду съ этимъ путемъ сверхчловѣка передъ маловѣрной волей Великаго Инквизитора и Ивана Карамазова открывался, мы знаемъ, и иной путь, путь отрѣшеннаго аскетизма, или отрицательнаго добра, эгонстически предпочитающаго личное спасеніе вселенскому преобразженію, или нирвану воскресенію.

Аналогичное согласіе мысли Соловьева съ мыслью Достоевскаго наблюдаемъ мы и въ общей схемѣ «Критики отвлеченныхъ началъ». Соловьевъ начинается съ критики эмпирической нравственности, т. е. этическихъ ученій, пытающихся обосновать добро какъ чисто природное на-

чало. Гедонизмъ, эвдемонизмъ, утилитаризмъ представляютъ собою все болѣе отвлеченныя формы такого эмпирическаго пониманія добра, самой утонченной попыткой котораго является однако, по мнѣнію Соловьева, теорія симпатіи Шопенгауэра. Правда всѣхъ этихъ эмпирическихъ, или матеріальныхъ теорій нравственности, пытающихся обосновать добро на фактъ чувственнаго опыта, заключается въ томъ, что уже въ чувственной природѣ человека, въ его инстинктивной жизни дѣйствительно коренятся зачатки нравственности. Но чувство симпатіи, будучи простымъ фактомъ опыта, не въ состояніи объяснить общезначимости и необходимости добра какъ дѣятельнаго. Это прекрасно понималъ Шопенгауэръ, который, въ отличіе отъ теоріи симпатіи шотландской школы, принужденъ былъ подвести подъ свое эмпирическое начало нравственности метафизическое обоснованіе. Со страданіемъ, въ которомъ одно существо отождествляется или внутренне соединяется съ другимъ, означаетъ, по Шопенгауэру, утвержденіе метафизической сущности всѣхъ существъ, которая едина и тождественна во всемъ и во всѣхъ. Между тѣмъ, съ другой стороны, состраданіе, требуя отъ нравственнаго существа отказа отъ его обособленнаго, индивидуальнаго бытія, противорѣчивымъ образомъ стремится къ утвержденію этого самаго индивидуальнаго бытія другихъ существъ, которое вѣдь, по метафизической теоріи Шопенгауэра, есть точно также призракъ и обманъ. Такимъ образомъ оно въ сущности ничѣмъ не отличается отъ противоположной состраданію эгоистической дѣятельности, стремящейся къ утвержденію призрачнаго существованія самого дѣйствующаго субъекта. Въ подчеркиваніи родового характера природнаго добра, простая фактическая всеобщность котораго безсилна устойчивымъ и однозначнымъ образомъ отграничить его отъ зла, заключается своеобразіе критики Соловьевымъ эмпирическихъ, или матеріальныхъ теорій нравственности, сближающее его критику съ изображеніемъ природнаго добра у Достоевскаго 2).

Независимость добра отъ природы обнаруживается по

2) Интересно, что критика Соловьевымъ Шопенгауэровской этики въ общемъ совпадаетъ съ критикой Ницше, высказанной послѣднимъ одновременно съ Соловьевымъ. Срв. *Menschliches, Allzumenschliches*, § 103. *Morgenröthe*, § 133.

Соловьеву уже въ томъ, что сама эмпирическая этика, представляя требованіе освобожденія всѣхъ существъ отъ всякаго страданія, тѣмъ самымъ въ послѣднемъ счетѣ полагаетъ добро въ независимости воли отъ власти чуждаго ей природнаго бытія, т. е. въ ея автономіи, или самозаконности. А это значитъ, что эмпирическое матеріальное основаніе нравственности оказывается недостаточнымъ и требуетъ своего восполненія началомъ формальнымъ, или рациональнымъ. Въ выдѣленіи этого начала въ этикѣ Соловьевъ усматриваетъ вѣчную заслугу Канта. Недостаточность Кантова морализма заключается однако въ томъ, что формальное начало нравственности, правильно выдѣленное Кантомъ въ своей особенноти, обособилось у него въ отвлеченное и самодостаточное основаніе нравственности. Отвлеченность эта сказывается въ ригористическомъ противоборствѣ долга и склонности, которое было отмѣчено еще Шиллеромъ. Неправомѣрно отвлекаясь отъ эмпирическаго содержанія долга, ригоризмъ ведетъ къ отрыву ноуменальной сущности человѣка, пребывающей вѣ въ времени и понимаемой какъ способность опредѣляться всеобщимъ нравственнымъ закономъ, отъ его эмпирической природы, подчиненной, какъ и всѣ явленія, причинной необходимости. Подъ очевиднымъ вліяніемъ Шопенгауэра Соловьевъ требуетъ распространенія категорическаго императива съ «разумныхъ» на всѣ существа вообще. Съ другой стороны, формализмъ Кантовой этики связанъ, по его мнѣнію, съ ея чисто индивидуалистическимъ, субъективнымъ характеромъ, почему, вмѣстѣ съ Гегелемъ, Соловьевъ считаетъ, что окончательное разрѣшеніе діалектики субъективной этики возможно только въ этикѣ объективной.

Однако, внутри объективной этики, т. е. нравственности, какъ она реализуется въ исторической жизни общества, въ свою очередь развивается аналогичная діалектика. Хозяйственный элементъ, составляющій эмпирическое, или матеріальное начало общества, стремится обособиться въ самодостаточное отвлеченное начало. Этотъ отвлеченный экономизмъ проявляется въ томъ господствующемъ и почти исключительномъ значеніи, которое въ современномъ мѣщанскомъ царствѣ принадлежитъ вещественному богатству. Соціализмъ, справедливо протестующій противъ капиталистическаго строя, обращающаго человѣка въ простое орудіе накопленія вещественнаго богатства, зараженъ

однако тѣмъ же самымъ отвлеченнымъ экономизмомъ. Онъ представляетъ собою даже крайнее выраженіе послѣдняго, поскольку явно провозглашаетъ, что объективная нравственность или правда, т. е. нормальный строй общества и общественной жизни всецѣло зависитъ отъ правильнаго устройства экономическихъ отношеній. Въ этой оцѣнкѣ социализма, какъ послѣдняго слова мѣщанства, существо котораго заключается въ отвлеченномъ экономизмѣ, а единственная правда — въ простомъ отрицаніи неправды современнаго капитализма, Соловьевъ вполне совпадаетъ съ Достоевскимъ. Сплоченіе людей въ общество невозможно во имя однихъ хозяйственныхъ благъ. Изъ недостаточности отвлеченнаго экономизма вытекаетъ необходимость ограниченія индивидами личныхъ своихъ интересовъ во имя общаго блага, т. е. необходимости права, какъ конституирующаго общество начала. Въ правѣ человѣкъ не есть уже простое орудіе накопленія богатства, а есть лицо, имѣющее самостоятельную цѣнность, субъектъ правъ и обязанностей. Право есть формальное и рациональное начало объективной этики, аналогично долгу этики субъективной, и въ характеристикѣ права, опредѣляемаго имъ какъ «свобода, обусловленная равенствомъ» Соловьевъ въ общемъ примыкаетъ опять таки къ воззрѣнію Кантовскаго либерализма. вмѣстѣ съ нимъ онъ мыслитъ государство какъ чисто правовой союзъ и полагаютъ, что свобода, составляющая содержаніе права, есть чисто отрицательная свобода, сводящаяся къ запрету нарушать чужую свободу. Какъ въ субъективной этикѣ абсолютированіе формально-рациональнаго начала приводитъ къ отвлеченной этикѣ долга (Кантъ), такъ и въ объективной этикѣ оно приводитъ къ абсолютированію государства, видящему въ универсальномъ царствѣ права апогей человѣческой истории (Гегель). Но свобода и разумность и основанное на нихъ право опредѣляютъ только форму или способъ человѣческой дѣятельности. Поэтому, какъ въ Кантовой этикѣ долгъ противоборствуетъ склонности, такъ и правовое государство необходимо оказывается въ противорѣчій съ обществомъ, съ конкретными, матеріальными цѣлями общественной дѣятельности. Безусловное въ человѣкѣ, его разумъ и его свобода превращаются въ служебное орудіе матеріальныхъ интересовъ. Но разъ человѣкъ, какъ разумное существо, возвышается надъ матеріальной природой, онъ, очевидно, не можетъ

имѣть ее своєю цѣлью. «Безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія, и выше правомѣрнаго порядка — порядка относительныхъ средствъ долженъ стоять положительный порядокъ, опредѣляемый абсолютной цѣлью».

