

Александр Введенский

**О мистицизме и критицизме  
в теории познания  
В. С....**



**Александр Иванович Введенский**  
**О мистицизме и критицизме**  
**в теории познания**  
**В. С. Соловьева**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=19295047](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=19295047)*

**Аннотация**

«Если под философией подразумевать особую научную деятельность или науку, занимающую с полным правом свое особое место среди других наук, то наиважнейшим ее отделом, логически обосновывающим и объединяющим другие, оказывается теория познания, или, как ее иначе называют ради некоторых чисто словесных удобств, гносеология...»

# Содержание

I. Общий характер теории познания В. С. Соловьева	5
II. Что такое мистицизм, мистик и мистицист	9
III. Общий характер мистицизма В. С. Соловьева	18
IV. Критицизм В. С. Соловьева	20
V. Мистицизм В. С. Соловьева в первый период его философии	28
VI. Мистицизм В. С. Соловьева во второй период его философии	38
VII. Гносеологическое завещание В. С. Соловьева	49

**Александр Введенский**  
**О мистицизме**  
**и критицизме в теории**  
**познания В. С. Соловьева**

1

---

<sup>1</sup> Речь, произнесенная в публичном заседании С.-Петербургского философского общества, состоявшемся в память Вл. С. Соловьева 3 декабря 1900 г.

# **I. Общий характер теории познания В. С. Соловьева**

Если под философией подразумевать особую научную деятельность или науку, занимающую с полным правом свое особое место среди других наук, то наиважнейшим ее отделом, логически обосновывающим и объединяющим другие, оказывается теория познания, или, как ее иначе называют ради некоторых чисто словесных удобств, гносеология.

Правда, окончательная цель философии в том, чтобы критически исправить наше мирозерцание, сделать его и шире, и глубже, и правильней, словом – подвергнуть его всестороннему научному развитию и научной переработке. Разумеется, в этом только и состоит конечный смысл философии; из-за этого только и ценят ее. Но если бы той же самой окончательной цели можно было добиться без помощи теории познания, если бы для достижения этой цели достаточно было систематически соединить вместе некоторые выводы, установленные и проверенные в других науках, то философию нельзя было бы считать особой наукой: ведь тогда ей нечем было бы отличаться от всех других наук, так же как и ее влиянию на наше мировоззрение, а чрез него и на всю нашу жизнь, тоже нечем было бы отличаться от совокупного влияния остальных наук.

Только в том случае, если мы станем именем философии называть не особую науку, заведомо, т. е. по праву занимающую свое особое место среди других, а всевозможнейшие рассуждения по поводу важных, жгучих вопросов, вроде нравственного долга, добра, зла, Бога, бессмертия, свободы воли, достоинства личности и т. п., только в этом случае теория познания окажется делом праздного, школьного любопытства. Но тогда зато и слово философия потеряет всякий определенный смысл, сделается по своему значению вполне произвольным и расплывчатым. Ибо всякий размышляет и рассуждает по поводу этих вопросов, так что всякий получит одинаковое право именоваться философом. И вся разница в употреблении этого слова тогда будет зависеть только от того, привык ли кто вследствие различных случайных обстоятельств пренебрегать той философией, о которой идет речь в ее истории, или же уважать ее: в первом случае мы будем применять слова философ и философия ко всему, что нам покажется в рассуждениях на общеинтересные темы вздорным и туманным, а во втором будем называть философами лишь таких выдающихся людей, как, например, Толстой. Более того: называя философией всевозможные рассуждения на общеинтересные темы, каждый получит полное право утверждать, что раньше совсем не было философии и что она начинается только с него или с одного из его любимых писателей.

Словом, если философия действительно составляет осо-

бую науку, то таковой ее делает теория познания и ее своеобразное, отличающееся от всех остальных наук, влияние на наше мировоззрение. Иначе сказать: одна лишь теория познания придает слову философия вполне определенное, а вследствие этого, общеобязательное значение. Поэтому изучая и оценивая любого философа, в истинном, т. е. общеобязательном смысле этого слова, надо обращать прежде всего величайшее внимание на его теорию познания.

А не подлежит ни малейшему сомнению, что Влад. Серг. Соловьев философ в общеобязательном, а отнюдь не в произвольном смысле этого слова, так же как не подлежит сомнению, что и сам он считал теорию познания необходимой частью его системы, обосновывающей и определяющей собой все остальные части. Ибо, с одной стороны, он много трудился над теорией познания, а с другой – по его же собственным словам, отношения любого философского направления к метафизике сполна определяются его учением о познании<sup>2</sup>. Этика же в его системе приводит или отсылает нас к метафизике. Таким образом обсуждая значение его философии со стороны его теории познания, мы тем самым становимся на его же точку зрения. А известно, что нельзя оценивать ни одного философа только с чуждых ему точек зрения, а всегда надо присоединить также и его собственную.

Кроме того, теория познания Соловьева еще и потому заслуживает особого внимания, что именно ею то он оказал

---

<sup>2</sup> См.: Кризис западной философии. С. 108.

наисильнейшее влияние на русскую философскую мысль. Я имею в виду отнюдь не одну лишь его смелую и победоносную борьбу с позитивизмом, начатую им уже в его «Кризисе западной философии против позитивистов». Это обстоятельство настолько общеизвестно, что я даже не считаю нужным пояснять его.

Но какова его теория познания? Даже при самом беглом обзоре сразу видно, что в ней два главных элемента: мистицизм и критицизм или, что то же, кантианство, так что, если угодно, то можно было бы называть ее критическим мистицизмом, хотя точнее будет не поступать так, потому что: 1) кантианские воззрения были усвоены им, особенно же до 97 года, далеко не в полном виде; 2) наряду с ними кое в чем попадаются еще взгляды рационалистов XVII и XVIII веков с их стремлением разлагать данные нашему сознанию связи на чисто логические, а те, которые не поддаются такому разложению, считать кажущимися, в действительности несуществующими. Впрочем, я должен заметить, что я говорю не о метафизике Соловьева, а только о его теории познания. В его метафизике, несомненно, находится множество других элементов – Гегеля, Шеллинга, Платона, новоплатоновцев, гностиков и т. д. Но в его теории познания главенствующими (хотя не единственными) элементами оказываются мистицизм и критицизм.



## **II. Что такое мистицизм, МИСТИК И МИСТИЦИСТ**

Называя гносеологию Соловьева мистицизмом я, конечно, прежде всего обязан дать точный отчет, что именно я хочу сказать этим словом, которое очень часто употребляют, особенно чтобы вежливым образом высказать самое сильное порицание, но почти никогда не заботятся при этом так определить его, чтобы сделалось вполне ясным, что же именно хотят сказать им.

Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия. А мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств. Подобно тому, как мы без всякого посредства со стороны каких бы то ни было рассуждений и выводов, но прямо, непосредственно, знаем любой ощущаемый нами цвет, звук или любую переживаемую нами мысль, воспоминания, так точно, думает мистицизм, можно настолько же прямо или непосредственно знать или воспринимать существование чего-то еще другого,

чем воспринимающее лицо и чем его душевные состояния; но это что-то другое все-таки воспринимается внутренним образом, а не с помощью внешних чувств, и не принадлежит к внешнему или материальному миру.

