

Константин Арсеньев

**Владимир Сергеевич  
Соловьев**



# Константин Константинович Арсеньев Владимир Сергеевич Соловьев

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=2827325](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2827325)*

## **Аннотация**

«Характер положительного единства, в отличие от отрицательного или того, что у Гегеля называлось дурной бесконечностью, принадлежит всему, что абсолютно или должно быть мыслимо как абсолютное; этот характер единства присущ Богу, в идее присущ человеческому разуму, долженствующему охватить все существующее, и вселенской церкви, объединяющей в живое целое человечество и весь мир...»

# Константин

# Константинович Арсеньев

# Владимир

# Сергеевич Соловьев

**Соловьев Владимир Сергеевич** – знаменитый философ и публицист. Род. 16 января 1853 г. Отец его – знаменитый историк (см. ниже); мать происходит из малороссийской дворянской семьи Романовых. Двоюродным прадедом С. с материнской стороны был известный украинский философ Сковорода (см.). Учился С. в первой Московской гимназии в параллельном ее отделении (теперь 5-я Моск. гимназия). Окончив курс в 1869 г. с золотой медалью, поступил на физико-математ. факульт. Моск. унив., по отделению естественных наук; с 3-го курса перешел в вольнослушающие историко-филологическ. факультета; в 1873 г. выдержал кандидатский экзамен, после чего пробыл один учебный год вольнослушающим в Московской духовной академии. Из числа своих профессоров С. с особенной благодарностью вспоминал о философе Юркевиче. В 1874 г. защитил в С.-Петербургском университете на степень магистра философии: «Кризис западной философии», вызвавшую, между прочим, возражение К. Д. Кавелина («Априорная фило-

софия или положительная наука?»), и был избран штатным доцентом философии в Моск. унив.; читал также на Высших женских курсах проф. В. И. Герье. В 1875-76 гг. совершил путешествие в Англию, Францию, Италию и Египет. В 1877 г. оставил Моск. унив. и был назначена членом ученого комитета м-ва нар. просв. В 1878 г. читал в Соляном городке публичные лекции о философии религии. В 1880 г. получил степень доктора философии за диссертацию: «Критика отвлеченных начал». В том же году стал читать лекции в СПб. унив. в качестве приват-доцента и на Высших женских курсах. В марте 1881 г. произнес, в виде заключения к публичным лекциям о литературном движении XIX-го в., известную речь против смертной казни. В том же году оставил службу в м-ве народн. просвещения, но чтение лекций окончательно прекратил лишь в 1882 г. Вновь появляться перед публикой в качестве лектора С., после долгого перерыва, стал только в конце 90-х годов. С сент. 1891 г. он состоял редактором философского отдела в настоящем Словаре (см. редакционную заметку). Исключительно отдавшись науке и литературе, он жил то в Москве, то в Петербурге, то в имениях своих друзей (в последнее время всего чаще в Пустыньке, близ Петербурга), то в Финляндии на Иматре, то за границей. В Хорватии он завязал тесные дружеские отношения с известным славянским епископом Штросмайером, с каноником Рачки и др. Вещи и книги его по словам близко знавшего его лица (Л. З. Слонимского в «Вестнике Евро-

пы» 1900 г., № 9), «обыкновенно находились в разных местах; иногда в холодную осень он выезжал в летней разлётке, потому что зимнее платье было им где-нибудь оставлено или забыто. Пренебрежение к физической стороне существования, к житейским благам (насколько они касались его лично), сказывалось во всем строе или, вернее, неустройстве его жизни: он иногда проводил целые месяцы в совершенном одиночестве, обходясь без чьих бы то ни было услуг, сам таскал дрова и топил печку, ставил себе самовар». Работал он неутомимо, проводя за письменным столом иногда по несколько ночей сряду, не переставая трудиться даже во время физических страданий, не предпринимая правильного лечения. Все это постепенно подрывало его организм, никогда не отличавшийся крепостью: врачи, лечившие его во время последней его болезни, нашли у него несколько тяжких недугов. Он скончался 31-го июля 1900 г., в подмосковном имении (с. Узкое) кн. П. Н. Трубецкого, с братом которого, Сергеем Николаевичем (профессором философии в Московском университете), он был связан тесной дружбой.

В мышлении В. С. С. философия и богословие теснейшим образом связаны: хотя он и определяет философию как свободное исследование основ человеческого знания, бытия и деятельности, но, в сущности, для него философия есть *ancilla theologiae* и имеет лишь пропедевтический характер. Поэтому то сочинение, которое он считает важнейшим из

всего им написанного, начинается словами: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной – вот общая задача моего труда». С другой стороны, вера С. проникнута философской рефлексией; это не слепая вера, а обоснованная определенным философским мирозерцанием. Мирозерцание, которое выражало коренные убеждения С., уживаясь и обосновывая религиозные верования – это неоплатонизм. Само собой разумеется, что С., прошедший школу немецких идеалистов – Шеллинга, Гегеля, в особенности Баадера, говоривший, что он некоторое время находился под преобладающим влиянием Канта и Шопенгауера (см. «Оправдание добра», II изд., стр. 585, примечание), не мог не применить диалектических приемов к неоплатонизму, но немецкий идеализм положил свой отпечаток только на внешнюю сторону философии С.; сущность же ее оставалась той, какой была в эпоху, когда это мирозерцание сложилось. Отпечаток поэзии, чего-то далекого, нисколько не связанного с интересами современности, лежит на философии С., почему она и служит выразительницей мистического настроения, глубоко коренящегося в русской душе.

Богословские и философские произведения С. носят следующие заглавия: «Кризис западной философии против позитивистов» (М., 1874, магистерская диссертация), «Фило-

софские начала цельного знания» («Журн. Мин. Нар. Пр.», 1877, 4 статьи, не закончено), «Критика отвлеченных начал» (докторская диссертация, М., 1880), «Чтение о Богочеловечестве» (из «Правосл. Обозрения», М., 1881), «Религиозные основы жизни» (М., 1884), в третьем издании названо «Духовные основы жизни», «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (М., 1886), «История и будущность теократии» (1-й т. [больше не вышло], Загреб, 1887), «L'id И e russe» (П., 1888, ed. Didier), «La Russie et l' И glise universelle» (П., 1889, И d. Savine), «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (СПб., 1896), «Оправдание добра» (СПб., 1897; 2-е издание, М., 1899). Переводы С. – И. Кант, «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» («Тр. Моск. Псих. Общ.», вып. II, М., 1889), «Творения Платона» (т. I, М., 1889). Много переводов вышло под редакцией С., из них отметим: «Историю этики» Иодля (2 т., М., 1896-98), «Истории материализма» Ланге (СПб., 1894). Из журнальных статей назовем главнейшие; по эстетике: «Красота в природе» («Вопр. Философии», I), «Общий смысл искусства» («Вопр. Филос.», N 5), «Смысл любви» (ib., NN 14, 15, 16, 17, 21), «Первый шаг к положительной эстетике» («Вестн. Европы», N 1, 1894), «О лирической поэзии» («Русское Обозр.», 1890, 12); по гносеологии: «Первое начало теоретической философии» («Вопр. Филос.», N 40), «Достоверность разума» (N 43, ib.), «Форма разумности и