Эта абсолютная цѣль заложена въ духовномъ, божественномъ началѣ, составляющемъ высшую природу человѣка. Ибо человѣкъ «является себѣ не только какъ человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ столько же какъ животное и какъ богъ». Чисто человѣческое начало въ человѣкѣ — его разумъ — имѣетъ значеніе только формально посредствующее. Способность дѣйствовать изъ себя, опредѣляться самимъ собой требуетъ безусловнаго предмета, или абсолютнаго содержанія, каковымъ можетъ быть только полнота всеединства. На этой высшей ступени «другіе должны быть для человѣка не границей его свободы, а ея содержаніемъ, объектомъ; онъ долженъ восполнять себя ими». Такое единеніе существъ, опредѣляемое безусловнымъ, или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, обнаруживается субъективно въ чувствѣ любви, а объективно въ обществѣ мистическомъ или религіозномъ, т. е. въ церкви. Высшая ступень добра есть добро какъ любовь. Вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи укоренено въ божественномъ началѣ, добро объективно воплощается въ церкви, которая, какъ общество мистическое, есть закваска Царства Божія на землѣ. Однако, и это божественное начало въ человѣкѣ, являющееся верховнымъ основаніемъ добра, можетъ, обособившись въ своей исключительности, изъ полноты всеединства, выродиться въ отвлеченное начало. Такое вырожденіе мы имѣемъ въ отвлеченномъ клерикализмѣ, и, прежде чѣмъ дать описаніе своего положительнаго идеала свободной теократіи, Соловьевъ завершаетъ свою критику отвлеченныхъ началъ въ этикѣ анализомъ теократіи ложной, нашедшей, по его мнѣнію, свое самое яркое выраженіе въ католической церкви. Существо послѣдней Соловьевъ усматриваетъ въ отвлеченіи безусловнаго или божественнаго начала отъ начала чисто человѣческаго и отъ начала природнаго, въ утвержденіи Бога, вишняго человѣку и природѣ, Бога исключительнаго и въ себѣ замкнутаго. «Но такъ какъ въ качествѣ безусловнаго Онъ не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другого, то здѣсь, необходимымъ для него является отрицательное отношеніе къ этому другому, т. е. отрицательное отношеніе къ началу человѣческому и началу природному — разуму и ма-



теріи». Въ отвлеченномъ клерикализмѣ этотъ отказъ отъ истины Богочеловѣчества сказывается въ подавленіи человѣческаго начала, т. е. разума и свободы. Въ области знанія это проявляется въ отрицаніи свободы изслѣдованія и свободы совѣсти. Разумъ понимается какъ начало возмущенія: онъ признается некомпетентнымъ не только въ вопросахъ вѣры, но даже въ своей собственной области — философской и научной. Онъ замѣняется здѣсь церковнымъ авторитетомъ. Точно также и природное начало, начало страсти, увлеченія, интереса, признается зломъ. Чувственность признается за нѣчто злое, недолженствующее быть. Въ общественной сферѣ отвлеченный клерикализмъ стремится вышшимъ, насильственнымъ образомъ подчинить государство и экономическій союзъ (земство) власти церкви. Церковь стремится здѣсь не только указывать общія цѣли, но и опредѣлять частныя средства соціальной дѣятельности человѣчества — управлять и хозяйничать во всѣхъ областяхъ человѣческаго общества. На первый взглядъ это опредѣленіе отвлеченнаго клерикализма противорѣчитъ тому, которое Соловьевъ развиваетъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ». Тамъ, какъ мы видѣли, ложная теократія понимается какъ самопревознесеніе человѣческаго начала, какъ рецидивъ римскаго рационализма и этатизма въ христіанствѣ, или, выражаясь словами Достоевскаго, какъ «обращеніе церкви въ государство». Но суть дѣла заключается именно въ томъ, что безусловное, или божественное начало несовмѣстимо, какъ таковое, съ отрицаніемъ свободы другого. Поэтому въ отвлеченномъ клерикализмѣ оно неизбежно подмѣняется человѣческими началами разума и государства, вслѣдствіе чего вѣра и вытѣсняется авторитетомъ, а любовь — свѣтской властью церкви.

Въ описаніи своего положительнаго идеала Соловьевъ тоже слѣдуетъ во всемъ Достоевскому. Характеризуя добро какъ любовь, онъ показываетъ, что любовь не есть простое состояніе субъекта (каковымъ является простое чувство симпатіи или Кантова «склонность» въ порядкѣ естественномъ), но не есть также и отвлеченный законъ долга (въ безграничной общности котораго исчезаетъ характерное для любви индивидуальное отношеніе къ ближнему). «Любовь, какъ нравственное начало, по необходимости есть вмѣстѣ и живая личная сила и универсальный законъ, а потому предметомъ и содержаніемъ такой люб-

ви не можетъ быть человѣкъ какъ эмпирическое явленіе, ниже какъ понятіе разума: первое (эмпирическое явленіе) не удовлетворяетъ любви какъ всеобщему безусловному закону, второе (понятіе разума) не соотвѣтствуетъ любви какъ живой личной силѣ: невозможно любить истинною, т. е. совершенною любовью ни человѣка вообще ни cadaго человѣка въ его внѣшней исчезающей дѣйствительности». Если такимъ образомъ нравственное начало въ своей высшей формѣ не можетъ корениться ни въ натуральномъ ни въ рациональномъ порядкѣ, то, очевидно, имъ предполагается высшій, абсолютный порядокъ, соотвѣтствующій третьему, высшему элементу въ существѣ человѣческомъ — элементу мистическому и божественному. Характеристика Соловьевымъ этого высшаго порядка вполне совпадаетъ съ той, которую Достоевскій даетъ Царствію Небесному своей формулой «всѣ за все и за всѣхъ виноваты». Для Соловьева этотъ высшій порядокъ есть «абсолютная полнота бытія, т. е. все или всѣ въ одномъ (всеединное или абсолютное)», и слѣдовательно каждый «извѣстнымъ образомъ содержитъ или носитъ въ себѣ это все, извѣстнымъ образомъ выражаетъ собою это всеединное, или, иными словами, каждый по самой своей сущности или идеѣ есть необходимый и незаменимый членъ въ составѣ всеединаго организма, такъ что, ставя себѣ цѣлью (или любя въ истинномъ смыслѣ этого слова) каждаго, я ео ipso, въ силу внутренней неразрывной связи, имѣю цѣлью и всѣхъ; и точно такъ же наоборотъ — ставя себѣ цѣлью всѣхъ, я ео ipso имѣю предметомъ и каждаго въ частности, поскольку дѣйствительное все, т. е. совершенное цѣлое, немисливо безъ какой либо изъ своихъ составныхъ единицъ». «Образу единный божественный организмъ или живое тѣло Божіе», порядокъ этотъ существуетъ не какъ готовая реальность, а какъ идея, какъ мысль Бога о человѣчествѣ, такъ же какъ и внутри его идея каждаго отдѣльнаго человѣка есть мнѣе всего нѣчто разъ навсегда готовое и данное, обрекающее человѣка на пассивное подчиненіе своей разъ навсегда уже опредѣленной судьбѣ. Напротивъ, «составляя вѣчную сущность человѣка, идея его вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть ему свободно усвоена», т. е. будучи въ немъ, она должна стать также для него и отъ него, онъ долженъ отъ себя, своею собственною дѣятельностью, овладѣть этой идеей, т. е. сознать ее и «разумно осуществить во внѣшнихъ яв-

леніяхъ». Выражая мысль Соловьева въ нѣсколько иныхъ терминахъ, мы можемъ сказать, что идея челоѣка, какъ члена Царства Небеснаго, есть его идеальное назначеніе, его индивидуальное долженствованіе, которое онъ призванъ осуществить въ мѣрѣ силами своей свободы и которое онъ воленъ отвергнуть. Въ этомъ смыслѣ Соловьевъ и опредѣляетъ челоѣка и челоѣчество какъ «существо, содержащее въ себѣ (въ абсолютномъ порядкѣ) божественную идею, т. е. всеединство, или безусловную полноту бытія, и осуществляющее эту идею (въ естественномъ порядкѣ) посредствомъ разумной свободы въ матеріальной природѣ». И совершенно правильно замѣчаетъ Соловьевъ, что содержащееся въ этомъ опредѣленіи «признаніе челоѣческой свободы въ усвоеніи божественнаго начала» въ равной мѣрѣ направлено и противъ отвлеченнаго клерикализма, или ложной теократіи, съ одной стороны, и противъ самоутвержденія челоѣческаго начала, съ другой.