И легко понять, что логическая необходимость вынуждает всякого мистика, т. е. всякого человека, убежденного, что он обладает мистическим восприятием, характеризовать то, что он считает предметом этого восприятия, как нематериальный или духовный. Вместе с тем легко убедиться, что для всякого мистика естественней или проще всего, хотя в этом еще нет логической необходимости, снабдить этот нематериальный предмет такими признаками, что он подойдет под понятие абсолютного начала всех вещей.

Действительно, коль скоро этот предмет я воспринимаю не внешними чувствами, а изнутри самого себя, и если в то же время он не составляет части внешнего или материального мира, то я не имею ни малейшего права считать его материальным; напротив, я логически вынужден настолько же отличать его от всего материального, насколько я отличаю от последнего и все свои душевные состояния. Далее: для меня проще всего допустить, что и другие мистики, если не все, то хоть некоторые, воспринимают тот же самый духовный предмет, как и я. В самом деле, если бы предмет моего мистического восприятия не воспринимал ровно никто, кроме меня, то у меня не было бы никакой гарантии в том, что предмет моего мистического восприя-

тия не составляет какой-нибудь особенной части моего духа. Я не мог бы быть уверен, что я не переживаю какой-нибудь особой внутренней галлюцинации под видом объективного мистического восприятия. Все эти подозрения исчезнут только в том случае, если я допущу, что и другие люди, хотя бы некоторые из них, воспринимают тот же самый духовный предмет, как и я. Но тогда естественней всего (не то, что логически необходимо, но проще всего) допустить, что этот духовный предмет не подчинен пространственным ограничениям, что он вездесущ; ибо, оставаясь тем же самым, он сразу действует на души множества мистиков, находящихся в отдаленных друг от друга местах земного шара. Вместе с тем надо будет допустить, что он, подобно Богу, действует на души мистиков без посредства внешних средств или орудий, а прямо одной лишь силой своего существования. Вот, таким-то путем в понятии мистически воспринимаемого предмета в конце концов накопится сумма таких признаков, что их все сразу можно будет встретить только в понятии нематериального абсолютного начала всех вещей. Поэтому мистики всегда уверены, что они внутри самих себя воспринимают именно это самое начало, которое иначе можно назвать Богом; только душевнобольные мистики могут пропитаться уверенностью, будто бы внутри себя они воспринимают беса.

Для избежания часто встречающихся недоразумений я должен сделать такую оговорку: тот еще не будет мистиком,

кто говорит про самого себя, что он твердо верует в существование Бога. Вера в Бога, в церковные таинства еще не составляет мистического восприятия, как бы ни была она сильна и горяча, хотя бы верующий постоянно чувствовал себя в присутствии Бога, а к таинствам приступал бы с искреннейшим страхом и трепетом. Вера не есть знание. Мистик же считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающим о его существовании, знающим с такой же достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли. С точки зрения мистика, не он сам, а только другие люди, т. е. немистики, могут быть верующими или неверующими в Бога; а он сам может быть только знающим.

Итак, мистицизм есть уверенность в существовании мистического восприятия. Таким образом, слово мистицизм я условливаюсь употреблять только в его видовом (или узком), а не в родовом (или широком) значении. Это оттого, что иначе возникает большая сбивчивость понятий; ибо под именем мистицизма в родовом или широком смысле сваливают в кучу совершенно разнородные воззрения. Под родовое значение слова мистицизм подводят и веру в ясновидение, и медиумизм, и веру в телепатию. Но ясновидение, медиумические и телепатические явления совершенно разнородны с мистическим восприятием. Телепатия сводится к необычайному появлению внешних образов или наяву, или во сне, дающих знать о том, что делается вдали; а мистическое вос-

приятие в видовом или узком смысле слова «мистический» всегда бывает только внутренним. Медиумические же явления бывают двойками, но всегда резко отличаются от мистического восприятия. Один род медиумических явлений состоит в таких внешних явлениях, которые возникают лишь в присутствии медиума и (по-видимому или в действительности – это для нас безразлично) не могут быть объяснены естественным путем (уменьшение веса тел; материализация и т. п.). Незачем говорить, что в таких явлениях нет ровно ничего сходного с мистическим восприятием. Другой же род медиумических явлений (которые наблюдаются в самих медиумах) прекрасно характеризуется, как проявление одержимости. Одержимость состоит в таких действиях или речах, что одержимый никоим образом не может считать самого себя их причиной и поэтому объясняет (или вместо него другие объясняют) их, как проявление какой-то чуждой силы, овладевшей им (произнесение речей на неизученном языке и т. п.). Таким образом у одержимого нет непосредственного знания о том, что не он сам; об одержавшей его чуждой силе он всего только заключает (или даже всего только верит, как это часто случается у хлыстов, чужим заключениям), и вот, отсутствием непосредственности в знании о том, что не мы сами, одержимость так резко отличается от мистического восприятия, что они, можно сказать, вполне разнородны. Даже и ясновидение резко отличается от мистического восприятия, хотя с первого взгляда они почти сов-

падают: первое всегда относится не к тому, что внутри нас, а только к тому, что вне нас. Ясновидение состоит в прямой или непосредственной и в то же время безошибочной уверенности относительно таких частей внешнего мира, которые при возникновении этой уверенности никоим образом не могут быть восприняты при помощи внешних чувств; мистическое же восприятие состоит в непосредственном знании о том, что не принадлежит к внешнему миру.

Как видим, все эти явления очень разнородны, если их сравнивать с мистическим восприятием. Поэтому создают большую сбивчивость в понятиях тем, что придают словам «мистический» и «мистицизм» не только узкое или видовое, но еще и широкое или родовое значение, т. е. тем, что все эти явления: медиумические, телепатические, мистические восприятия и ясновидения, одинаково называют мистическими, а уверенность в реальности каждого из них – мистицизмом. В самом деле, во всех этих явлениях только и есть общего, что их таинственность. И вот только поэтому слова мистический и мистицизм, можно применять ко всем этим явлениям; ибо мистический на греческом языке означает таинственный. Но, очевидно, если надо избегать всякой сбивчивости в понятиях и если поэтому надо придавать разнородности вещей больше цены, чем правильности перевода их названий с одного языка на другой, то слова «мистический и мистицизм» надо употреблять только в видовом или узком значении, только в применении к мистическому восприятию

и к уверенности в его существовании. Взамен же родового или широкого употребления этих слов надо создать другие термины. Но я, конечно, не буду этого делать, а просто условлюсь употреблять термины «мистический» и «мистицизм» только в узком или видовом смысле<sup>3</sup>.

Чтобы закончить разъяснение терминов, которые мне приходится употреблять, говоря о гносеологии Соловьева, я должен установить наряду с этим условием еще другое. Очень полезно не смешивать между собой двух понятий: «мистик и мистицист», подобно тому как мы не смешиваем медиума с медиумистом, эмпирика с эмпиристом. Мистик тот, кто уверен, что он сам обладает даром мистического восприятия; а мистицист тот, кто уверен, что оно вообще существует, хотя бы и не у него самого, а у других людей.

---

<sup>3</sup> Избежать употребления термина «мистический» в родовом или широком смысле очень легко: для этого стоит только условиться придавать русскому слову (таинственный) родовое значение, а соответствующему греческому-видовое, подобно тому, как слово «библия» обозначает не всякие книги, а только некоторые из книг. Тогда и мистическое восприятие, и ясновидение и медиумические, и телепатические явления будут все одинаково называться таинственными; но три последних рода явлений не должны называться мистическими. Гораздо труднее избежать употребления слова «мистицизм» в широком или родовом смысле; для этой цели надо подыскать короткое выражение, обозначающее «убеждение в существовании каких бы то ни было таинственных явлений». По-видимому, для этой цели будет пригодно слово «супранатурализм», ибо слово «таинственный» в применении ко всем этим явлениям означает тоже, что и «сверхъестественный». А в то же время для современной философии уже нет никакой необходимости употреблять слово «супранатурализм» в каком-либо специальном значении, так что им смело можно заменить термин «мистицизм», употребляемый в широком или родовом смысле.