разум истины» (ib., N 50). По истории религий: «Китай и Европа» («Русск. Обозр.», 1890, 2, 3, 4), «Первобытное язычество; его живые и мертвые остатки» (ib., NN 8 и 10). Наконец, следует еще упомянуть о двух статьях о Канте (1898-99), помещенных в «Космополисе», и статью «О философских трудах П. Д. Юркевича» («Ж. М. Н. Пр.» 1874). В «Кризисе западной философии» С. высказывает убеждение, что философия как умозрительная, так и эмпирическая, в смысле отвлеченного знания, окончила свое развитие; С. старается определить положительные результаты всего развития западной философии; свою задачу автор облегчил себе тем, что в «Философии бессознательного» Гартмана видит законный и необходимый результат этого развития, потому критика главным образом, этой философской системы и дает ему возможность формулировать следующие три положения: 1) в учении о познании западная философия пришла к признанию односторонности, а потому неистинности обоих направлений философского познания, а именно, чисто рационалистического, дающего только возможное познание, и направления чисто эмпирического, не дающего никакого познания. 2) В метафизике развитие западной философии пришло к признанию в качестве абсолютного всеначала, вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей – конкретного всеединого духа. 3) В этике развитие западной философии пришло к признанию, что последняя цель и высшее благо достигается только совокупностью существ и посредством необ-

ходимого и целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного. Общая точка зрения автора видна в заключительных словах его: «Оказывается, что последние результаты философского развития утверждают в форме рационального познания те самые черты, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока; таким образом, новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока; философия подает руку религии». Критику этого сочинения С. написал М. И. Владиславлев («Ж. М. Н. Пр.», 1875, N 1). Точка зрения С., таким образом, ясно, выразилась уже в первом его философском труде; но она была обоснована на историческом материале; философская критика основ знания и этики была дана автором в его докторской диссертации: «Критика отвлеченных начал». Это сочинение представляет прямое дополнение первого; оно стоит на той же точке зрения *положительного всеединства* и обосновывает его путем критики, заключая таким образом лишь предварительное обоснование положительных начал. Превосходная книга С. имеет ценность независимо от той цели, которой она служит, и нужно сожалеть, что С. не дал критики эстетических начал; философу, не признающему значения мистицизма, все-

таким образом приходится считаться с критикой С., которая в результате сводится к следующим положениям: «Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм, или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений, как выражающих собой благо, истину и красоту. Верховный нравственный принцип, долженствующий определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или категорического императива. Все эти понятия входят в высший нравственный принцип как его признаки материальные, или формальные, но не составляют его собственной сущности. Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, а именно доставлять наслаждение, иметь в виду общую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общности или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех. Такой нравственно-нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений отдельно взятых, ибо экономические отношения сами

по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомěrностью или формальной справедливостью, осуществляемой правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее таким образом ни от материального или природного начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным или мистическим началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном или церкви. Таким образом, в основе нормального общества должен лежать духовный союз или церковь, определяющая собой безусловные цели общества; сферы же государственная и экономическая должны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так как в силу принципа всеединства или свободной общинности это осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основываться на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм, то истинное нормальное общество долж-

но быть определено как свободная теократия. Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании. Исследуя этот вопрос, предполагаем как необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (рациональность). Этого безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии; первая дает нам только относительную реальность, вторая только относительную разумность. Опыт показывает нам, что бывает, разум определяет, что должно необходимо быть при известных условиях и, следовательно, чего может и не быть, если этих условий нет. Но это условное бытие предполагает то, что есть безусловно, что и составляет собственный предмет истинного знания. Этот предмет не может быть определен ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий; все эти отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины, как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее не может быть ни данным опыта, ни понятием разума, оно не может быть сведено ни к фактическому ощущению, ни к логическому мышлению – оно есть *сущее всеединое*. Как

такое, оно познается первое чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя, таким образом, всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки». Обратимся теперь к положительным взглядам С. Мы будем иметь в виду при этом три его сочинения: «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве» и 3-ю часть «La Russie et l' Eglise universelle», носящую заглавие: «le principe trinitaire et son application sociale»; остальных богословских произведений Соловьева мы вправе в этом кратком очерке не касаться, ибо «Духовные основы жизни» представляют прекрасное изложение основ христи-

анской религии, имеющее практическую цель; первый том «Истории и будущности теократии» представляет философию библейской истории, т. е. исторический труд, в котором положительные воззрения автора применены к определенному историческому материалу; наконец, «Догматическое развитие церкви» – весьма важное для понимания С. сочинение – рассматривает вопрос о различии католической и православной церквей и необходимости их соединения и таким образом относится к сфере церковной политики. Остаются 3 вышеназванные сочинения, в которых трактуется об одном и том же предмете. Взгляды, проводимые в этих трех сочинениях, тождественны, хотя обоснование их и несколько расходится, напр.: в лекциях о Богочеловечестве С. охотно прибегает к психологическому обоснованию, а в «La Russie et l' Eglise universelle» те же мысли схвачены более с их метафизической стороны. «Философские начала цельного знания» – это юношеское, незаконченное произведение, в котором С. впервые постарался охарактеризовать с положительной стороны свой принцип всеединого сущего; мы заимствуем главное содержание положительных воззрений из «La Russie et l' Eglise universelle», как наиболее зрелого и краткого произведения.