Въ нашемъ изложеніи первой философской системы Соловьева мы достигли высшей точки совпаденія съ пониманіемъ добра Достоевскимъ, какъ оно изображено въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Открывшаяся ему подъ вліяніемъ Достоевскаго интуиція всего его философскаго дѣла выступать здѣсь особенно явственно. Добро укоренено въ высшемъ божественномъ мѣрѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть дѣло челоѣческой свободы. Автономія добра должна быть одинаково ограничена и отъ своеволія, въ которое она выродилась въ Кантовой этикѣ и въ Гегелевой теоріи государства, и отъ гетерономіи, все равно, означаетъ ли она одностороннюю опредѣляемость добра природными началами, какъ въ этикѣ утилитаризма и въ общественномъ идеалѣ социализма, или безусловнымъ метафизическимъ началомъ, какъ въ рационалистической этикѣ докантовскаго типа и въ ложной теократіи. Вотъ проблема, которая встала передъ Соловьевымъ въ дни его философской юности и отъ которой онъ не отступалъ въ теченіе всей своей философской дѣятельности. Достоевскій не далъ философскаго рѣшенія этой проблемы. Но онъ воплотилъ его въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» въ монументальныхъ образахъ. И сила его изображенія въ значительной мѣрѣ была обусловлена тѣмъ, что онъ преодолѣлъ въ своемъ послѣднемъ твореніи всякую тенденцію, въ частности свое собственное политическое міровоззрѣніе. Соловьевъ, и въ этомъ отношеніи находив-

шійся подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ своего старшаго друга; не могъ преодолѣть своихъ субъективныхъ политическихъ чаяній и симпатій. Тамъ, гдѣ Достоевскій молчитъ, онъ высказываетъ ихъ со всей рѣшимостью молодости. Немудрено, что они врываются и въ его философскія построенія, отдаляя его и отъ его собственнаго замысла и отъ того рѣшенія проблемы, которое символически выражено Достоевскимъ въ образахъ его послѣдняго романа.

Въ отличіе отъ старца Зосимы, который часть полнаго преображенія общества, нынѣ «союза почти еще языческаго», «во единую вселенскую и владычествующую церковь» въ сущности только «въ концѣ вѣковъ», Соловьевъ вѣритъ въ осуществленіе Царства Божія на землѣ. Въ его описаніи Царство Божіе представляетъ собою не только абсолютный порядокъ бытія, какъ онъ существуетъ извѣчно въ божественной идеѣ, но пріобрѣтаетъ всѣ черты общественнаго строя, какъ онъ осуществляется на землѣ руками человѣка. Въ этомъ общественномъ строѣ, въ которомъ «неограниченный федерализмъ совпадаетъ съ безусловною централизаціей», будетъ окончательно рѣшена проблема гармоническаго взаимнаго отношенія между обществомъ и личностью. Въ качествѣ всеустроющаго начала въ немъ будетъ господствовать любовь. Правда, любовь не должна, по замыслу Соловьева, отмѣнять права и хозяйства, а напротивъ «должна посредствомъ справедливости быть реализована въ пользѣ», въ чемъ и заключается отличіе свободной теократіи отъ ложной. Но на дѣлѣ оказывается, что никакой особой формы правопорядка и хозяйственнаго строя не предвидится, начало любви поглощается собою всѣ подчиненныя ему начала, которыя становятся для него безразличными и потому сохраняются въ своемъ нынѣшнемъ видѣ (т. е. такомъ, который существовалъ въ Россіи во времена Соловьева). Въ свободной теократіи, пишетъ Соловьевъ, «степень внутренняго достоинства опредѣляется мѣрою преобладанія идеи всеединства надъ личною исключительностью или эгоизмомъ». Поэтому «лица, стояція на высокой степени достоинства и соотвѣтственно этому по праву обладающія и обширнѣйшими матеріальными средствами, очевидно будутъ пользоваться этими средствами лишь на благо другимъ и, слѣдовательно, владѣя богатствомъ на основаніи справедливости, будутъ употреблять его на служеніе любви» «Та-

кимъ образомъ хотя цивилизованныя формы производства и экономической дѣятельности вообще, именно раздѣленіе труда, свободная конкуренція и раздвоеніе труда и капитала, сохраняются въ нормальномъ экономическомъ строѣ, но здѣсь, благодаря тому, что вся экономическая дѣятельность и результатъ ея — богатство является не какъ цѣль въ самомъ себѣ, а лишь какъ средство или матеріалъ для полнѣйшей реализаціи высшаго религіознаго начала, всѣ эти формы утрачиваютъ свой острый исключительный характеръ, перестаютъ служить эгоизму нѣкоторыхъ и быть источникомъ бѣдствій для большинства; ибо здѣсь — въ нормальномъ обществѣ, управляемомъ религіознымъ началомъ, или въ свободной теократіи всѣ солидарны въ одной общей цѣли, и то, что идетъ на благо однимъ, служитъ благу всѣхъ».

Внутренняя противорѣчивость, или утопизмъ идеи свободной теократіи, характеристика которой Соловьевымъ вполне совпадаетъ съ политическимъ идеаломъ Достоевскаго, выступаетъ здѣсь особенно явственно. Соловьевъ хочетъ спасти свободу и относительную автономію права и хозяйства. Но передъ безусловнымъ началомъ, сполна осуществленнымъ въ идеальной общинѣ, эти относительныя начала естественно меркнутъ и утрачиваютъ всякое значеніе. Любовь, если она мыслится всеустроющимъ и всеразрѣшающимъ началомъ общественной жизни, не можетъ не поглотить и сдѣлать совсѣмъ ненужными принципы справедливости и пользы. Поэтому въ Царствіи Небесномъ, дѣйствительно, нѣтъ ни права, ни государства, ни хозяйства. Вознесенное падъ противоположностями земного бытія, оно преодолеваетъ и обособленность и ограниченность отдѣльныхъ его сферъ. Но потому оно и выходитъ за предѣлы времени, означаетъ «конецъ вѣковъ», будучи вмѣстѣ съ тѣмъ для каждаго времени мѣриломъ его собственной правды. Утопизмъ идеи свободной теократіи заключается именно въ смѣшеніи вѣчнаго и временнаго плановъ бытія. Самъ Соловьевъ прекрасно показываетъ это своей критикой ложной теократіи, существо которой, какъ мы знаемъ, одинаково можетъ быть определено и какъ самопревознесеніе человѣческаго начала (обращеніе государства въ церковь) и какъ релятивизація начала безусловнаго (обращеніе церкви въ государство). Неудивительно поэтому, что онъ измѣняетъ своему замыслу, при чемъ въ этихъ именно пунктахъ систематическія

построенія его отходятъ и отъ концепціи добра «Братьевъ Карамазовыхъ».

Внутреннее противорѣчіе это выступаетъ вполне явно уже въ развитіи самой схемы объективной этики Соловьева. Какъ это правильно замѣтили уже кн. Е. Трубецкой 3), ни право ни государство сами по себѣ не представляютъ собою отвлеченныхъ началъ. Таковыми они становятся лишь въ отвлеченномъ либерализмѣ и этицизмѣ, придающимъ имъ абсолютное значеніе. Между тѣмъ, правильно отвергая въ другихъ пунктахъ своей этики утилитаризмъ, а не пользу, ригоризмъ, а не долгъ, экономизмъ, а не хозяйство, Соловьевъ въ данномъ случаѣ усматриваетъ именно въ самихъ правѣ и государствѣ отвлеченныя начала. И это безусловное отрицаніе ихъ какъ отвлеченныхъ началъ сказывается гораздо сильнѣй во всей философіи Соловьева, чѣмъ утопическое желаніе сохранить внутри теократіи принципъ свободы.

Начало свободы очень дорого Соловьеву. И, конечно, совершенно неправильно, какъ это дѣлалъ Б. Чичеринъ въ своей критикѣ этической системы Вл. Соловьева 4), приписывать ему мысль о принудительномъ обращеніи еретиковъ въ лоно церкви. Соловьевъ былъ рѣшительнымъ и активнымъ защитникомъ свободы совѣсти, всякое покушеніе на которую онъ считалъ «безумнымъ и безплоднымъ». Правда, вмѣстѣ съ Достоевскимъ онъ полагалъ, что истинная свобода возможна для человѣка только тогда, когда онъ «связалъ себя вѣрою съ абсолютнымъ началомъ всякаго добра». «Пока мы дѣйствуемъ только отъ себя или отъ своей воли, мы неизбѣжно дѣйствуемъ отъ грѣха, дѣйствуемъ какъ рабы и невольники грѣха». «Фактически мы уже несвободны и возможность освобожденія для насъ только въ такой силѣ, которая идетъ дальше факта и соединяетъ насъ съ тѣмъ, что еще не имѣетъ для насъ онцутительной дѣйствительности. Такая сила есть вѣра». Однако, вмѣстѣ со старцемъ Зосимой, Соловьевъ понимаетъ подъ «вѣрой» въ данномъ случаѣ не столько умозрѣніе, сколько волезрѣніе. «Коренное освобожденіе силою вѣры, говоритъ онъ, доступно для всѣхъ людей, независимо отъ вѣроисповѣданія. Ибо нравственный подвигъ вѣры возможенъ и при самомъ недостаточномъ

3) Міросозерцаніе Вл. Соловьева, I, 167 сл.