Конечно, всякий мистик в то же время и мистицист; но можно быть мистицистом, не будучи мистиком, подобно тому, как медиумист зачастую не бывает медиумом, и как эмпирист может и не быть эмпириком. Аксаков, Бутлеров, Вагнер, Крукс и др. – медиумисты, ибо верят в реальность медиумических явлений; но они не медиумы. Милль эмпирист, но не эмпирик.

Так вот что такое мистицизм, и, разумеется, он может различным образом видоизменяться. Так, за пределами той суммы признаков, вследствие которой мистически воспринимаемый предмет подходит под понятие абсолютного начала, этот же самый предмет, а равно его отношения к миру вообще и к мистикам в отдельности, можно характеризовать различным образом в зависимости от того метафизического направления, к которому примыкает тот или другой мистицист. Так же точно уверенность в существовании мистического знания еще не исключает возможности различно относиться к прочим видам знания: например, одни мистицисты могут считать всякое иное знание, кроме мистического, простым призраком, самообманом, который должен быть заменен каким-то особым проникновением в тайную суть любой вещи чрез посредство мистически воспринимаемого абсолютного начала всех вещей; другие же, напротив, могут придавать относительную цену остальным видам знания, даже особенно ценить некоторые из этих видов, как средство, устраняющее различные предрассудки, которые мешают нам



подметить то, что показывает нам наше мистическое восприятие и т. д.

## III. Общий характер мистицизма В. С. Соловьева

И вот, утверждая, что в состав теории познания Соловьева входит мистицизм, я этим хочу сказать следующее: 1) Соловьев допускает существование мистического восприятия, которое он сам называет иногда этим же именем, а иногда религиозным восприятием, кроме того еще мистическим или религиозным знанием; 2) в основу всей своей философии он кладет то, что считает предметом мистического восприятия.

А этот предмет он называет различными именами: Богом, божеством, абсолютным духовным началом, истинносущим, истиной, наконец – сущим всеединым. Изю всех этих названий для моей дальнейшей характеристики гносеологии Соловьева нужно пояснить только последнее. Истинносущее, или Божество, это такое единое, которое содержит в себе все вещи, но содержит их в себе не как сумма свои слагаемые, а так что, содержа их в себе, в то же время отличается от каждой из них, а поэтому и от их суммы, почему оно и называется всеединым<sup>4</sup>.

Но, исповедуя мистицизм, Соловьев относится отнюдь не отрицательно к остальным видам знания, как это делает

---

<sup>4</sup> Критика отвлеченных начал. С. 314 и сл.

другой вид мистицизма, который Соловьев за это называет отвлеченным или односторонним. Напротив, Соловьев требует, чтобы мистическое знание вступило в органическую связь со всеми остальными видами знания, и с философией и с положительными науками, причем этот синтез мистического, иначе религиозного, знания с философией и положительными науками он называет то цельным знанием, то свободной теософией<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Название «цельное знание» употребляется им главным образом в неоконченном сочинении «Философские начала цельного знания», напечатанном в «Журнале Министерства народного просвещения» (ЖМНП) (1877. № 3, 4, 6, 10, 11), хотя уже и там попадает выражение «свободная теософия». В «Критике отвлеченных начал» (М., 1880) употребляется только последнее.

## IV. Критицизм В. С. Соловьева

Поэтому и в его теории познания мистицизм вступает в самую тесную связь с другими элементами, главным же образом, даже почти исключительно, с критицизмом, т. е. с гносеологическими воззрениями Канта. И легко доказать, что наряду с мистицизмом в его теории познания преобладают воззрения Канта. В «Оправдании добра» Соловьев сам свидетельствует, что во время составления «Критики отвлеченных начал» он находился «в вопросах чисто философских под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра»<sup>6</sup>. И нельзя относить этих слов только к влиянию этики Канта; ибо в другом месте «Оправдания добра» он говорит, что именно в этике-то он прежде и подчинялся влиянию Шопенгауэра, разделяя вместе с ним мнение, будто бы жалость служит единственной основой всей нравственности, мнение, которое, как известно, противоречит этике Канта и которое Соловьев впоследствии признал ошибочным<sup>7</sup>. Если же не про этику, то про что же другое можно ска-

---

<sup>6</sup> В первом издании (1897 г.) с. 647, а во 2-м (1899 г.) – с. 585. В первом издании сказано: «Канта и Шопенгауэра», а во втором: «Канта и отчасти Шопенгауэра».

<sup>7</sup> «Я тем более, – говорит Соловьев, – должен указать на эту важную ошибку модного философа, что сам подпал ей в прежнее время, когда писал свою „Критику отвлеченных начал“» (См.: Оправдание добра. 1-е изд. С. 100; 2-е изд. С. 105).

зять, что «Критика отвлеченных начал» составлена отчасти под влиянием Шопенгауэра?

Впрочем, можно и другим путем убедиться, что слова Соловьева о преобладающем влиянии Канта относятся не только к этике, а также и к теории познания: в гносеологических частях его «Кризиса западной философии», «Философских начал цельного знания» и «Критики отвлеченных начал» мы встречаем большую часть взглядов Канта, в том числе и те, которые составляют отличительную особенность критицизма. В самом деле, как и Кант, Соловьев считает невозможным построить метафизику в виде науки, т. е. в виде доказанного знания, каким бы путем мы ни строили ее; но, прибавляет он, отличаясь только в этом от Канта в своих взглядах на метафизику, такое доказанное знание становится вполне возможным, если мы пользуемся услугами мистического восприятия<sup>8</sup>. Как и Кант, он считает представлениями данные нашему сознанию пространство и время<sup>9</sup>. Как и Кант, он считает невозможным построить науку о чем бы то ни было, хотя бы о самых земных вещах, при помощи одних лишь

---

<sup>8</sup> Доказательству несостоятельности всякой метафизики, построенной без помощи услуг мистического восприятия, из каких бы начал она ни исходила посвящены гносеологические отделы всех только что названных сочинений, а в «Философских началах цельного знания» говорится следующее: «Мистическое знание необходимо для философии, так как помимо него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду» (См.: ЖМНП. Т. 190. С. 250).

<sup>9</sup> ЖМНП. Т. 191. С. 217.

чувственных восприятий. Как и Кант, Соловьев доказывает, что для этой цели необходимо мышление, создающее априорные мысли<sup>10</sup>. Но как и Кант, он доказывает, что они сами по себе дадут одну лишь пустую форму или одну лишь возможность знания, а не знание. Для знания же, как у Канта, по Соловьеву, необходим синтез априорных мыслей с ощущениями<sup>11</sup>.