Характер положительного единства, в отличие от отрицательного или того, что у Гегеля называлось дурной бесконечностью, принадлежит всему, что абсолютно или должно быть мыслимо как абсолютное; этот характер единства

присущ Богу, в идее присущ человеческому разуму, долженствующему охватить все существующее, и вселенской церкви, объединяющей в живое целое человечество и весь мир. Это единство, в применении к истине, нужно понимать в том смысле, что не может быть двух противоположных истин, но единая истина, именно в силу своего единства, не заключает в себе ограниченности, произвола и исключения, а должна содержать в себе в форме логической системы основы всего существующего; точно так же и истинная церковь должна содержать в реальной системе всю полноту нашего бытия, должна определять все наши обязанности, отвечать на все запросы рода человеческого. В церкви мы должны видеть не только отражение имманентной полноты Божественного бытия, но также и средство к соединению всего бытия человека с полнотой Божественной жизни.

Когда мы живому существу приписываем бытие, то вместе с тем мы по необходимости приписываем ему *единство*, *двойственность* и *триединство*. Единство, поскольку мы говорим о бытии, двойственность, потому что мы не можем существу приписать бытие, не приписав ему в то же время *определенной объективности*. Итак, две первоначальные категории всякого существа суть: бытие его как *реального субъекта* и его *объективная сущность, или идея* (*sa raison d'être*). Но в каждом живом существе есть и *триединство*: реальный *субъект* тремя различными способами связан со своей объективной сущностью: во-первых, он ею обладает в

силу самого бытия, как внутренней субстанцией, во-вторых – в силу *действия*, которое является необходимым обнаружением субстанции; и в-третьих, он ею обладает в чувстве *наслаждения* своим бытием и деятельностью. Присутствие этих трех видов бытия, если не одновременное, то последовательное, совершенно необходимо мыслится в идее живого существа. В природе в конечных существах эти три вида полного бытия не встречается в чистоте; положительный их характер нарушается известными ограничениями и отрицаниями. Бытие не принадлежит конечному существу как факт *безусловный* и *первоначальный*, ибо оно зависит от внешней причины; точно так же и действие твари не служит чистым выражением его внутренней природы, а всегда зависит от внешних условий; наконец, и самочувствие твари не зависит ни относительно количества, ни относительно качества и продолжительности от нее самой. Итак, конечное существо постоянно нуждается во внешнем дополнении, т. е. никогда не имеет основания своего бытия в самом себе; таким образом, оправдание его бытия заключается в безусловном бытии, или Боге. Но, утверждая бытие Бога, мы по необходимости должны приписать и Ему перечисленные три категории, определяющие бытие, устраняя при этом из понятия бытия все то, что в нем случайно. Таким образом, бытие Бога есть факт первичный и не сводимый ни к чему иному. Реальность Бога чисто внутренняя, Он есть *безусловная субстанция*. Действия Бога, не будучи определены внешни-

ми причинами, представляют чистое и полное воспроизведение собственного бытия единой субстанции; это действие Бога существует из века, есть чистая актуальность. Бог в качестве абсолютного бытия не может иметь ничего вне себя, своим внутренним действием он проявляет лишь свое же внутреннее содержание, различая его от себя как сущего. Путем внутреннего действия Бог достигает наслаждения самим собой, своей безусловной сущностью, поскольку она не только существует, но и проявилась. Эти три акта, или состояния, или же отношения, нераздельные между собой, суть различные и в то же самое время тождественные выражения всего Божества. Не будучи отдельными частями безусловной субстанции, эти три акта не могут быть тремя постепенными фазами Божественного существования. Идея части предполагает пространство, идея ступени развития предполагает время; устраняя из Божественного бытия представление пространства и времени, приходится предположить в безусловном единстве три относительно различных вечных субъекта, или три ипостаси, из коих второй, непосредственно порождаясь первым, есть прямой образ ипостаси его, выражает своей действительностью существенное содержание первого, служит ему вечным выражением или словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении. Обозначение трех ипостасей именами Отца, Сына и Святого Духа вовсе не представляет метафоры, а выражает

собой действительную полноту Божественного содержания. Каждый из них есть истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Бог Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего. Таким образом, общая идея триединства Божия есть настолько же истина умозрительного разума, сколько и откровения. Итак, исходя из аксиомы бытия Бога, мы различили в Боге триединый субъект, предполагаемый полнотой бытия и объективную сущность, или абсолютную субстанцию, которой триединый субъект владеет в трех различных отношениях, в первичном, или чистом, акте, во вторичном акте, или в проявлении, и в наслаждении самим собой. Теперь необходимо определить и назвать самую безусловную объективность, единую субстанцию божественной Троицы. Эта единая субстанция есть всеединство (tout dans l'unite), это абсолютное единство есть мудрость, София Божества. Это «все» в противоположность Богу, как безусловно единому, есть множественность, но множественность, как содержание безусловно единого, как осиленная единым, как сведенная к единству. Множественность, сведенная к единству, есть целое, живой организм; в вечном Боге и это объединение множественности вечно; однако, если вечное *актуальное* состояние абсолютной субстанции есть бытие всего в единстве, то напротив, потенциальное состояние ее, вне Бога, есть бытие всего в разделении. Это неопределенная множественность, хаос греков (???????). Эта анти-

теза божественного бытия из века подчинена, низведена к состоянию простой возможности первым актом Божественного бытия. Абсолютная субстанция принадлежит фактически Богу, он вечен и един, и этого одного достаточно, чтобы хаоса не было. Но этого недостаточно самому Богу, который есть не только бытие, но и совершенное бытие. Недостаточно утверждать бытие Бога, нужно сказать, почему он существует, Бог не может довольствоваться тем, чтобы фактически быть сильнее хаоса, он должен быть сильнейшим и по праву, и, чтобы иметь право победы над хаосом, Бог должен быть *истиннее его*. Он проявляет свою истину тем, что противопоставляет хаосу не только акт всемогущества, но и основание акта, или *идею*. Сильный Бог должен быть в то же время истинным Богом, т. е. верховным разумом. Претензиям хаоса он должен противопоставить не только чистое и простое бытие свое, но и цельную систему идей, оснований или вечных истин, из которых каждая, связанная с другими неразрывной логической связью, представляет победу определенного единства над анархической множественностью, над дурной бесконечностью. Но победы разума над иррациональным принципом недостаточно для Бога. Ему необходима возможность охватить в своем единстве противный ему принцип, явить себя высшим по отношению к нему не только в смысле истины и справедливости, но и в смысле *добра*; Бог дарует хаосу больше того, что он заслуживает, давая ему возможность участвовать в полноте без-