4) Мистицизмъ въ наукѣ. 1881.

познаніи объ истинномъ Богѣ. Встрѣча сердца чело-  
вѣческаго съ ищущею его благодатью Божіею можетъ  
совершиться далеко отъ прямой линіи сознанія, но гдѣ бы  
ни состоялась эта встрѣча, только черезъ нее мы подуча-  
емъ дѣйствительную свободу 5). Но въ такомъ случаѣ цер-  
ковь, въ которую въ свободной теократіи должно обра-  
титься государство, обнимаетъ собою людей не по призна-  
ку вѣроисповѣданія, а охватываетъ и еретиковъ и даже,  
быть можетъ, атеистовъ, если только они вѣрятъ въ абсо-  
лютное начало добра своей волей, или сердцемъ, какъ о  
томъ и училъ старецъ Зосима. Колебанія Соловьева въ  
этомъ вопросѣ показываютъ, что онъ самъ сознавалъ это  
основное противорѣчіе своего идеала свободной теокра-  
тіи 6).

Отсюда проистекаютъ также колебанія Соловьева въ  
опредѣленіи метафизическаго существа свободы. Выше  
мы видѣли, что Соловьевъ не считаетъ волю человѣка ре-  
ально связанной той индивидуальной идеей, которой вы-  
ражается незамѣнимое мѣсто каждаго человѣка, какъ лич-  
ности, въ абсолютномъ порядкѣ бытія. Совершенно въ ду-  
хѣ символизированной въ «Братяхъ Карамазовыхъ» концеп-  
ціи добра, Соловьевъ понимаетъ эту «идею личности»  
какъ замыселъ Бога о человѣкѣ, какъ его индивидуальное  
долженствованіе или назначеніе, которое онъ воленъ вы-  
полнить или отвергнуть. Съ другой стороны, однако, онъ  
называетъ эту идею «вѣчной сущностью» человѣка,  
говоритъ объ абсолютномъ порядкѣ бытія какъ о суб-  
станціально 7) и прямо отождествляетъ эту сущ-  
ность человѣка, какъ неизмѣнную и разъ навсегда опредѣ-  
ленную Богомъ, съ «умопостигаемымъ характеромъ» въ  
смыслѣ Шопенгауэра. Вліяніе этого нѣмецкаго мыслителя  
на Соловьева было чрезвычайно сильно, и оно не только  
опредѣлило собою одностороннее пониманіе Соловьевымъ

5) Духовныя основы жизни, III, 293.

6) Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ предполагаетъ,  
что «исѣ члены» теократическаго общества «принадлежатъ одинаково  
и церкви и государству». Въ послѣдующихъ сочиненіяхъ онъ этого  
уже не считаетъ, а въ статьѣ «Великій споръ и христіанская полити-  
ка» онъ косвенно признаетъ даже право государства принимать ка-  
рательныя мѣры по отношенію къ еретикамъ. Срв. Е. Трубецкой, тамъ-  
же, I, 564 сл.

7) Особенно въ 9 чтеніи «О Богочеловѣчествѣ».

въ этотъ первый періодъ его развитія философіи Канта, но и способствовало вообще тому искаженному пониманію имъ началъ автономіи добра и человѣческой свободы, къ которому его и безъ того склоняла утопія свободной теократіи.

Это особенно ясно сказывается еще въ одномъ пунктѣ, въ которомъ философія «Критики отвлеченныхъ началъ» опять-таки существенно отступаетъ отъ выраженной въ «Братяхъ Карамазовыхъ» этической концепціи. Подъ безспорнымъ вліяніемъ Достоевскаго Соловьевъ отходитъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» отъ принятаго имъ самимъ ранѣе (въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія») порядка изложенія философской системы и начинаетъ свое изложеніе съ самой важной, по его мнѣнію, части системы, съ этики, очевидно считая, что все основнымъ этическія понятія могутъ быть выведены безъ предположенія какихъ-либо этическихъ истинъ метафизическаго характера. Выше мы видѣли, что хотя Соловьевъ и дѣлалъ истинную свободу зависимой отъ вѣры, онъ однако понималъ самую вѣру не какъ умозрѣніе, а какъ волезрѣніе, самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждая независимость добра отъ познанія Абсолютнаго. Въ признаніи этой автономіи добра Соловьевъ опять-таки совпадалъ со старцемъ Зосимой, который, какъ мы знаемъ, училъ, что «философы правильно говорятъ, что мы не можемъ понятія существа вещей», что «доказать здѣсь ничего нельзя», и что «убѣждаться въ бытіи Бога и въ безсмертіи души» можно лишь «въ мѣру того, какъ будете преуспѣвать въ любви». Достоевскимъ, когда онъ вкладывалъ эту мысль въ уста старцу Зосимѣ, менѣе всего, конечно, руководилъ мотивъ чисто теоретическаго агностицизма. Отрицаніе познанія Абсолютнаго опредѣленно мотивируется имъ соображеніями защиты человѣческой свободы и правильно понятой автономіи добра. Какъ вѣра, вынужденная чудесами, не была бы свободнымъ приходомъ чело-вѣка къ Богу, почему и «не вѣра отъ чуда рождается, а чудо отъ вѣры», точно также и постиженіе абсолютныхъ метафизическихъ истинъ есть слѣдствіе добра какъ дѣятельной любви, есть результатъ свободнаго усвоенія чело-вѣкомъ образа Христа какъ реальнаго воплощенія абсолютной любви, ибо добро, зависящее отъ рационально доказанныхъ человѣческихъ истинъ, было бы вынужденнымъ добромъ. Мысль Достоевскаго совершенно совпа-



дасть здѣсь съ мыслью молодого Шеллинга, который въ своихъ «Письмахъ о критицизмѣ и догматизмѣ» точно также утверждалъ, что мы не столько не можемъ познавать Абсолютнаго (въ силу немощи нашего ума), сколько не должны его познавать (въ силу нашей свободы) 8). Таковъ же былъ безспорно и замыселъ Соловьева. Тѣмъ замѣчательнѣе, что подъ давленіемъ своей утопіи свободной теократіи и, можетъ быть, подъ вліяніемъ также Шопенгауэра, провозгласившаго вновь зависимость этики отъ метафизики, Соловьевъ въ концѣ этической части «Критики отвлеченныхъ началъ» опредѣленно измѣняетъ своему замыслу. Подводя итогъ своимъ этическимъ разсужденіямъ, онъ подготавливаетъ переходъ ко второй, теоретической, части своей философской системы въ видѣ критики послѣдняго изъ относящихся еще къ этикѣ «отвлеченныхъ началъ», именно — «отвлеченнаго морализма». Существо послѣдняго заключается, по его мнѣнію, «въ обособленіи нравственнаго ученія, въ отрицаніи всякой зависимости должнаго отъ сущаго, этики отъ метафизики». Для этики необходимо, наоборотъ, «убѣжденіе въ этихъ метафизическихъ истинахъ (т. е. въ бытіи Божіемъ, безсмертіи и свободѣ человѣка), какъ такихъ, т. е. въ ихъ собственной теоретической достовѣрности, независимо отъ ихъ практической желательности». Какъ въ другихъ, такъ и въ этомъ пунктѣ Соловьевъ, очевидно болѣе приближается къ точкѣ зрѣнія Шатова, который разсудочными доказательствами хочетъ принудить себя вѣровать въ Бога, чѣмъ къ взглядамъ старца Зосимы, пришедшаго къ своей вѣрѣ свободнымъ путемъ опыта дѣятельной любви.

## 7.

Мы не можемъ прослѣживать здѣсь подробно медленный, дискурсивный путь преодоленія Соловьевымъ его утопіи свободной теократіи и одновременно приближенія его къ пониманію автономіи добра, какъ оно выражено въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Отмѣтимъ только, что мечты Соловьева объ объединеніи церквей и сношенія его съ католическими іерархами усилили одно время въ немъ его утопическое умонастроеніе, и въ концѣ 80-хъ годовъ Соловьевъ

8) Sämtl. Werke, Bd. I, S. 290 f.