Даже и тот основной метод, который Соловьев употребляет для построения своей мистической метафизики, очевидно сложился под влиянием критицизма. Кант, как известно, отрицая возможность метафизики в виде знания, отнюдь не отрицал ее необходимости для цельного мировоззрения. Да и не мог он так поступать: ведь слишком очевидно, что наше мировоззрение не будет цельным и поэтому не имеет права называться *миро-*воззрением, если у нас совсем нет ровно никаких ответов на вопросы: «существует ли Бог, бессмертие и свобода»? В состав цельного мировоззрения непременно должен войти либо утвердительный, либо отрицательный ответ на каждый из этих вопросов. А всякий ответ на них, каков бы он ни был – утвердительный или отрицательный, составит метафизику. И Кант, как известно, указал такой метод для построения метафизики: подыскивать то, что он называет постулатами практического разума, т. е. такие метафизические положения, которые удовлетворяли бы требовани-

---

<sup>10</sup> Критика отвлеченных начал. С. 280 и сл., а также с. 298.

<sup>11</sup> Там же. Гл. XXXIX.

ям нравственного чувства, считающего нравственный долг безусловно обязательным. Из этих-то постулатов и составится метафизика в виде веры, которую должен будет признавать всякий, кто верует в безусловную обязательность нравственного долга. Такой же точно основной прием употребляет и Соловьев для построения своей метафизики, только в расширенном виде, именно: он выясняет, что удовлетворяет не одним лишь нравственным, но также и эстетическим и интеллектуальным требованиям, и вводит все это в состав своей метафизики. Например, в числе этих требований находится, между прочим, требование единства истины с добром и красотой; и Соловьев утверждает, что в истинно существе должна совпадать истина с добром и красотой<sup>12</sup>. И, конечно, если бы он не исповедовал мистицизма, то и у него, как у Канта, такая метафизика, т. е. построенная только путем выяснения всевозможных постулатов, должна была бы остаться всего только верой. Но мистицизм помог Соловьеву обратить некоторые пункты его метафизики в непосредственное, т. е. самое несомненное, знание. А уж после того, как он этим путем получил в метафизике твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что последний не допускал мистического восприятия, Соловьев ко всему тому, что им установлено посредством расширенного кан-

---

<sup>12</sup> «Знание истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты... Истинным в настоящем смысле этого слова, т. е. такую истиной может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота» (ЖМНП. Т. 190. С. 248).

товского приема, с одной стороны, и ссылки на показания мистического восприятия – с другой, применяет новые приемы, главным образом заимствованные у Гегеля, и таким путем строит всю свою метафизическую систему в виде доказанного знания, что в конце концов дает ему возможность осуществить предположенную им систему цельного знания или свободной теософии, т. е. синтез богословия, с философией и положительными науками. Но я не буду следить за всеми этими построениями, ибо моя задача ограничивается лишь характеристикой его теории познания и выяснением заслуг, оказанных Соловьевым чрез ее посредство.

Итак, не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собой главнее всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом. Поэтому неудивительно, что по мере того, как увеличивалась философская слава Соловьева, у нас все больше и больше распространялось уважение к критической философии, что можно доказать самым наглядным образом – чисто внешними фактами – появлением перевода всех трех критик Канта, перевода, изданного не ученым обществом и не отдельным ученым, бескорыстно добывающимся распространения своих излюбленных идей, а небольшим книгопродавцем, всегда преследовавшим чисто коммерческие цели и издавшим эти переводы, несмотря даже на то, что две из критик уже были переведены и раньше. К этому прибавлю, что перевод кантовских Прологомен, сделанный



самим Соловьевым, выдержал в течение всего 10 лет два издания, срок – в России необыкновенно короткий для такого сочинения, как пролегомены.

Объяснить распространение критицизма под влиянием Соловьева очень легко: в большей или меньшей степени он подкупал всех и каждого в пользу своих философских воззрений; но кто не усваивал его мистицизма, должен был усвоить другой важнейший элемент его философии – критицизм. По крайней мере, я наблюдал такой процесс, когда он читал два года лекции в Петербургском университете, которые удалось слушать и мне: под влиянием еще неисчезнувшего тогда господства позитивизма к нему в аудиторию некоторые студенты приходили яркими позитивистами, а выходили из нее кантианцами.

Позднее же Соловьев, конечно, нашел себе и помощников в деле распространения критицизма, из которых одни помогали ему умышленно, а другие неумышленно. Но ведь это были только помощники; а главная роль, очевидно, принадлежала не им. Ибо одни из них, именно помогавшие ему умышленно, далеко отстояли от него по силе его таланта; а тот, кто помогал ему неумышленно, хотя и равен ему, а в некоторых отношениях даже значительно превосходит его, совершенно чужд теории познания; он – философ не в научном или общеобязательном, а лишь в житейском, расплывчатом смысле этого слова. Я имею в виду Л. Толстого, который повсюду вызвал силою своего художествен-

ного слова и глубочайшим анализом движений человеческой души пересмотр нравственных и религиозных основ жизни и оказал этим философии такую услугу, какой не может исполнить и сотня ученых трудов. Но Толстой мог только косвенным образом содействовать распространению у нас философского критицизма. Он лишь возбуждает философскую пытливость, направляет ее на моральные и религиозные вопросы, и даже дает значительный материал для их решения; но у него нет ни теории познания, ни даже общей философской системы. Поэтому его наиусерднейшие читатели должны были естественней всего обращаться к тому, кто с величайшим талантом строил систему цельного знания. Но после влияния Л. Толстого очень трудно усвоить мистицизм; поэтому кто переходил от Толстого к Соловьеву, должен был усваивать у последнего лишь его критицизм. Этим путем, конечно, и Толстой мог оказать косвенное содействие распространению гносеологического критицизма, но косвенное, а не прямое. Кто же тогда первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы, если не Соловьев?

Итак, наряду с победоносной борьбой против позитивизма можно смело поставить за счет Соловьева еще и распространение у нас критицизма. Третья же заслуга, оказанная теорией познания Соловьева, состоит в том, что он пополнил исследования Канта, указав на способность к мистическому восприятию, как на одно из тех условий, при исполне-

нии которых становится возможной и метафизика не в смысле веры, но в смысле достоверного знания. Кант, не замечая в себе такой способности, не упомянул об этом условии и ограничился лишь указанием на обладание интуитивным рассудком, которое для нас заведомо неосуществимо. Соловьев же, вполне разделяя убеждения Канта в невозможности построить метафизику в виде науки при помощи каких бы то ни было других гносеологических начал и даже всячески доказывая эту мысль, совершенно справедливо отметил вместе с тем, что метафизическое знание все-таки становится возможным, если мы обладаем мистическим восприятием; ибо тогда у нас получится прямое или непосредственное метафизическое знание того, что мы мистически воспринимаем, отправляясь от которого мы посредством различных выводов можем развивать это знание все дальше и дальше. Таким образом, Соловьев пред всеми нашими метафизиками поставил ребром такой вопрос: «если вы хотите, чтобы у вас была метафизика не в виде веры, а в виде знания, то вы должны допускать существование способности мистического восприятия». А у нас метафизиков неисчислимое количество; и, очевидно, крайне полезно заставить их хорошенько задуматься, имеем ли мы возможность решать метафизические вопросы иначе в виде веры (которая, может быть, и согласна с церковной и противоречит ей – это безразлично), коль скоро у нас нет мистических восприятий.

## **V. Мистицизм В. С. Соловьева в первый период его философии**

Но почему же, однако, распространив критицизм, Соловьев не распространил другого важнейшего элемента своей теории познания, мистицизма, о чем свидетельствует и он сам, говоря, что у него нет последователей, слова, которые могут считаться справедливыми только относительно его мистицизма? И действительно, все значение Соловьева в судьбах мистицизма ограничивалось только тем, что: 1) он указал на мистическое восприятие как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного лишь прежнего издевательства над ним, т. е. заставил нас относиться к нему научно, критически, а чрез это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения мистицизмом.