условного бытия и показывая превосходство Божественной полноты над пустой множественностью дурной бесконечности. Итак, внутреннее проявление вечной субстанции и существенной мудрости, Софии, по отношению к хаосу тройко: она, во-первых, актом всемогущества подавляет принцип ей противоположный; во-вторых, идеей, или основой, исключает хаос из истинного бытия, показав ложность хаоса; в-третьих, актом милости, благодати проникает хаос и свободно возвращает его к единству. Итак, София, или мудрость Божия, постоянно вызывает к бытию бесчисленное множество возможностей из недр внебожественного существования и вновь поглощает их во всемогуществе, истине и благодати Божией. Однако, ежели всемогущество и истина Бога могут довольствоваться тем, чтобы Бог был всем, то благость его требует, чтобы «все стало Богом». Бог хочет, чтобы вне его была бы природа, которая постепенно стала бы тем, чем он есть в вечности – т. е. абсолютным всеединством. Чтобы достичь этого, чтобы вступить с Богом в свободный и взаимный союз, для этого природа должна быть отделена от Бога и в то же время соединена с ним, отделена реальной своей основой, которую представляет Земля, и соединена идеальной вершиной, которая есть *человек*. Итак, Бог уделяет хаосу свободу, и таким путем мир возникает из небытия; но это внебожественное бытие есть не что иное, как божество переставленное, или обратное (*transpos* И *ou renversè*), и действительно, природа находится вне Бога благодаря формам

*протяжения, времени и механической причинности.* Эти три условия не представляют собой ничего реального и положительного, они имеют лишь отрицательный характер и служат выражением перестановки божественного бытия в его главных категориях. Мы различили в Боге: 1) его абсолютную объективность, или сущность, которая есть все в нераздельном единстве; 2) Его субъективность, или внутреннее бытие, представленное тремя ипостасями; и 3) Его свободную относительность, выраженную Божественной мудростью и творением. Общий характер Божественного бытия в этих трех категориях – его *автономия*, или полное отсутствие внешнего принуждения. Три вышеупомянутые категории суть лишь различные выражения его автономии. В природе, т. е. в обратном изображении (*image renvers* И е) Божества, мы находим три соответственных *гетерономных* категории: пространство, время и механическая причинность. Пространство – это закон разделения, время – закон разъединения (*disjonction*), механическая причинность – это закон чисто внешнего и случайного отношения явлений. Итак, все три категории выражают стремление – усилие к раздроблению и расчленению мирового тела, – в этом и состоит истинная тенденция природы хаоса. Но стремление предполагает волю, а воля душу, и эта *душа мира* представляет прямую антитезу мудрости Бога. Душа мира есть тварь и притом первая из всех тварей, *materia prima* и субстрат сотворенного мира. Наш мир есть только обратное изображение,

иллюзорное представление полноты Божества, но и для этого иллюзорного существования необходим субъект, который с ложной точки зрения производит в себе извращенный образ истины. Душа мира, будущая потенциальная мать мира, существующего вне Бога, соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу триединого Бога. Мировая душа имеет двойственный характер, она может становиться на ложную точку хаоса, но, в то же время, она может и преклониться перед Богом, свободно примкнуть к Логосу, привести к единству все сотворенное и отождествиться с Премудростью Божией. Будучи влекома слепыми силами в различные стороны, раздроблена на бесчисленное множество атомов, мировая душа испытывает смутное, но глубокое желание единства. Это желание привлекает действие Логоса, который первоначально проявляется в неопределенной идее единого и неделимого мира. Это идеальное единство принимает форму беспредельного пространства, или *бесконечности*; но внешняя бесконечность не удовлетворяет *мировую душу*, оно желает внутренней целостности, полноты, исключаящей простую неопределенную преемственность событий, и Логос, отвечая желанию мировой души, создает отблеск высшего триединства в трех формах неопределенной продолжительности, в форме прошедшего, настоящего и будущего времени. Таким же образом Логос, на основе механической причинности, обнаруживает всеединство в законе всемирного тяготения, дабы внутренняя сила соединила раз-

рожденный частицы хаоса и создала бы единое компактное тело, первую материализацию мировой души, первую основу для действия Премудрости Божией.

Первая ипостась Троицы, Бог Отец, воздержался от воздействия на хаос, и это было причиной творения; для того, чтобы иметь возможность определить сферу воздействия Божества на хаос, мы должны рассмотреть отношение двух других ипостасей на хаос; здесь мы имеем: 1) воздействие Логоса, который создает мир идей, или интеллигибельный мир, т. е. сферу чистых умов, объективных идей и божественных помыслов; и 2) систему воздействий Св. Духа, более конкретных, живых и субъективных, составляющих сферу чистых духов или ангелов. Сфера Отца – это абсолютный свет, сфера Логоса – это проявившийся свет, отраженный на поверхности внешних предметов, сфера Св. Духа – это луч света, преломленный в природной среде. Чистые умы, составляющие мир идей – представляют собой существа чисто созерцательные, бесстрастные и неподвижные. Ангелы имеют более конкретное и полное бытие, им доступны состояния аффективные и волевые, они обладают движением и свободой. Но свобода их различна от свободы человека и гораздо более полная. Они могут признать себя за или против Бога, но именно в силу полноты их свободы, они исчерпывают ее в одном решительном действии. Ангел, решившийся восстать против Божества, не может более изменить своего решения. Эта враждебность Богу, не могущая

иметь мотивов в самом Божестве, есть акт чистый и простой, поэтому он неизменен, вечен. Падший ангел, отвергнувший Бога, имеет поле действия в мировой душе, начале двойственном, находящемся как бы посередине между Богом и враждебным ему началом. Мир идей и мир низший или природы, созданы вместе всеединым началом. Соединение этих двух миров, поставленное в принципе как основа творения составляет *космогонический процесс* и в результате имеет полное осуществление всеединства, царства Божия. Бог не сразу создал различные проявления физической жизни. Он лишь с самого начала определил и направил продуктивную силу природного начала, мировой души. Самый процесс представляет собой, подобно двойственной природе мировой души, борьбу двух начал – неба и Земли, Бога и дьявола. Космическая история представляет собой медленные и трудные роды; Библия, философия и наука в одинаковой мере утверждают, что в этом процессе было несколько ступеней. Главнейших ступеней в этом процессе соединения с Богом можно отметить три: 1) всемирное тяготение, создающее тело мира, или механическое единство, первое проявление космического альтруизма; 2) эфир, охватывающий космическое тело, создающий *динамическое* единство, реализованное в свете, электричестве и других невесомых. Характер этого агента – чистый альтруизм; 3) живая душа, создающая органическое единство, проявляющаяся в живых существах, главнейше в человеке. Только в человеке тварь