издаеть цѣлый рядъ работъ (*La Russie et l'Eglise universelle*, Исторія и будущность теократіи), въ которыхъ развиваемый имъ идеаль свободной теократіи особенно близко подходитъ къ католическому теократическому идеалу, разоблачая тѣмъ самымъ свою противорѣчивую сущность. Парадоксальнымъ образомъ именно это приближеніе къ католицизму усиливаетъ разочарованіе Соловьева въ славянофильствѣ, съ которыми онъ и порываетъ въ это же время въ своихъ извѣстныхъ статьяхъ о «Национальномъ вопросѣ». Разрывъ со славянофильствомъ, бывшимъ источникомъ утопій Соловьева, оказался для нея роковымъ, и временное приближеніе къ католицизму, явившееся слѣдствіемъ заложеннаго внутри ея противорѣчія, не могло служить уже достаточной для нея опорой. Начало девяностыхъ годовъ означаетъ въ развитіи Соловьева крушеніе его утопическаго идеала и вмѣстѣ съ тѣмъ опять-таки возвращеніе его къ чисто философской дѣятельности 9). «Оправданіе добра», которое было написано Соловьевымъ въ результатѣ предпринятой имъ для новаго изданія коренной переработки «Критики отвлеченныхъ началъ» 10), подводитъ итогъ этому сдвигу въ воззрѣніяхъ философа. Въ «Оправданіи добра» Соловьевъ вторично изложилъ во всей полнотѣ свою этическую систему, уже тогда, когда ушелъ «призраки загадочныхъ очей», мелькавшіе ему четырнадцать лѣтъ тому назадъ 11). Сравненіе

9) Поэтому мы считаемъ болѣе правильной слѣдующую периодизацію философскаго развитія Соловьева: 1) періодъ подготовительный («Кризисъ западной философіи», «Философскія начала цѣльнаго знанія»), 2) періодъ утопической (восьмидесятые годы: «Критика отвлеченныхъ началъ» — «Идея и будущность теократіи»), начинающійся дружбой съ Достоевскимъ и завершающійся разрывомъ со славянофильствомъ («Национальный вопросъ») и 3) періодъ окончательный («Оправданіе добра», «Теоретическая философія», «Три разговора»). Кн. Е. Трубецкой неправильно, на нашъ взглядъ, относитъ и «Критику отвлеченныхъ началъ» къ періоду подготовительному: 1) между нею и предыдущими сочиненіями Соловьева имѣется существенное различіе, определяемое рѣшающимъ вліяніемъ Достоевскаго; 2) самъ Е. Трубецкой, характеризуя теократическую утопію Соловьева, все время принужденъ обращаться и къ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», и вполне правильно, ибо идея свободной теократіи въ своихъ наиболѣе существенныхъ чертахъ въ ней уже цѣликомъ изложена.

10) Срв. Е. Трубецкой, ц. с. II, 40.

11) Срв. стихотвореніе Вл. Соловьева «На томъ же мѣстѣ» (29-VI 1898).

«Оправданія добра» съ «Критикой отвлеченныхъ началъ» поэтому особенно поучительно. Если Соловьевъ такъ и не разрѣшилъ въ своей второй системѣ проблемы автономіи добра, то все же преодоленіе въ ней его прежней утопичности одновременно и подвело его вплотную къ ея разрѣшенію и приблизило его къ символикѣ «Братьевъ Карамазовыхъ». Замѣчательно, что самъ Соловьевъ не сознавалъ повидимому этой своей возрастающей близости къ «Братьямъ Карамазовымъ». По словамъ его племянника онъ въ это время на вопросъ, что онъ больше всего любитъ у Достоевскаго, отвѣчалъ: нѣкоторыя мѣста изъ «Бѣсовъ» 12). Преодоленіе утопичности само собой устраняло тѣ искаженія, которыя внесены были ею въ общее у него съ Достоевскимъ пониманіе добра.

На первый взглядъ общія схема «Оправданія добра» существенно отступаетъ отъ знакомой намъ архитектуроники «Критики отвлеченныхъ началъ». Соловьевъ исходитъ на этотъ разъ не изъ «отвлеченныхъ началъ», т. е. не изъ одностороннихъ философскихъ теорій добра, а изъ реальныхъ фактовъ нравственной жизни. Соответственно этому первая часть «Оправданія Добра» посвящена разсмотрѣнію естественныхъ корней нравственной жизни: «Добро въ человѣческой природѣ». Анализъ учений, пытающихся обосновать добро какъ простой фактъ природы, выдѣленъ на этотъ разъ въ особую главу о «мнимыхъ началахъ практической философіи». Показавъ невозможность чисто эмпирической, или только человѣческой нравственности, Соловьевъ во второй части всесторонне развиваетъ основное положеніе всей своей этической системы объ укорененности добра въ Абсолютномъ: «Добро отъ Бога». Но ни чисто человѣческое ни чисто божественное начала въ отдѣльности своей не могутъ дать полнаго оправданія добра. Объективная и вмѣстѣ съ тѣмъ общинная нравственность раскрывается въ исторіи, какъ свободная реализація человѣкомъ въ его природѣ безусловнаго нравственнаго начала. Прослѣживая въ третьей части «добро черезъ исторію человѣчества», Соловьевъ специально останавливается на вопросахъ національномъ, уголовномъ, экономическомъ и на проблемѣ войны. Идея богочеловѣчества лежитъ такимъ образомъ въ основѣ его

12) Срв. біографію Вл. Соловьева, составленную С. М. Соловьевымъ, въ приложеніи къ 7-му изд. «Стихотвореній», 1921 г., стр. 18.

новой схемы. И однако, хотя и прикрытая новой схемой изложения, внутренняя архитектоника его второй этической системы остается въ существѣ своемъ прежней. Болѣе того: она еще болѣе приближается къ архитектурѣ символическаго изображенія добра у Достоевскаго.

Въ самомъ дѣлѣ, Соловьевъ опредѣленно различаетъ въ развитіи своей этической системы три ступени добра: добро какъ оно непосредственно явлено въ природѣ чловѣка, добро рациональное, или автономное и, какъ высшую ступень добра, уходящую корнями своими въ царство Божіе, — добро какъ любовь. Соловьевскій анализъ природнаго добра особенно близко совпадаетъ при этомъ съ той характеристикой этой ступени добра, которая была дана ей Достоевскимъ въ образѣ Димитрія Карамазова. Въмѣсто отвлеченнаго начала состраданія Соловьевъ устанавливаетъ на этотъ разъ три нравственныхъ данныхъ чловѣческой природы: чувства стыда, жалости и благоговѣнія, которыя въ основѣ исчерпываютъ всю область возможныхъ нравственныхъ отношеній чловѣка: къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Недостаточность этихъ чисто естественныхъ основъ нравственности усматривается имъ въ томъ, что онѣ лишены признаковъ всеобщности и необходимости. Признаки эти вносятся въ нихъ разумомъ. Только «послѣ того, какъ разумъ вывелъ изъ этихъ природныхъ данныхъ ихъ внутреннее этическое содержаніе и утвердилъ его, какъ должно е, оно становится самостоятельнымъ принципомъ нравственной дѣятельности, независимо отъ своихъ психологическихъ основъ». «Безъ сознанія долга всѣ эти естественныя побужденія къ нравственнымъ дѣйствіямъ не прочны и не имѣютъ рѣшающаго значенія при столкновеніи противоположныхъ мотивовъ» 13).

Опредѣленіе Кантомъ разумной формы нравственности Соловьевъ считаетъ въ «Оправданіи Добра» «безукоризненнымъ». По его словамъ «разложеніе Кантомъ нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственнаго закона представляютъ одинъ изъ величайшихъ успѣховъ чловѣческаго ума». «Нравственность дѣйствительно самозаконна — въ этомъ Кантъ не ошибся, и этотъ великій успѣхъ сознанія, связанный съ

13) Оправданіе добра, VII, 130

его именемъ, не пропадетъ для человѣчества» 14). Въ чемъ же заключается недостаточность рациональнаго добра по Соловьеву? Какъ и прежде, Соловьевъ усматриваетъ ее въ его отвлеченности. На этотъ разъ однако онъ только мимоходомъ останавливается на критикѣ ригоризма и основную ограниченность этики долга видитъ въ ея субъективизмѣ, въ томъ, что ею полагается лишь возможность добра, а не его реальность. «Ты долженъ, значитъ ты мсжешь. Но эта возможность нисколько не ручается за дѣйствительность, и слѣдовательно совершенный нравственный порядокъ вообще можетъ остаться неосуществляемымъ». Чтобы преодолѣть пропасть между должнымъ и дѣйствительнымъ, Кантъ самъ вынужденъ былъ признать и моментъ эвдемоніи и наличие высшаго порядка бытія, т. е. выйти за предѣлы чисто разумнаго, или человѣческаго начала нравственности въ сторону какъ матеріальнаго, такъ и божественнаго бытія. Таковы «постулаты» Канта, утверждающіе бытіе Бога и безсмертіе души, какъ залогъ совпаденія въ дѣйствительности добра съ блаженствомъ. Вл. Соловьевъ показываетъ, что какъ блаженство не можетъ мыслиться въ видѣ отдѣленнаго отъ добра его слѣдствія 15), а есть «только другая сторона добра», точно также и «существованіе Бога и безсмертной души не есть требованіе чего то другого, привходящаго къ нравственности, а есть ея собственная внутренняя основа. Богъ и душа суть не постулаты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣйствительности».