Конечно, уже и это вызванное Соловьевым научное отношение к мистицизму тоже составляет важную, четвертую по счету, заслугу его теории познания. Но почему же дело не пошло дальше этого? Почему Соловьеву не удалось основать у нас мистической философской школы, даже несмотря на то, что, по словам некоторых, у нас сильно распростране-

на склонность к мистицизму? Я не совсем согласен с этим мнением: оно верно только в том случае, если под мистицизмом подразумевать все, что угодно, все то, для чего мы поленимся или не сумеем подыскать более подходящего названия. Но при таких условиях отпадает и наш вопрос о причинах неудачи Соловьева в распространении мистицизма: когда понятию придается настолько неопределенное значение, что под ним подразумевается все, что угодно, то относительно него можно и доказать, и опровергнуть все, что угодно. Впрочем, я не стану спорить, действительно ли наблюдается у нас сильная склонность к мистицизму или же нет, и если нет, то что именно принимают за нее, говоря, что она у нас часто встречается. Мое объяснение неудачи Соловьева в распространении мистицизма несколько не зависит ни от того ни от другого предположения.

Соловьеву оттого не удалось основать у нас мистическую философскую школу, что вследствие его преждевременной смерти он еще не успел до конца разработать свой мистицизм, и последний остался у него в недосказанном виде, и притом был недосказан в самом важном пункте. Я знаю, что почти всем такое объяснение сначала покажется если и не парадоксальным, то несколько странным и во всяком случае неожиданным; ибо всем известно, что Соловьев, по его собственным словам, выступил на поприще литературной деятельности уже с готовыми мистическими воззрениями и, оставаясь всю жизнь убежденным мистици-

стом, усердно занимался этой деятельностью в течение целых 27 лет, причем успел построить свою философскую систему почти в полном виде, именно разработал все ее части, кроме эстетики. Поэтому я вынужден довольно подробно доказывать свое объяснение неудачи Соловьева в распространении мистицизма.

Для некоторого же сокращения своего дела я заранее укажу, что в его теории познания, а вследствие этого и в общем характере его философии надо различать два периода: границей между ними служит 1897 год, т. е. появление «Оправдания добра» и первой из трех гносеологических статей, напечатанных в «Вопросах философии и психологии». Доказательства же разницы этих двух периодов явятся сами собой, по мере того, как я буду объяснять, почему философия Соловьева, несмотря на всю силу его философского и литературного таланта, еще не могла содействовать распространению мистицизма.

Уже и в первом периоде мистицизм Соловьева остался недосказанным, именно ему не хватает самого важного пункта мистической философии – психологии мистического восприятия. Хотя из прежних сочинений, написанных Соловьевым до 97 г., ясно видно, что у каждого человека должна быть допущена способность к мистическим восприятиям, тем не менее мы напрасно стали бы искать там определенных указаний, как каждому из нас при помощи самонаблюдения подметить существование этой способности, т. е.

как надо поступать для того, чтобы на деле пережить мистическое восприятие. Взамен таких указаний Соловьев лишь опровергает те доводы, при помощи которых люди, лишенные философской сообразительности, нередко пытаются доказывать невозможность существования мистических восприятий<sup>13</sup>, и, разумеется, опровергает все эти доводы в высшей степени удачно; ибо заранее видно, что, если я переживаю мистическое восприятие, то уже никакими доводами нельзя доказать его невозможность, совершенно так же, как, если я действительно ощущаю боль, то никакими доводами нельзя доказать невозможность моего ощущения. Кто хочет относиться к мистицизму философски, в научном или общеобязательном смысле слова философия, тот должен оставить всякие споры против возможности мистического восприятия и говорить лишь об его существовании или несуществовании. Далее Соловьев для оправдания своего мистицизма ссылается еще на тот исторический факт, что издавна у всех народов существовали мистики<sup>14</sup>. Но этот факт, взятый сам по себе, без прибавления психологии мистического восприятия, конечно, еще ровно никого не убеждает в справедливости мистицизма; ибо пока у нас нет критически обследованной психологии мистического восприятия,

---

<sup>13</sup> Философские начала цельного знания // ЖМНП. Т. 191. С. 205.

<sup>14</sup> Там же. С. 205; Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. № 38. С. 394. При этом надо заметить, что Соловьев не делает разницы между мистиком и мистицистом; но не подлежит сомнению, что были на свете и мистики, хотя их окажется очень мало, если их не смешивать с мистицистами.

всегда можно сомневаться, не страдали ли все прежние мистики невольным самообманом, не принимали ли они своих чисто субъективных состояний за восприятие чего-нибудь объективно существующего. Ведь если мы считаем самообманом, когда кто-нибудь станет нас уверять, будто бы он внутренним образом воспринимает беса, которым он одержим, то с какой же стати мы без всякой проверки согласимся с теми мистиками, которые уверяют, будто бы они внутренним образом воспринимали Бога? Очевидно, хорошо понимая всю недостаточность одних лишь исторических ссылок, Соловьев в «Критике отвлеченных начал» доказывает уже необходимость допускать существование способности к мистическому восприятию у каждого из нас, и для этой цели приводит два доказательства. Первое сводится к такому рассуждению: сущее всеединое или Бог содержит в себе все, в том числе и нас самих, наш собственный дух; поэтому сущее всеединое должно быть дано нашему сознанию внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно воспринимаемая нами, так что, прибавляет Соловьев, отрешившись от всяких ощущений и мыслей, можно найти Бога внутри своего собственного духа<sup>15</sup>. Но как именно, т. е. какими психологическими процессами произвести это отрешение, об этом он нигде не говорит. Таким образом из этого доказательства пока ясно только одно: кто вместе с Соловьевым рассматривает Бога как сущее всеединое, как содержа-

---

<sup>15</sup> Критика отвлеченных начал. С. 326.



щее в себе все, другими словами – кто согласен с метафизикой Соловьева, тот обязан допустить во всех людях способность к мистическому восприятию.

Другое же доказательство состоит из следующих рассуждений: у каждого из нас есть уверенность в существовании внешнего мира. И у каждого из нас внешние ощущения: цвета, запахи, звуки и т. д., объективируются, т. е. невольно сознаются, как бы находящиеся вне нас, как бы принадлежащие самим внешним вещам; а в действительности, как известно, все ощущения – чисто субъективные состояния нашего сознания. Поэтому, взятые сами по себе, они еще не могут нам ни дать никакой уверенности в существовании внешнего мира, ни объективироваться. Как же объяснить и то и другое? Если бы не было мистического знания, говорит Соловьев, то все это оставалось бы не только необъяснимым, но даже и неосуществимым: без мистического знания у нас были бы только два ряда чисто субъективных состояний сознания, ощущения и априорные мысли, причем оба эти ряда не могли бы соединиться между собой в одно целое, вследствие своей полной разнородности. (Это пункт, в котором Соловьев в теории познания примыкает к рационалистам XVII и XVIII вв., отрицая, как и они, возможность существования таких связей, которые не разлагались бы на чисто логические.) Поэтому, продолжает он, без мистического восприятия или знания у нас не было бы ни объективированной картины внешнего мира, ни самомалейшего знания, хотя бы о са-

мых земных вещах, потому что для каждого знания нужен синтез ощущений с априорными мыслями; а он без мистического знания неосуществим.