соединяется совершенным образом с Богом, т. е. свободно и взаимно; премудрость Бога только в человеке, а не в ангелах, находит уладу, ибо ограниченный и условный характер человеческой свободы позволяет человеку сохранять и проявлять постоянную свободу выбора и оставаться, даже после падения, сотрудником Божества. Смысл существования человека – это внутреннее и свободное объединение земной силы и божественного действия, души и Логоса и, во-вторых, свободное соединение вне божественного начала с всеединым сущим. И это соединение в человеке земного и божественного должно быть двояким, во-первых, в индивидуальном человеке, в лице, и в коллективном, или в человечестве. В индивидууме, который представляет соединение Логоса, разума, и земного начала, тела, должно начаться это соединение с внешнего разделения: чтобы познать свое единство, человек должен различить в себе субъекты познания и действия (мужчина), от себя, как объекта познания и страдания (женщина). Итак, для человека противоположность Логоса и земного начала представляется в различении полов. Сущность человека представлена в полноте в каждом индивидуальном человеке, но для актуального осуществления того, что потенциально заключено в человеке, необходимо коллективное человечество, в котором и может совершиться всеобщая интеграция всего внебожественного бытия. Существенное единство человеческого бытия в мужчине, женщине и в обществе определяет невидимое единство божества.

ственного воплощения в человечестве. Мужчина уже потенциально содержит в себе всю сущность человека, для актуальности ее ему необходимо: 1) раздвоиться, или объективировать свое материальное бытие в женщине, 2) размножиться, или объективировать универсальность своего разумного бытия во множестве индивидуумов, т. е. в человеческом обществе. В сущности, мы имеем дело только с одной формой человеческого бытия, ибо женщина есть только дополнение мужчины, а общество – его распространение. И соединение человечества с Богом, будучи по необходимости трояким, в сущности создает только одно существо, Богочеловека, воплощение Логоса, центральное проявление которого, притом вполне личное, и есть Христос, а женское дополнение его – Св. Дева, всемирное распространение – церковь. Церковь соединена с Богом не непосредственно, а благодаря воплощению Христа; только Христос есть поистине Богочеловек, человек, непосредственно соединившийся с Божеством. Таким образом, С. подошел к центру христианской религии, которая и была его живой верой. Одну статью («О подделках», «Вопр. философии», N 8) он заканчивает следующими словами: «Своего учения не имею; но ввиду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства – идею царства Божия, как полноты человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоеди-

няемой через Христа с полнотой Божества, а что касается до союзов, то безусловно избегаю только союза с бесами, которые веруют и трепещут».

В «Оправдании добра» мы имеем применение вышеизложенных принципов к сфере практической жизни; отрицательное обоснование нравственности, или критика ложных нравственных принципов, находится в «Критике отвлеченных начал». Хотя С. и утверждает что «нравственная философия имеет собственный предмет (нравственные нормы), независимый от положительных религий» и даже в известном смысле их обуславливающий, но это не следует понимать в смысле учения «независимой морали», ибо С. поясняет свою мысль на стр. 625 (1 изд.). «От естественной религии получают свою разумную санкцию все требования нравственности». Под естественной религией автор разумеет свое учение о всеедином целом. «Оправдание добра» есть, таким образом, система этики религиозной; вторая характерная черта «Оправдания добра», вытекающая из основных воззрений С., это тесная связь нравственности и истории, которая необходима для осуществления нравственной цели жизни. Содержание «Оправдания добра» сводится к следующему. Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается совершенствующаяся связь. Совершенное добро должно содержать в себе норму нашего нравственного отношения ко всему; все, что существует, исчерпывается в нравствен-

ном отношении тремя категориями, т. е. то, что выше нас, что нам равно и что ниже нас. Выше нас безусловное Добро, или Бог; равно с нами все то, что способно к самостоятельному нравственному совершенствованию, ниже нас материальная природа. Действительное начало нравственного совершенствования заключается в трех основных чувствах, образующих натуральную добродетель человека: стыда, жалости и религиозного чувства. Обобщая чувство стыдливости, нравственный закон повелевает нам господствовать над всеми чувственными влечениями, допуская их только как подчиненный элемент в пределах разума, т. е. требует борьбы с плотью (принцип аскетизма). В отношении к другим людям нравственный закон дает чувству жалости или симпатии форму справедливости, требуя, чтобы мы признавали за каждым из наших ближних такое же безусловное значение как за собой (принцип альтруизма). По отношению к божеству нравственный закон требует безусловного признания Божественной воли. Исполнение нравственного закона не может ограничиться личной жизнью, потому что человека в отдельности вовсе не существует; поэтому процесс совершенствования мыслим только как процесс собирательный, происходящий в семье, народе, человечестве. При постоянном взаимодействии личного нравственного подвига и организованной нравственной работы собирательного человека, добро получает свое окончательное оправдание, являясь во всей своей полноте и силе. Умственное воспроизведение

этого процесса в его совокупности, следующее за историей в том, что уже достигнуто, и предваряющее ее в том, что еще должно быть сделано, и составляет содержание третьей части «Оправдания добра». Совершенное добро окончательно определяется как нераздельная организация триединой любви: любви, восходящей по отношению к Богу, уравнивающей по отношению к людям, нисходящей по отношению к материальной природе. Характерная особенность воззрений С., связанная с его учением о всеедином, заключается в том, что он видит свободу человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра; полное обоснование истинности этических воззрений С. должно было заключаться в его гносеологии, которую он, к сожалению, не закончил. Нам остается указать на эстетические воззрения С. Красота, по мнению С., согласно с Плотинем, есть воплощение идеи; идея же есть полная свобода составных частей в совершенном единстве целого. На каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи. Красота живых существ выше, но вместе с тем и реже красоты неодушевленной природы. Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемой этим хаосом мировой душой, или природой, – которая все более и более поддается мысленным внушениям зиждительного начала, – творит в ней и через нее сложное и великолепное тело нашей

вселенной. Творение это есть процесс, имеющий две тесно между собой связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т. е. света и жизни, в различных формах природной красоты. Особенная же цель есть создание человека, т. е. той формы, которая вместе с наибольшей телесной красотой представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием.

Мы привели главные мысли высокоталантливого философа, значение которого для русского философского развития чрезвычайно велико, но в настоящее время еще трудно определимо. Два его сочинения «Критика отвлеченных начал» и «Оправдание добра» принадлежат к лучшему, что имеет русская философская литература. Преждевременная смерть, без сомнения, громадная утрата для русской философии, ибо он не успел дать окончательной формы своей гносеологии и эстетике, но существенные свои взгляды он высказал настолько полно, что в общих чертах можно себе представить направление, в коем он развил бы свою теорию познания и теорию красоты.