Поэтому высшая ступень добра — добро какъ любовь — въ обихъ этихъ отношеніяхъ конкретна. Она не знаетъ разлада между долгомъ и склонностью, столь характернаго для отвлеченнаго «несчастливаго сознанія». Съ другой стороны, она не предполагаетъ предметовъ разумной вѣры, а сама, какъ любовь, есть уже вѣра въ абсолютное Начало добра. Совершенно въ духѣ старца Зосимы полагаетъ и Соловьевъ, что съ ростомъ любви одинаково растетъ и счастье и вѣра человѣка въ Бога и безсмертіе. Болѣе того: укорененное въ Богѣ, какъ въ своемъ

14) Тамъ-же, 169, 173

15) И въ этомъ пунктѣ Вл. Соловьевъ опять-таки совпадаетъ съ молодымъ Шеллингомъ: «Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst», Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, S. W. I, 322.

абсолютномъ началѣ, добро само по себѣ уже означаетъ безсмертіе. Ибо «полная и дѣйствительная самозаконность духа» означаетъ «неподчиненіе его чуждому закону плотскаго бытія — смерти и тлѣнію». «Нравственность, не ведущая къ дѣйствительному безсмертію и нетлѣнію, не можетъ, строго говоря, называться самозаконною, ибо она явно подчиняется чуждому закону матеріальной жизни». Впрочемъ въ «Оправданіи добра» Соловьевъ почти не останавливается на характеристикѣ добра какъ любви. Въ этомъ отношеніи «Критика отвлеченныхъ на чаль» гораздо ближе къ ученіямъ старца Зосимы. Соловьевъ ограничивается на этотъ разъ только обоснованіемъ своей исправленной формулы безусловнаго начала нравственности: «въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимая возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ». Отличіе этой новой формулы категорическаго императива отъ той, которую Соловьевъ далъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», двойное: съ одной стороны, Соловьевъ отказывается въ ней отъ распространенія формулы императива на всѣ живыя существа, что свидѣтельствуетъ о преодолѣніи имъ вліянія Шопенгауэра. Находя формулу Канта «всѣ разумныя существа» двусмысленной, онъ ищетъ выхода въ выраженіи «поскольку въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе», тѣмъ болѣе, что, съ другой стороны, онъ считаетъ вообще необходимымъ подчеркнуть уже въ самой формулѣ безусловнаго начала нравственности свой основною тезисъ о томъ, что «добро отъ Бога» 16).

Въ какой мѣрѣ Соловьеву удалось разрѣшить эту проблему, завѣщанную ему еще въ дни его молодости Достоевскимъ: проблему укорененія добра въ Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ сохраненія свободы человѣка и, значитъ, автономіи добра? Не есть ли это по существу своему неразрѣшимая проблема? Автономія добра, какъ она была утверждена Кантомъ, означала вѣдь какъ разъ независимость добра отъ какаго бы то ни было бытія и тѣмъ самымъ независимость добродѣтели отъ знанія, а этики отъ метафизики, — все равно эмпирической, сводившей добро къ чувствен-

16) Оправданіе добра, VII, 169, 172, 189

ному бытію, или рациональной, производившей добро отъ бытія сверхчувственного. Утвержденіе Соловьева «Добръ отъ Бога» и введеніе идеи Царства Божія въ самую формулу безусловнаго начала нравственности — не означаетъ ли это возвращеніе Соловьева назадъ, на ступень гетерономной этики?

Если взять ученіе Соловьева о личности и о свободѣ, то надо признать, что хотя въ эпоху «Оправданія Добра» онъ и сдѣлалъ рѣшительный шагъ впередъ къ преодолѣнію гетерономнаго характера своей первой философской системы, все же разрѣшить проблему автономіи, т. е. отграничить автономію отъ своеволія, такъ чтобы она однако не вырождалась и въ гетерономію, ему не удалось. Мы знаемъ, что въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» Соловьевъ опредѣляетъ личность какъ сущность, составляющую необходимое и незамѣнимое звено въ абсолютномъ порядкѣ бытія, полагая вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта вѣчная идея чловѣка должна быть имъ свободно усвоена, какъ его идеальное назначеніе, и реализована имъ въ матеріальномъ мірѣ. Это колебаніе между опредѣленіемъ личности какъ идеальнаго долженствованія и какъ бытійственной сущности въ точности соответствовало колебанію Соловьева между свободой и теократіей, и въ той же самой мѣрѣ, въ какой Соловьевъ склонялся въ сторону теократической утопіи, онъ склонялся къ тому, чтобы видѣть въ личности только модусъ всеединого бытія. Онъ самъ формулировалъ это свое колебаніе въ слѣдующихъ стихахъ (1874):

Мы всѣ навѣкъ незримиы цѣлями  
Прикованы къ нездѣшнимъ берегамъ.  
Но и въ цѣляхъ должны свершить мы самѣ  
Тотъ путь, что боги очертили намъ.

Кромѣ обусловленнаго теократической утопіей смѣшенія абсолютнаго всеединства съ относительнымъ временнымъ бытіемъ здѣсь сказалось также еще вліяніе Шопенгауэра, мыслившаго, какъ извѣстно, умопостигаемый характеръ чловѣка какъ его разъ навсегда опредѣленное метафизическое бытіе (*esse* въ противоположность *operari*). Съ одновременнымъ преодоленіемъ въ девяностыхъ

годахъ теократической утопіи и вліянія Шопенгауэра 17) Соловьевъ лѣтается найти новое болѣе безукоризненное рѣшеніе вопроса. Личность не есть только временное явленіе человѣка, но она не есть и субстанція, т. е. сверхвременное вѣчное бытіе, обладающее неизмѣннымъ, постояннымъ содержаніемъ. «То, что въ извѣстномъ евангельскомъ изреченіи, говоритъ онъ, называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ я или нашей личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или подставка (*hypostasis*) чего-то другого, высшаго. Отдаваясь этому другому, забывая о своемъ я, человѣкъ какъ будто теряетъ себя, жертвуетъ собою, но на самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ себя въ своемъ истинномъ значеніи и назначеніи, наполняетъ свою личную жизнь испытаннымъ содержаніемъ, съ которымъ она нераздѣльно сливается, превращаетъ ее въ вѣчную жизнь. Напротивъ, обращая свои душевныя силы на самую свою душу, въ отдѣльности взятую, подставку жизни принимая за содержаніе жизни и носителя за цѣль, т. е. отдаваясь эгоизму, человѣкъ губитъ свою душу, теряетъ свое настоящую личность, повергая ее въ пустоту или безсодержательность» 18). Если личность какъ сущность опредѣляется извнѣ абсолютнымъ бытіемъ, модусомъ котораго она является, то личность какъ «ипостась» опредѣляется свободой. Она вольна принять или не принять свое идеальное долженствованіе, выполнить или не выполнить свое индивидуальное назначеніе, т. е. или утвердить себя какъ незамѣнимое звено во всеединствѣ абсолютной жизни или погрузиться въ уносимое «рѣкою время» небытіе. Но въ такомъ случаѣ и самое абсолютное всеединство, включая въ себя начало свободы, пребываетъ по ту сторону' простого бытія, есть сверхбытіе. Соловьеву такъ и не удалось найти окончательной, вполнѣ безукоризненной формулы для рѣшенія проблемы свободы. Въ «Оправданіи добра» онъ считаетъ возможнымъ отвести этотъ во-

17) Что оборотной стороной преодоленія вліянія Шопенгауэра было приближеніе Соловьева къ Канту, — это правильно чувствовалъ А. И. Введенскій (Вопр. филос., кн. 56, стр. 26 сл.). Разумѣется — не къ историческому Канту, а къ Канту, какъ его понимали молодой Шеллингъ и Фихте.

18) Срв. статью «Понятіе о Богѣ», VIII, стр. 17-18



прось, полагая, что, какъ метафизическій, онъ выходитъ за предѣлы чисто этической проблематики. Обѣщанное имъ специальное изслѣдованіе о свободѣ воли, которому должна была быть посвящена значительная часть его теоретической философіи, такъ и осталось ненаписаннымъ. Слѣдуетъ предполагать, что кромѣ чисто внѣшнихъ причинъ на пути къ рѣшенію Соловьевымъ проблемы свободы стояло также и его метафизическое ученіе о Софіи съ сильно выраженнымъ въ немъ пантеистическимъ вліяніемъ философіи Шеллинга и Баадера 19).