Но все это легко объяснить, как только мы допустим мистическое восприятие. Именно: воспринимая самих себя в Боге, мы тем самым воспринимаем до известной степени и все остальные вещи, по крайней мере мистически узнаем о факте их существования. Вот это-то мистическое знание, составляющее неотделимый элемент мистического восприятия Бога, Соловьев условливается называть именем веры. Конечно, эта вера, составляя один из элементов мистического восприятия, кроме своего чисто условного названия, ни в чем не совпадает с верой, о которой мы говорим в применении к религиозным предметам; ибо последняя еще не предполагает мистицизма. И этой-то верой, т. е. мистическим знанием о существовании других вещей, объясняется наша уверенность в существовании вещей помимо нас.

Объектирование же ощущений осуществляется чрез синтез веры с двумя другими актами: воображением и творчеством. Но это, как оговаривается и сам Соловьев, не психологическое воображение и творчество, т. е. не те процессы, которые описываются в психологии под этим именем, но метафизические акты. Из них воображение состоит в том, что внешняя вещь, кроме ощущений, порождает в нас, посредством своего отношения к нам в Боге, еще свой образ или идею, не имеющую никакого чувственного характера,

не состоящую из ощущений, идею, которая сама по себе (без примеси ощущений) остается бессознательной. В этом и состоит воображение (от слова образ). Творчество же состоит в том, что идея, порожденная в нас какой-нибудь вещью, вступает в синтез с ощущениями, которые порождаются в нас той же самой вещью и которые вследствие одинаковости причин уже тяготеют к идее или бессознательному образу той же самой вещи, так что этот образ, не имеющий сам по себе ничего чувственного, воплощается в этих ощущениях. А когда к метафизическому воображению и к метафизическому творчеству присоединится еще мистическая вера, т. е. мистическое знание о существовании внешней вещи, то идея, воплощенная в ощущениях, подвергнется объективированию; ибо она будет невольно отнесена к мистически познанной внешней вещи. Следовательно, всякий, кто согласится с этими соображениями и кто находит пред собой объективированную картину внешнего мира, должен допустить, что обладает мистическим восприятием сущего всеединого, а чрез это и мистическим знанием о существовании внешних вещей<sup>16</sup>.

Таково прежнее учение Соловьева о мистическом восприятии. И вот, взглядываясь в это учение, легко понять, что вследствие его недосказанности или незаконченности, именно вследствие отсутствия в нем психологии мистиче-

---

<sup>16</sup> Там же. Гл. XLV: «Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного знания».

ского восприятия, оно никоим образом не могло содействовать распространению мистицизма. В самом деле, существование мистического восприятия у каждого из нас доказывается здесь не ссылками на самообладание, но одними лишь чисто метафизическими доводами: ссылкой на природу Божества, на то, что оно все в себе содержит, и т. п. Но сама-то метафизика, по собственной же теории познания Соловьева, становится доказанным или достоверным знанием только в том случае, если она уже опирается на знание, приобретенное мистическим путем. Поэтому, по его же собственной теории познания, все доводы, при помощи которых он доказывает существование мистического восприятия, будут убедительны и обязательны только в глазах тех, кто уже раньше переживал мистические восприятия, т. е. кто уже был не только мистицистом, но даже и мистиком. Отсюда ясно, что прежнее учение Соловьева никоим образом не могло увеличить у нас числа мистицистов. Иное дело, если бы Соловьев прибавил к своим чисто метафизическим доказательствам еще психологию мистического восприятия, т. е. указания на те пути, следуя которым можно было бы дойти до действительного переживания мистического восприятия, осуществить нашу способность к нему, пути, которые, по словам Соловьева, некоторые из русских писателей называли «умным деланием»<sup>17</sup>. Но именно в этом-то пункте его прежний мистицизм и остался недоконченным. Мало того: на ос-

---

<sup>17</sup> См. статью «Мистика» в Словаре Ефрона.

новании его сочинений первого периода нельзя даже наверное узнать, переживал ли сам-то Соловьев мистическое восприятие, на что у него как будто бы есть намек в статье 95 г. «Понятие о Боге», намек, высказанный в виде такой неясной фразы: «Я не стану ссылаться на свой личный опыт»<sup>18</sup>. Но эта фраза слишком неясна, чтобы, основываясь на ней, мы могли с уверенностью сказать, был ли сам Соловьев мистиком или всего только мистицистом. Следовательно, в первый период философии Соловьева его читатели были лишены возможности убедиться в существовании мистических восприятий, хотя бы даже на основании одной лишь уверенности, что наблюдая над самим собой, Соловьев не поддавался никакому самообману, не принял, например, восприятия своей идеи Бога, на которой он упорно сосредоточивал все свое внимание, за восприятие самого Бога.

---

<sup>18</sup> Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. № 38. С. 394.

## **VI. Мистицизм В. С. Соловьева во второй период его философии**

Конечно, если бы Соловьев не умер преждевременно или если бы он на время не отвлекся в сторону от своих философских работ, он, наверное, дал бы нам чудную психологию мистического восприятия, составленную не легкомысленным отрицателем возможности существования мистических восприятий, но убежденным мистицистом, обладающим огромной, поразительной эрудицией и проникнутым в то же время духом философского критицизма. Верней всего эта психология нашла бы себе место в его эстетике; ибо, по его мнению, творчество, обнаруживаемое в искусстве, находится в тесной связи с творчеством и мистической верой, посредством которых осуществляется объективирование наших ощущений<sup>19</sup>. Но, как всем известно, в 80-х и в начале 90-х гг. Соловьев был отвлечен от занятий философией деятельностью церковного и светского публициста. А тем временем в его философии произошло несколько крупных перемен, в том числе и в его мистицизме, что ясно обнаружилось в 97 году.

Он убедился, что строил всю свою прежнюю систему исходя из такого гносеологического воззрения, которое он впо-

---

<sup>19</sup> Критика отвлеченных начал. С. 372–373.

следствии, углубившись еще более в Канта и усвоив критицизм в еще большей степени, чем прежде, признал ошибочным, о чем с величайшей философской искренностью сам же и заявил в печати в 97 году. Убедившись в этом, Соловьев бросил в неоконченном виде начатую было им эстетику и стал перерабатывать всю свою систему заново. Но преждевременная смерть застала его почти в самом начале этой работы, так что он успел напечатать только свою новую этику, под заглавием «Оправдание добра», да первые главы новой гносеологии, помещенные им в виде трех статей в «Вопросах философии и психологии». Таким образом, в 1897 г. вся его система принимает новый вид: ведь не подлежит ни малейшему сомнению, даже на основании собственного свидетельства Соловьева, что этика, изложенная им в «Оправдании добра», сильно отличается от его прежней этики, находящейся в «Критике отвлеченных начал»<sup>20</sup>. Этика же и там и здесь приводит его к метафизике; поэтому, перестроив этику, он должен был перестроить и свою метафизику, что он и обещал исполнить в своей «Теоретической философии», которая должна была охватить и гносеологию, и метафизику<sup>21</sup>. Но я, конечно, должен ограничиться только указанием важнейших изменений, происшедших в это время в его тео-

---

<sup>20</sup> Именно вместе с Шопенгауэром он прежде думал, что жалость служит единственной основой всей нравственности. См.: *Оправдание добра*. 1-е изд. С. 100; 2-е изд. С. 105.

<sup>21</sup> Но из нее напечатаны только первые главы в виде статей, помещенных в «Вопросах философии и психологии», начиная с 1897 г.