Первые публицистические статьи С. были помещены в «Руси» Аксакова, в начале 80-х годов, и касались преимущественно вопросов церковных. Между редактором и его сотрудником скоро возникло разномыслие, выразившееся сначала в примечаниях Аксакова к статьям С., а потом в открытой полемике, главным поводом к которой послужил напеча-

таный в «Известиях Славянского Общества» (февр. 1884) этюд С.: «О народности и народных делах России». С. отвечал Аксакову открытым письмом, озаглавленным: «Любовь к народу и русский народный идеал» («Правосл. Обзорение», апр., 1884). Поводом к разладу послужило не только убеждение С. в возможности и необходимости воссоединения церквей, но и общий взгляд С. на назначение русского народа, все больше и больше отдалявшейся от славянофильской доктрины. Еще на страницах «Руси» (в статье: «Нравственность и политика», перепечатанной, вместе с двумя названными выше, в первом томе «Национального вопроса»), С. определенно провозгласил принцип, составляющий одну из основ его позднейшей деятельности: «Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая *привилегия*, а как действительная *обязанность*, не как господство, а как служение... Христианство сохраняет *национальность*, но упраздняет *национализм*». Несколько позже С. преклоняется перед петровской реформой, как перед «смелым отречением от народной исключительности»; «„национальное самоотречение“, во имя великой цели, он ставит выше национального самолюбия и самомнения». В статье: «Что требуется от русской партии» («Моск. Сборник», 1887) он резко осуждает «антирусский подражательный патриотизм». «Было бы очень печально, – говорит он, – если бы из подражания политике кн. Бисмарка мы поставили вопрос о на-

ших окраинах на почву принудительного и прямолинейного обрусения... Как главной патриотической заботой наших отцов было освобождение крестьян, так нам нужно прежде всего заботиться о духовном освобождении России». Придя к таким заключениям, С. не мог не порвать последних связей, соединявших его с охранительной печатью – и с начала 1888 г. стал работать преимущественно в «Вестнике Европы» (где он уже с 1886 г. помещал иногда свои стихотворения). Его статьи появлялись также в «Русской Мысли», «Книжках Недели», «Русских Ведомостях», «Книжках Нивы» и «Руси» (газете В. П. Гайдебурова, выходившей в 1897 г.). Открытым вызовом на бой была его статья: «Россия и Европа» («Вестн. Европы», 1888, февр. и апр.; переп. в I т. «Национального вопроса»), направленная против известной книги Н. Я. Данилевского (см.), которую слишком усердные хвалители только что перед тем объявили «катехизисом и кодексом славянофильства». Впечатление, произведенное этой статьей на друзей и врагов, было тем сильнее, что мирозерцание С., в общем и главном, осталось без изменений. С обычными подозрениями и обвинениями нельзя было отнестись к философу, начавшему с борьбы против позитивизма, к глубокому знатоку богословской науки, к верующему и открыто исповедующему свою веру сыну церкви. Единственным результатом возражений, посыпавшихся на С., было обнаружение в полном блеске полемического его таланта. От книги Данилевского С. перешел к славянофиль-

ству вообще, в его историческом развитии, и дал, в «Очерках из истории русского сознания» («Вест. Европы», 1889 г.; перепеч. во II т. «Национального вопроса», под заглав.: «Славянофильство и его вырождение»), уничтожающую критику славянофильской доктрины и ее более или менее отдаленных отголосков. «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием вселенской правды» – вот, по словам С., «три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами». Веру Каткова в русское государство, как в абсолютное воплощение русской народной силы, С. чрезвычайно метко называет «подлинно-мусульманским фанатизмом». От языческого пути самодовольства, коснения и смерти он резко отличает христианский путь *самосознания*, неизбежно ведущего к *самоосуждению* и *жизни*, *немыслимой без изменения*. С необыкновенной яркостью и силой та же основная мысль выражена в этюде: «Идолы и идеалы» («Вестн. Европы», 1891, март и июнь; перепеч. во II т. «Национального вопроса»); но параллельно с борьбой против национализма и застоя здесь идет борьба против «народопоклонничества». *Идолам* «сословного обособления и

простонародного безразличия» С. противопоставляет *идеал* любви, правды и всеобщей солидарности. Справедливо считая веротерпимость или религиозную свободу «такой же важной и насущной потребностью для современной русской жизни», какой в начале второй половины XIX в. была потребность в освобождении крестьян, С. посвящает ее защите целый ряд блестящих статей («Вестн. Европы», 1893 г., май и июнь, 1894 г, февр. и апр.). Он неумоимо преследует софизмы, с помощью которых свобода признается на словах и отрицается на деле; он бичует лицемерное признание права на мысль, но без права публичного выражения *ложной* мысли. По истине Ювеналовской мощью дышит ответ С. писателю, в которого как бы вселился дух салтыковско-го Иудушки Головлева. «В хороших монастырях, – так начинает С. свое возражение другому противнику веротерпимости, – никто из монахов не гнушается самыми неприятными и нечистыми службами; всякая служба (вне богослужения) называется *послушанием* и исполняется с одинаковым усердием. Я за последнее время взял на свою долю добровольное послушание: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы». И это «послушание» С. исполнял до конца, воздвигая на очищаемом им месте художественное здание, полное воздуха и света... К политическим основам своего мирозерцания С. возвращается еще раз

в статьях: «Значение государства» («Вестн. Европы», 1895, дек.) и «Византизм и Россия» («Вестн. Европы», 1896, янв., апр.). За оригинальным разбором понятия о государстве, в связи с различными его наименованиями, следует превосходная характеристика главных моментов в истории Византия и наследовавшего ей русского царства. «Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем делегаты верховной власти Христовой. Вместо того, чтобы поднимать государство до высоты христианского царства, они христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности». Повторением противоречия, погубившего Византию, явилось у нас правление Иоанна Грозного. Чтобы возвратиться на путь, указанный нашими первыми князьями-христианами, Россия XVII в. должна была сознать свою несостоятельность. Это сознание – огромная историческая заслуга Петра Великого, сделавшаяся возможной благодаря полноте его власти. Он чувствовал, однако, необходимость двоякого содействия: со стороны религиозного авторитета независимого священства и со стороны свободного голоса общественной совести. В тогдашней России он не нашел ни того, ни другого... Освобождением крестьян и другими реформами того же направления Россия еще раз, в лице своего государя, отказалась от византийского искажения христианства. Этим устранены некоторые препятствия на пути к цели, но «самая цель не ставилась ясно и во всем объеме», и вследствие этого «многие важные условия для ее

достижения не исполнялись и даже не сознавались». Из этих предпосылок вытекает сам собою взгляд С. на современные задачи русского самодержавия.