Пониманіе абсолютнаго начала нравственности какъ метафизическаго бытія привело въ первой философской системѣ Соловьева не только къ уtratѣ добромъ его автономіи, но и къ поглощенію Царствомъ Божіимъ земныхъ государства и права. Тамъ, гдѣ осуществлена полнота божественной любви, естественно нѣтъ мѣста человѣческому добру и тѣмъ болѣе умаленной сферѣ добра, которая есть право и отличіе которой отъ сферы нравственности Соловьевъ, вслѣдъ за Шопенгауэромъ, усматривалъ въ чисто отрицательномъ характерѣ правовыхъ нормъ. Обратной стороной этого поглощенія права добромъ, а добра — абсолютной любовью было искаженіе Царства Божія въ теократическое государство, управляемое особымъ божественнымъ правомъ и существующее на землѣ на основѣ своеобразнаго абсолютнаго хозяйственнаго строя. Въ «Оправданіи Добра» Соловьевъ не только ни разу не упоминаетъ термина «свободная теократія», но и по существу совершенно порываетъ съ утопическимъ идеаломъ своей молодости. Возставая противъ разобщенія государства и церкви, ведущаго къ смѣшенію обоихъ и затѣмъ къ раздору и гибели, онъ требуетъ однако опредѣленнаго разлеченія ихъ функций въ обществѣ, «такъ чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи». И хотя общую задачу государства и права Соловьевъ видитъ въ томъ, чтобы «обезпечить опредѣленное минимальное добро, или такой порядокъ, который не допускаетъ извѣстныхъ крайнихъ проявленій зла», онъ отказывается отъ опредѣленія права какъ совъ-

19) Подробности колебаній Соловьева по вопросу о личности и свободѣ воли превосходно освѣщены Е. Трубецкимъ во второмъ томѣ его сочиненія (стр. 240-287).

кулности чисто отрицательныхъ нормъ. Право имѣетъ положительную задачу обезпеченія каждому лицу достойнаго человѣческаго существованія. Въ связи съ этимъ онъ признаетъ и положительную правду социализма, которая выходитъ за предѣлы простого отрицанія капитализма, и пытается, хотя и не достигая въ этомъ вопросѣ необходимой отчетливости, построить новую теорію относительной, или функциональной собственности, какъ основы справедливаго правопорядка. Тѣмъ самымъ Соловьевъ признаетъ грань, отдѣляющую право, какъ сферу умаленнаго добра, отъ самого добра. Право не можетъ разсчитывать на любовь, которая, пронизавъ собою традиціонныя правовыя и хозяйственныя реформы, сдѣлала бы всякое преобразование ихъ, какъ правовыхъ формъ, излишнимъ. Соловьевъ рѣшительно возстаетъ противъ смѣшенія сферъ права и нравственности 20), признавая тѣмъ самымъ относительную автономію этихъ сферъ.

Соотвѣтственно этому очищается отъ всего земнаго и идея Царства Божія. Въ пониманіи ея Соловьевъ приближается вплотную къ ученіямъ старца Зосимы и къ традиціи отрицательнаго богословія. Царствіе Небесное не есть уже болѣе тысячелѣтнее царство, являющееся утопическимъ завершеніемъ на землѣ человѣческой исторіи. Оно пребываетъ въ совершенно иномъ планѣ міра, будучи отдѣлено отъ земнаго бытія гранью времени, почему оно и не можетъ мыслиться какъ послѣдній во времени этапъ историческаго развитія. Но именно потому оно представляетъ собой вѣчную основу историческаго процесса, будучи связано «незримой цѣпью» съ каждымъ даннымъ моментомъ историческаго бытія. Означая полноту вѣчной, божественной жизни, въ которой зло окончательно преодолѣно, оно не нуждается уже ни въ хозяйствѣ ни въ государствѣ, которыми нѣтъ мѣста въ Царствіи Небесномъ. Оно пребываетъ по ту сторону отдѣльныхъ сферъ культуры, даже по ту сторону самого добра. Менѣе всего, однако, отрицательное богословіе, къ которому приближается Соловьевъ, означаетъ ночь безразличія. Если въ царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста ни хозяйству, ни государству, ни праву, если оно пребываетъ даже по ту сторону противоположности добра и зла, то не потому, что оно поглощаетъ ихъ сво-

20) Разграниченію ихъ С. посвящаетъ особое сочиненіе «Право и нравственность», 1897, — срв. VII, 468, 511.

нимъ къ нимъ безразличіемъ, какъ это характерно для всякой утопіи, а потому, что въ полнотѣ вѣчной жизни снимается та ограниченность ихъ, которая составляетъ ихъ предѣлъ, какъ умаленныхъ и потому раздѣльныхъ областей земной человѣческой жизни, подвластной закону смерти и небытія. Въ абсолютномъ всеединствѣ поглощаются не самыя эти области, а только ихъ ограниченность, но поэтому то какъ разъ грань между абсолютнымъ и относителнымъ выступаетъ особенно явственно. Вплотную приближаясь къ высказанному въ символикѣ «Братьевъ Карамазовыхъ» различію между безразличіемъ подэтической сферы и сверхпротивоположностью сферы божественной, Соловьевъ говоритъ: «Но отношеніе Бога ко всему не есть равнодушіе. Богъ выше противорѣчія между добромъ и зломъ, но это не есть безразличіе. Бездушные предметы безразличны въ отношеніи добра и зла, но это низшее состояніе не можетъ быть приписано Божеству. Если по евангельскому слову Богъ возводитъ солнце свое надъ добрыми и злыми, то вѣдь этотъ единый свѣтъ, освѣщая разныя лица и дѣла, именно и показываетъ ихъ различіе; и если по тому же слову Богъ посылаетъ дождь свой и праведнымъ и грѣшнымъ, то вѣдь эта единая влага Божьей благодати на разной почвѣ и изъ разныхъ сѣмянъ производитъ плоды не одинаковыя. Нельзя допустить ни того, чтобы Богъ утверждалъ зло, ни того, чтобы Онъ отрицалъ его безусловно: перваго — потому, что тогда зло было бы добромъ, а втораго — потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а однако оно существуетъ. Богъ отрицаетъ зло какъ окончательное или пребывающее, и въ силу этого отрицанія оно и погибаетъ, но Онъ допускаетъ его какъ преходящее условіе свободы, т. е. большаго добра. Богъ допускаетъ зло, поскольку... прямое его отрицаніе или уничтоженіе было бы нарушеніемъ человѣческой свободы, т. е. большимъ зломъ, такъ какъ дѣлало бы совершенное (свободное) добро въ мірѣ невозможнымъ» 21). Въ этихъ словахъ самъ Соловьевъ выразилъ съ совершенной опредѣленностью тѣсную связь, существующую между отрицательнымъ богословіемъ, съ одной стороны, и идеей свободы и автономіи добра, съ другой.

Въ статьяхъ своихъ, написанныхъ послѣ «Оправданія

21) Оправданіе добра, VII, 188 сл.

Добра», Соловьевъ окончательно преодолеваетъ остатки пантеизма, къ которому онъ тяготѣлъ въ предыдущемъ періодѣ своего развитія. Опредѣляя Божество какъ существо сверхличное, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣленно настаиваетъ на сверхбытійномъ существѣ Бога, который «не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики», но необходимо есть также «Богъ исторіи». Ссылаясь на Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника и «Добротолубіе», Соловьевъ считаетъ отрицательное богословіе необходимымъ элементомъ истиннаго понятія о Богѣ 22). Завершеніемъ этого развитія является, наконецъ, и преодоленіе имъ оптимизма, составляющее, по словамъ самого Соловьева, собственную задачу его послѣдняго сочиненія, «Трехъ разговоровъ». Доказательство «реальности чорта», въ котораго онъ, по его словамъ, въ молодости не вѣрилъ 23), доводитъ до конца тѣ мысли, которыми «Оправданіе добра» отличается отъ «Критики отвлеченныхъ началъ», и приближаетъ этическое міровоззрѣніе Соловьева вплотную къ ученію о добрѣ и злѣ «Братьевъ Карамазовыхъ». Изъ реальности зла слѣдуетъ, съ одной стороны, и оправданіе государства и права, какъ относительно самостоятельныхъ сферъ человѣческой жизни, и пониманіе Абсолютнаго начала не только какъ Сверхбытія, но и какъ Сверхдобра, пребывающаго въ извѣстномъ смыслѣ по ту сторону противоположности добра и зла, съ другой. Наконецъ, изъ него слѣдуетъ также и оправданіе свободы человѣка, какъ самостоятельнаго сотрудника и соучастника Бога, призваннаго въ своей нравственной жизни произвести выборъ между добромъ и зломъ и активно содѣйствовать побѣдѣ жизни вѣчной надъ началомъ смерти и небытія.