рии познания.

Прежде, как говорит и сам Соловьев, в первой из только что названных статей, он думал, будто бы в сознании о нашем Я, нам непосредственно дан и субъект этого сознания, т. е. то самое, что обладает этим сознанием, его безусловное существо, или душа, или субстанция. Как бы мы ни называли этот субъект, суть дела в том, что, по прежнему взгляду Соловьева, воспринимая свое Я, тем самым мы прямо или непосредственно воспринимаем и то, чье это Я. Теперь же Соловьев усвоил взгляд Канта, который отрицал в нас восприятие своего внутреннего существа и объяснял то, что мы называем своим Я, как всего только мысль или мысленный образ, который, может быть, и не соответствует никакой субстанции. Более того: Кант ясно отличил чистое Я от эмпирического Я и этим заранее, еще до открытия подходящих фактов, объяснил возможность таких явлений, как чередование личностей в одном и том же организме и гипнотическое внушение новой личности. Очевидно, под влиянием этого различения, или, может быть, под влиянием какого-нибудь кантовского комментатора, указавшего на это различие, как на объяснение возможности подобных явлений, Соловьев победоносно пользуется фактами гипнотического внушения новой личности для опровержения ошибочного мнения, будто бы, воспринимая свое Я, мы тем самым воспринимаем и свое внутреннее существо или субстанцию.



Подобно тому, говорит здесь Соловьев, как у меня нет никаких оснований думать, будто бы я непосредственно знаю существо внешнего мира, ибо воспринимаемый мной мир ровно ничем не отличается от галлюцинации или сновидения, так точно я не могу непосредственно знать и свое внутреннее существо или ту субстанцию, которой принадлежит мое Я. Ведь нет ничего немыслимого в том, что я, державший в руке эту книгу, в действительности вовсе не то, чем я сейчас кажусь себе; может быть, я на самом-то деле какая-нибудь мадагаскарская королева или танцовщица, которой гипнотически внушено грезить, будто бы она, лицо занимающее мое общественное положение и читающая в настоящую минуту 55-й номер «Вопросов философии и психологии», в котором будто бы напечатана статья А. И. Введенского в память Вл. С. Соловьева<sup>22</sup>. Если я допущу относительно себя хоть на одну минуту подобное сомнение, то мое непосредственное сознание, т. е. сознание, которое обходится без помощи каких бы то ни было умозаключений и рассуждений, не откроет передо мной ни малейшего выхода из этого сомнения. Правда, у меня есть воспоминания о том, что я был той же самой личностью, как сегодня и вчера, и третьего дня, и т. д. Но, прибавляет Соловьев чисто кантовскую мысль, где же в непосредственном сознании гарантия того, что эти воспоминания не составляют всего лишь иллюзии воспоминаний о вчерашнем дне, о третьем

---

<sup>22</sup> См.: Вопросы философии и психологии. № 40. С. 902.

дне и т. д.?<sup>23</sup> Таким образом, заключает Соловьев, очевидно, что нашему сознанию, т. е. непосредственному знанию, во все не дано внутреннее существо нашего Я. О нем мы только заключаем, а не воспринимаем его прямо или непосредственным образом<sup>24</sup>.

А теперь ясно, что Соловьев, признав такой вывод, вынужден был изменить свой прежний мистицизм. Ведь все его прежние доказательства существования у нас способности к мистическому восприятию исходили из ошибочного предположения, будто бы мы непосредственно знаем, т. е. прямо воспринимаем свое безусловное существо, а не заключа-

---

<sup>23</sup> Там же. С. 909.

<sup>24</sup> Я назвал эти соображения Соловьева победоносными, потому что считаю их вполне пригодными для разрушения догматической уверенности, будто бы мы непосредственно воспринимаем или сознаем субстанцию своего духа. Но мне будет очень досадно, если мне припишут мысль (которая, замечу, чужда и Соловьеву), будто бы эти соображения, а равно и разные болезни самосознания, опровергают самое существование (а не одну лишь воспринимаемость) этой субстанции. Предположение, что в основе душевных явлений лежит духовная субстанция, неопровержимо никакими фактами, хотя, к сожалению, настолько же и недоказуемо. Охотно ссылаются, как на довод против субстанциональности духа, на полную смену личности, которая происходит иногда сама собой, под влиянием болезненного потрясения, а иногда вследствие гипнотического внушения. Но это явление легко объясняется, как следствие потери всех прежних воспоминаний, а с ними и наиболее устойчивых стремлений, наклонностей, чувствований и других отличий данной личности, и как возникновение новых воспоминаний, причем последние могут быть даже чисто иллюзорными, как это и бывает при гипнотическом внушении новой личности. Поэтому полная смена личности настолько же мало противоречит субстанциональности духа, как и всякая другая смена воспоминаний, стремлений, наклонностей, чувствований и т. д.

ем о нем посредством различных рассуждений. Конечно, если мы прямо или непосредственно воспринимаем свое безусловное существо или душу (т. е. субстанцию всей нашей душевной жизни, в том числе и нашего Я), а последняя находится в Боге, то тем самым становится возможным воспринимать в глубине своего духа также и Бога, а вместе с ним и содержащиеся в нем и другие вещи; а равно становится возможным тогда и тот тройной синтез мистической веры с метафизическим воображением и творчеством, посредством которого Соловьев объяснял прежде объектирование наших ощущений. Если же мы считаем ошибочным мнение, будто бы мы прямо воспринимаем свое безусловное существо, то нам предстоит одно из двух: или мы должны совсем отказаться от мистицизма, а с ним от тройного синтеза веры, воображения и творчества, или же объяснять и факт объектирования ощущений и существования мистических восприятий несколько иначе, чем это делал Соловьев прежде. Но как стал бы объяснять он теперь мистические восприятия и объектирование ощущений, а равно уверенность в существовании внешнего мира, это осталось нам неизвестным.

Зато нам известно, что мистицизм Соловьева, несомненно, изменился под конец его жизни. Действительно, из его прежнего учения ясно вытекало, что даром мистического восприятия обладают все люди без исключения, хотя не все умеют пользоваться им. Теперь же, по крайней мере, во втором издании «Оправдания добра», вышедшего приближи-

тельно через год после того, как Соловьев напечатал свою первую гносеологическую статью<sup>25</sup>, он не только ясно высказывает обратное убеждение, но даже находит некоторую особенную пользу в том, что множество людей лишены дара мистического восприятия. Именно: во втором издании «Оправдания добра» так же, как и в первом, говорится, что Бог прямо ощущается, что существование Бога не вывод из ощущений, а самое содержание этого ощущения. К этому в обоих изданиях присоединены такие слова: «То обстоятельство, что я не всегда, а иные и вовсе его не испытывают, так же мало вредит действительности моего ощущения и его предмета, как мало вредит солнцу и зрению то, что я ночью не вижу дневного света, а слепорожденные никогда не видали его и днем»<sup>26</sup>. Уже на основании одних лишь этих слов можно было бы заключить, что теперь Соловьев допускает способность к мистическому восприятию не у всех людей: некоторые в этом отношении приравниваются им к слепорожденным. Но это заключение становится прямо неизбежным, когда мы обратим внимание, что во втором издании вслед за этими словами прибавлено еще такое соображение: «слепорожденные не только бывают совершенно здоровы в других отношениях, но еще имеют перед зрячими пре-

---

<sup>25</sup> Она была только что цитирована. Напечатана: Вопросы философии и психологии. 1897. Ноябрь-декабрь; предисловие же ко второму изданию «Оправдания добра» помечено 8-м декабря 1898 г.