Когда, в начале 90-х гг., Россию постиг ряд стихийных бедствий, С. был одним из первых, отозвавшихся на народное горе («Вестн. Европы», 1891, окт.; 1892, ноябрь). В страшной нужде, принесенной неурожаем 1891 г., он видел не случайное зло, а неотвратимый результат «полукультурности» нашего общества и «бескультурности» нашего народа. Народу нужна помощь, но помощь культурная, не имеющая ничего общего с патриархальной опекой. Осуществлению этой помощи мешает отсутствие «общественной организации». Необходим «прочный союз свободных индивидуальных сил, солидарно и сознательно действующий для улучшения народной жизни». Приступить к его созданию у нас в России – задача тем более неотложная, что речь идет уже не об улучшении, а о *сохранении* народной жизни. Настала пора «возвратить патриотизму его истинный смысл – понять его не как ненависть к инородцам и иноверцам [Как сочувственно относился С., например, к евреям и как его возмущало антисемитическое движение – об этом сообщены интересные сведения в статье Ф. Г. („Восход“, N 63), вполне гармонирующие с рассказом кн. Трубецкого о последних днях С.], а как деятельную любовь к своему страждущему народу». Опорами общества нельзя считать ни религию, ни семью, ни собственность; единственная нравственная осно-

ва общества – принцип человеческого достоинства. В обществе, достойном своего призвания, *«никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей...* Общее благо, или общая польза, чтобы иметь значение *нравственного* принципа, должны быть в полном смысле слова *общими*, т. е. относиться не ко многим только или к большинству, а *ко всем без исключения»* («Вестн. Евр.», 1894, ноябрь и декабрь). Из тех же основных посылок вытекают взгляды С. на принцип наказания, на экономический вопрос и на отношение между нравственностью и правом («Вестн. Евр.», 1895, март и ноябрь, 1896, дек.; «Право и нравственность», в «Юридической Библиотеке» Я. А. Канторовича, N 14). В статье о наказании С. отнесся с суровым отрицанием к учению о непротивлении злу. Он возвратился к этому предмету в одном из своих последних произведений: «Три разговора» («Книжки Недели», 1899 и 1900, отд. 1900), направленном, вместе с тем, и против других основ доктрины гр. Л. Н. Толстого. С полемической задачей «разговоров» соединена положительная: автор хотел «представить вопрос о борьбе против зла и о смысле истории с трех различных точек зрения – религиозно-бытовой, культурно-прогрессивной и безусловно-религиозной». Представителем первой точки зрения служит генерал, представителем второй – политик, представителем третьей – г. Z., устами которого, несомненно, говорит сам автор. «Относитель-

ную правду», по собственному выражению С., он признает, впрочем, и за первыми двумя точками зрения. «Безусловно неправо, – говорит он в предисловии к „Трем разговорам“, – только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, то есть успешнее служит добру». Прекращение войны С. считал невозможным уже потому, что не сомневался в неизбежности столкновения христианских народов как с пробуждающимся исламом, так и с «панмонголизмом». Последние события в Китае его не удивили: предчувствие их слышится уже в статье, написанной им десятью годами раньше («Китай и Европа»), еще яснее – в стихотворении: «Панмонголизм», относящемся к 1894 г. (в печати оно появиться не могло, но было, в свое время, сообщено некоторым друзьям С.). В письме на имя редакции «Вестника Европы», напечатанном (в N 9 этого журнала) уже после смерти С., С. настаивает на крайней важности наступившего момента, на громадной разнице между новыми условиями и теми, которые только что отошли в прошедшее, на поразительно быстром росте исторической сцены. До самого конца, таким образом, мысль С. продолжала работать над важнейшими задачами политики, в высшем и наиболее широком смысле слова.

Стихотворения С. редко отзывались на злобу дня, но по-

следнее из них, «Дракон», вызвано речью Вильгельма II к немецким войскам, посланным на театр войны. «Дракон» – это Китай, грозящий «неотразимой бедой» и полагающий конец восхвалению «вечного мира»; император, сознающий необходимость серьезной борьбы – это «наследник меченосной рати», понявший, что перед пастью дракона крест и меч – одно. Занятие эстетикой, как частью философии, ввело С. в область литературной критики. В особенности привлекала его русская лирическая поэзия XIX в., о которой он готовил целое сочинение. Широко задуманный труд его о Пушкине остался неоконченным; в печати появилась только первая его часть («Вестн. Европы», 1899, дек.), о личной судьбе поэта он говорил еще раньше в особой статье («Вестн. Европы», 1897, сент.) вызвавшей множество возражений. Очень высоко С. ставил поэтов, оставшихся верными пушкинским традициям, но расширившим содержание его поэзии: Тютчева («Вестн. Евр.», 1895, кн. 4), Алексея Толстого (ib., 1895, кн. 5), Майкова (в настоящем Словаре), Фета (Р. Обзор., 1890, кн. 12), Полонского («Нива», 1896, NN 2 и 6) отчасти и гр. Голенищева-Кутузова («Вестн. Евр.», 1894, кн. 5 и 6). Посвященные им этюды отличаются большим мастерством характеристики, соединением глубины понимания с редким изяществом формы. Чувствуется, что о поэтах ведет речь поэт. Только поэт мог угадать основную черту поэзии Тютчева и выразить ее в гармоничном слиянии образов и рассуждений. Только поэт мог по-

казать в Алексее Толстом «посредника между миром вечных идей и миром вещественных явлений». И вместе с тем всегда и везде оставаясь борцом за идеал, С. намечает черты, благодаря которым участниками этой борьбы являются не только «воинствующий» гр. Ал. Толстой, но и Тютчев, «поэт созерцательной мысли». Первый дорог критику как защитник «живой силы свободной личности», второй – как проповедник «слияния единства любовью». При таком отношении к поэзии и поэтам С. не мог не быть противником теории «искусства для искусства». Сторонники этой теории, по мнению С. («Первый шаг к положительной эстетике», «Вестн. Европы», 1894, янв.), были бы правы, если бы ограничивались утверждением, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область; но они ошибаются, отрицая необходимое *подчинение* искусства общим жизненным целям человечества, проповедуя вместо законной автономии художественной области *эстетический сепаратизм*. Дар художественного изложения, стирающего границу между поэзией и прозой, С. соединял в себе с настоящим даром песен. Его стихотворения (3 изд., СПб., 1900) ценны не только как материал для истории его внутренней жизни: лучшие из них полны своеобразной прелести, то вызывая из глубины души что-то полузабытое, подернутое дымкой безотчетной грусти, то открывая мимолетный просвет в неопределенную даль будущего. Декаденты,