Отсюда становится понятнымъ и основное различіе между второй этической системой Соловьева и точкой зрѣнія «Критики отвлеченныхъ началъ», сформулированное самимъ Соловьевымъ съ особенной рѣзкостью во введеніи къ «Оправданію Добра». Если ранѣ Соловьевъ утверждалъ зависимость этики отъ метафизики и даже видѣлъ основное заблужденіе отвлеченнаго морализма въ отрицаніи этой зависимости, то сейчасъ Соловьевъ рѣшительно отрицаетъ «одностороннюю зависимость этики отъ поло-

22) Срв. статью «Понятіе о Богѣ» (1897), VIII, 1-26

23) Письма Соловьева, т III, 88.

жительной религии или же отъ умозрительной философии, — такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной философии собственное содержание и самостоятельное значение 24). Преодоленіе Соловьевымъ его утопіи ни въ чемъ не высказывается съ такой яркостью, какъ въ этой защитѣ имъ относительной автономіи добра. Дискурсивно, какъ это и подобаетъ философу-мыслителю, Соловьевъ приблизился къ самымъ концепціи «Братъевъ Карамазовыхъ», которая открылась Достоевскому сразу въ художественной интуиціи и которая, какъ показано выше, одинаково отличается и отъ точки зрѣнія гетерономной этики, дѣлающей добро зависимымъ отъ познанія міра и Бога, и отъ точки зрѣнія абсолютной автономіи, превращающей независимость нравственной сферы отъ познавательной (сея самобытность въ теоретическомъ отношеніи) въ совершенную независимость ея отъ какого бы то ни было высшаго начала. Если и вѣрно, что Соловьеву не удалось съ достаточной ясностью высказать свою мысль, то все же непонятно, какъ кн. Е. Трубецкой, ставящій задачей дальнѣйшаго философскаго развитія какъ разъ «всестороннее утвержденіе обоюдной свободы божескаго и человѣческаго начала въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ» 25), могъ пройти мимо самаго замысла Соловьева. Не трудно, конечно, доказать зависимость этики Соловьева отъ цѣлага ряда предпосылокъ теоретическаго порядка 26). Будучи сама знаніемъ, этика, какъ наука, естественно зависитъ отъ законовъ знанія, а будучи знаніемъ одной частичной сферы міра, она не можетъ не опираться на скрытое или явное знаніе цѣлокупности міра, поскольку такое возможно. Но Соловьевъ и не думалъ утверждать полную разобщенность между этикой и теоретической философией. Напротивъ, въ устанавливаемомъ Кантомъ развѣдѣ, или по крайней мѣрѣ *séparation de corps* между теоретической философией и нравственною, онъ самъ видѣлъ «основное заблужденіе этого мыслителя» 27). Точно также не думалъ онъ утверждать, конечно, полного самодовлѣнія добра. Если Соловьеву и не удалось найти точной формулы для своей мысли, то мысль эта во всякомъ слу-

24) VII, 23.

25) II, соч. II, стр. 397.

26) Тамъ-же, гл. 18, § 3.

27) Срв. статью «Мнимая критика» (отвѣтъ Б. Чичерину), VII, 648.

чаѣ была ясна. Думается, ее можно формулировать въ слѣдующихъ терминахъ.

Существо гетерономной этики заключается въ утвержденіи зависимости добра отъ познанія Бога, который тѣмъ самымъ понимается ограниченнымъ и умаленнымъ образомъ какъ абсолютное бытіе. Пониманіе добра какъ еверхчувственного бытія, а этики какъ части метафизики означаетъ одинаково и отрицаніе челоувческой свободы и приниженіе Бога, пребывающаго по ту сторону бытія, до одного только атрибута божественнаго всеединства. Въ утвержденіи сверхбытійственности Абсолютнаго начала и его непознаваемости заключается правда автономной этики. Она правильно утверждаетъ независимость добродѣтели отъ знанія, непознаваемость Бога какъ условіе свободнаго принятія добра. Но автономія вырождается въ своеволіе, когда добро провозглашается самодостаточнымъ, покоющимся только на себѣ самомъ, не нуждающимся ни въ какомъ высшемъ началѣ. Такое добро дѣйствительно отвлеченно, и вмѣсто независимости добра отъ бытія оно означаетъ безусловное отрицаніе послѣдняго первымъ. Истинная автономія утверждаетъ, напротивъ, укорененность добра въ сверхблагомъ Абсолютномъ началѣ, и такъ какъ Абсолютное одинаково пребываетъ по ту сторону какъ добра такъ и бытія, то утвержденіе укорененности добра въ Богѣ не означаетъ отпизда назадъ къ точкѣ зрѣнія зависимости добра отъ бытія. Добро есть самостоятельный, самобытный путь къ Богу, независимый отъ пути знанія, доступный одинаково мудрымъ и неразумнымъ. Добро находится въ такомъ же непосредственномъ отношеніи къ Абсолютному, какъ и бытіе, и потому этика, какъ познаніе добра, не зависитъ отъ метафизики, какъ познанія бытія. Конечно, будучи наукой, этика, какъ всякое знаніе, зависитъ отъ логики, въ частности отъ логики философіи. Но эта зависимость науки и добръ отъ общихъ принциповъ философскаго знанія 28) отнюдь не влечетъ за собою зависимости отъ послѣднихъ ея предмета, т. е. самого добра.

---

28) Независимость этики отъ метафизики не означаетъ, конечно, **нейтралитета** этики въ спорѣ между собою метафизическихъ точекъ зрѣнія, т. е. совмѣстности этики съ любой метафизической теоріей. Такъ совершенно неправильно толкуетъ мысль Соловьева кн. Е. Трубецкой, и ему, конечно, безъ труда удается ее опровергнуть. Соловь-

Ни обусловленность науки о добрѣ теоретической философiей ни укорененность добра въ Богѣ не создаютъ еще гетерономiи этики, настоящей смыслъ которой заключается въ утвержденiи зависимости добра отъ познанiя міра или Бога, т. е. отъ исповѣданiя той или иной теоретической истины. Только противъ такой порождающей гетерономiю зависимости и направляется аргументація Соловьевского «введенiя» къ «Оправданiю Добра». И въ этомъ онъ вполне согласенъ со старцемъ Зосимой, для котораго, какъ мы видѣли, убѣжденiе въ бытiи Бога и въ безсмертiи души не предваряетъ нравственности, а напротивъ опытомъ дѣятельной любви только и утверждается; для котораго «касанiе мірамъ инымъ» есть не столько теоретическiй актъ созерцанiя, сколько практическiй актъ любовнаго дѣланiя. Не потому ли именно практическое невѣрiе, «непрiятiе Божьяго міра», т. е. унынiе, а отнюдь не отрицанiе Бога, или теоретическое безвѣрiе полагается Достоевскимъ въ качествѣ основного грѣха? Ибо, какъ правильно формулировалъ это Соловьевъ еще въ утопическiй періодъ своей философiи, «человѣчество обязано не созерцать божество, а само дѣлаться божественнымъ. Согласно этому новая религія не можетъ быть только пассивнымъ богопочитанiемъ (teosebeia) или богопоклоненiемъ (teolatreia), а должна стать активнымъ богодѣйствiемъ (teurgia), т. е. совмѣстнымъ дѣйствiемъ Божества и человѣчества для пересозданiя сего послѣдняго изъ плотскаго или природнаго въ духовное и божественное» 29). Не это ли имѣлъ въ виду и Апостоль, говоря, что «Царствiе Божiе не теоретично, а динамично» (и gar en logo, all en dinamci, 1-ое Коринф., 4, 20)?

### С. I. Гессенъ.

евъ, напротивъ, имѣеть въ виду то, что въ настоящее время выставляется, напр. феноменологiей, какъ условiе правильнаго философскаго анализа: не совмѣстимость этики съ любой метафизической теорiей, а непредвзятость этического анализа, его свободу отъ всѣхъ метафизическихъ точекъ зрѣнiя. Если относить къ метафизикѣ самую критику метафизическихъ теорiй и всякое выходящее за предѣлы формальной логики общее теоретическое ученiе о мірѣ, то этика, конечно, зависитъ отъ метафизики.

29) Срв. Духовныя основы жизни, III, 343.