<sup>26</sup> 2-е изд. 1894. С. 216, 218; 1-е изд. 1897. С. 197–198.

имущество в лучшем развитии других чувств – слуха, осязания. Подобным же образом люди, лишённые восприимчивости к свету божества, бывают в других практических и теоретических отношениях не только вполне нормальны, но и оказываются обыкновенно более других способными к разным делам и наукам». «Поэтому, – продолжает Соловьев, – если нужно историческое делание, если нужно реальное объединение человечества, если нужно, чтобы в данную эпоху люди изобретали и строили всякие машины, прорывали Суэцкий канал, открывали неведомые земли и т. д., то для успешного исполнения этих задач нужно также и то, чтобы не все люди были мистиками и даже не все серьёзно верующими...»<sup>27</sup> Но кто же принадлежит к избранным, владеющим даром мистического восприятия? Прямо Соловьев этого нигде не говорит, но зато вникая в оба издания «Оправдания добра», с большой вероятностью можно заключить, что такой дар должен быть у тех, чье служение в современном государстве и обществе Соловьев приравнивает к служению пророков в древнем Израиле и которых он называет поэтому пророками. Они описываются им, как «общественные деятели безусловно независимые, ничего внешнего не боящиеся и ничему внешнему не подчиняющиеся, как носители безусловной свободы... и служение пророка крепко верою в истинный образ будущего...» Отличие же пророка от праздного мечтате-

---

<sup>27</sup> Оправдание добра. 2-е изд. 1899. С. 217–218. В первом издании нет этого соображения.

ля в том, что у пророка «цветы и плоды идеальной будущности не висят на воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания»<sup>28</sup>. Если мы обратим внимание, что верой у Соловьева, по крайней мере в его первом периоде, назывался один из элементов мистического восприятия (именно – восприятие других вещей, чем я сам, получаемое мной вместе с внутренним восприятием Бога, оттого что он содержит в себе и их и меня), что слово религиозный у него даже и во втором периоде служит синонимом мистического и что здесь говорится о таинственных корнях религиозного предания, то с большой вероятностью можно заключить, что пророки-то и составляют тех избранных, которые владеют даром мистического восприятия. Это заключение становится еще вероятней, когда мы обратим внимание на то обстоятельство, что указание на отличие пророков от праздных мечтателей появляется только во втором издании «Оправдания добра», т. е. одновременно с явным указанием на то, что не все обладают способностью к мистическому восприятию и что это в некоторых отношениях полезно для целей исторического процесса.

Вот и все, что Соловьев успел высказать относительно мистицизма во второй период своей философии. Так же, как и в первом периоде, он еще не успел изложить критически обследованную психологию мистического восприя-

---

<sup>28</sup> Там же. С. 573–574.

тия, так что люди, обладающие способностью к подобным восприятиям, лишены возможности проверить его мистицизм посредством самонаблюдения; а те, у кого нет этой способности, лишены возможности, сопоставляя друг с другом показания различных мистиков, проверить в какой степени надо допускать, что они не поддаются невольному самообману и не считают своих чисто субъективных состояний за восприятие чего-то объективно существующего. Поэтому понятно, что и во второй период Соловьев не мог содействовать увеличению числа мистиков, тем более, что по-прежнему осталось неизвестным (если ограничиваться одними лишь его печатными произведениями) был ли сам-то Соловьев мистиком или всего только мистицистом<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Замечу кстати, что учение Соловьева страдает еще одной недосказанностью, которая должна то же препятствовать распространению его мистицизма. Последний необходим ему для обоснования метафизики; а вся его метафизика направлена к оправданию евангельского учения, причем, как известно, Соловьев принимает Евангелие во всей его полноте, а не ограничивает его, как это делают Л. Толстой и толстовцы, одной лишь Нагорной проповедью. Но Соловьев нигде не рассмотрел вопроса, насколько мистицизм (в узком или видовом смысле) примирим с Евангелием; а между тем в Новом Завете трижды повторяется одна и та же мысль, резко противоречащая мистицизму, так что, по-видимому, христианство мирится только с медиумизмом (может быть, и с верой в ясновидение и телепатию), но не с мистицизмом в узком смысле слова. Эти три места следующие: во-первых в Евангелии от Иоанна 1, 18 «Бога не видал никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил», т. е. только Христос видит Бога, а это оттого, что только он в недре Отчем. Далее: первые слова этого изречения повторяются в 1-м посл. Иоанна 4, 12. Наконец, в 1-м посл. к Тим. 6, 16, говорится, что Бога «никто из человеков не видел и видеть не может». Параллельно этому в Исходе XXXIII, 20 и 23 Бог говорит Моисею: «Лица моего нельзя

---

тебе увидеть, потому что человек не может увидеть меня и остаться в живых... ты увидишь меня сзади, а лицо мое не будет видимо тебе».



## VII. Гносеологическое завещание В. С. Соловьева

Надеюсь, теперь уже достаточно ясно, что мистицизм не мог распространиться у нас вследствие преждевременной смерти Соловьева, помешавшей ему закончить, высказать до конца свой мистицизм. Соловьев как бы завещал нашим более молодым философам составить критически обследованную психологию мистического восприятия, причем им будет неизмеримо легче работать, чем ему: свою научно-литературную деятельность Соловьев начал в 73 г. статьей «Мифологический процесс в древнем язычестве». А вот как за год перед тем характеризовал один из очевидцев, известный Кавелин, тогдашнее положение философии: «Что мы видим в наше время? Философия в полном упадке. Ею пренебрегают, над ней глумятся. Она решительно никому не нужна... Всего хуже то, что мы теперь видим не борьбу против той или другой философской доктрины, а совершенное равнодушие к самой философии... Философия до сих пор не опровергнута в своих началах, а просто отброшена, как ненужная вещь»<sup>30</sup>. Поэтому в начале своей деятельности Соловьеву приходилось работать почти в полном одиночестве, нередко встречая взамен сочувствия и дружеского

---

<sup>30</sup> *Кавелин К.* Задачи психологии. СПб., 1872. С. 3.

указания допущенных ошибок или пренебрежительное молчание, или даже глумление. Чтобы заставить слушать себя при таких условиях, нужна была не только необычайная сила таланта, но и особое философское мужество.

Теперь же совсем не то: повсюду ясно видно сильнейшее уважение к философии, искреннейшее желание относиться строго научно ко всем философским вопросам; а для коллективного содействия их разработке уже существуют два многочисленных и дружественных между собой философских общества. Я говорю два, потому что, хотя одно из них называется, по чисто внешним причинам, психологическим, но по своим задачам и характеру всей своей деятельности оно настолько же общепhilosophическое, как и другое. И если бы я не был вынужден ограничиться одним лишь рассмотрением теории познания Соловьева, то мне не трудно было бы показать, что и этой сильной разницей между современным положением русской философии и тем, в каком она находилась 28 лет назад, мы в значительной степени обязаны, между прочим, Соловьеву. Насколько же легко было бы показать, как много ценного в его деятельности и помимо его гносеологии. Но уже одной своей теорией познания он оказал русской философской мысли такие услуги, которых вполне достаточно, чтобы сделать для всех понятным, почему Петербургское философское общество вменило себе в непреложную обязанность торжественно чествовать память своего члена-учредителя Владимира Сергеевича Соловьева.