над которыми в нескольких коротких заметках мило и остроумно посмеялся С. (эти заметки перепечатаны в виде приложения к последнему изданию «Стихотворений» С.), пробовали отразить его удары указанием на то, что он сам писал символические стихотворения. В этом есть небольшая доля правды; но символизм С. не носит на себе признаков вырождения. Он свободен и от претензий выразить невыразимое, воспроизвести неуловимое, и от систематической погони за новизной, хотя бы это была новизна бессмыслия и изломанности. Такие пьесы, как: «Милый друг, иль ты не видишь», «Земля владычица», «Хоть мы навек не прямыми цепями», «На поезде утром», «На том же месте», «Белые колокольчики», «Вновь белые колокольчики», многие обращения к финляндской природе (особенно к озеру Сайма) могут быть названы символическими; но они прежде всего поэтичны, их настроение передается читателю непосредственно и просто, а не путем преднамеренно «суггестивных» звуков или красок. Из числа немногих стихотворений С. на современные мотивы выдается, по силе, «Ех oriente lux», со своим вопросом, обращенным к России: «Каким ты хочешь быть Востоком – Востоком Ксеркса иль Христа»?.. Как глубоко понимал С. основные черты русской души – это видно из прелестной «Родины русской поэзии», написанной под обаянием «Сельского кладбища» Жуковского. Ему кажется, что русская поэзия «недаром» явилась на свет «на сельском кладбище, на закате дня»; недаром «принял ее лес опавшей

листой и тихо шелестел печальный свой привет»; «Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром пленяла после ты – но первым лучшим даром останется та грусть, что на кладбище старом тебе навеял Бог осеннею порой». Чрезвычайно интересна небольшая поэма: «Три свидания», далеко не везде удачная по форме, но позволяющая заглянуть в глубину души философа-поэта. «Заранее над смертью торжествуя и цепь времен любовью одолев, подруга вечная, тебя не назову я, но ты почувешь трепетный напев... Не веруя обманчивому миру, под грубою корою вещества, я осязал нетленную порфиру и узнавал сиянье божества». Гораздо выше, в художественном отношении, стихотворение: «В тумане утреннем неверными шагами», в котором отразилась, отчасти ретроспективно, отчасти в силу предчувствия, вся жизнь С. В последних произведениях С., начиная с лета 1899 г., много раз чувствуется ожидание близкой смерти. Лично для него она не была страшна; но мысль о ней отражалась на его настроении, заставляя его видеть будущее все в более и более мрачном свете. Это заметно уже в повести об антихристе, вошедшей в состав «Трех разговоров». Глубоким пессимизмом проникнуто письмо С. о событиях в Китае, упомянутое выше. «Историческая драма», – таковы заключительные слова этого письма, последние, написанные С. для печати, – «сыграна», остался один «эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно». Та же мысль вы-

ражена еще ярче в предсмертной беседе С. с кн. С. И. Трубецким («Вест. Европы», 1900, сент.): «Магистраль всеобщей истории пришла к концу... Кончено все... Христианства нет, идей не больше, чем в эпоху троянской войны; только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идут». Этот вопль отчаяния и безнадежности не может считаться логическим выводом из всей деятельности С. Если все существующее быстрыми шагами идет к концу, если нет больше смысла в обновлении и совершенствовании, стоит ли задаваться обширными замыслами, стоит ли бороться за улучшение условий, среди которых живет тот или другой народ или все человечество? Между тем, вся жизнь С., как публициста и общественного деятеля, была посвящена именно такой борьбе – и она составляет одно из лучших его прав на благодарную память современников и потомства. Противопоставляя *идолам* христианский *идеал* любви и всеобщей солидарности, он верил если не в осуществимость этого идеала на земле, то в возможность постепенного к нему приближения. Он намечал не только цели, но и средства к их достижению; он сходил с высот отвлеченной мысли в самый разгар столкновений между племенами и исповеданиями, между партиями и сословиями, стараясь водворить мир во имя «вселенской правды». В этом соединении культа великих идей с воинствующей их защитой заключался главный источник его силы. На помощь силы приходило необыкновенное дарование. В области слова не было такого орудия, которыми бы С.

не владел в совершенстве. Огромная эрудиция всегда была к его услугам: из запаса самых разнообразных знаний он всегда извлекал именно то, что было нужно в данную минуту. Ему одинаково удавалось спокойное изложение собственной мысли и страстное или насмешливое опровержение мысли противника. Меткие параллели, картинные образы рассыпаны у него всюду. Приведем только один пример: поклонников «идола сословного обособления» он сравнивает со жрецами привилегированных богов Тира и Карфагена, требовавшими чужой крови, поклонников «идола простонародного безразличия» – со служителями простонародных божеств фригийских, которые сами лишали себя жизненной силы. Как чередуются у С. злая ирония и безобидная шутка, пламенное красноречие и тонкая диалектика – об этом всего лучше можно судить по «Трем разговорам».

Как человек, С. оставил самую светлую память. По словам Л. З. Слонимского, «готовность делать добро доходила у С. до самоотвержения; он не только не умел отказывать в чем бы то ни было и кому бы то ни было, но сам предлагал свои услуги и оказывал их с необыкновенным вниманием. Не располагая другими средствами, кроме своего литературного заработка, он приобрел репутацию щедрого благотворителя». «Вся жизнь С., – пишет кн. С. Н. Трубецкой, – была стремлением оправдать свою веру, оправдать добро, в которое он верил. Делу своему он отдавался весь, не зная отдыха, беспощадный к себе, торопясь исполнить то, что считал сво-

им призванием. Его жизнь была жизнью подвижника, победившего темные, низкие силы, бившиеся в его груди. Нелегко далась она ему: *трудна работа Господня* – говорил он на смертном одре. Но в этой трудной работе он не изнемог духом, сохраняя чистое сердце и душевную бодрость, тот высший, чуждый уныния источник веселья и радости, в котором он сам видел подлинный признак и преимущество искреннего христианина».