

Лев Исаакович Шестов

# Умозрение и Апокалипсис



# **Лев Исаакович Шестов**

## **Умозрение и Апокалипсис**

*Текст предоставлен правообладателем*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=177389](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177389)*

### **Аннотация**

Лев Шестов (настоящие имя и фамилия – Лев Исаакович Шварцман) (1866–1938) – русский философ-экзистенциалист и литератор.

Статья «Умозрение и Апокалипсис» посвящена религиозной философии Владимира Соловьева.

## Содержание

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Умозрение и Апокалипсис           | 4  |
| I                                 | 4  |
| II                                | 7  |
| III                               | 10 |
| IV                                | 13 |
| V                                 | 16 |
| VII                               | 19 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 22 |

## Лев Шестов

*Quam arain parabit sibi qui Rationis majestatem lædit?*  
*Spinoza, Tractatus theologico-politicus XV.<sup>1</sup>*

*Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел  
получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет.*  
*К Евреям, XI, 8.*

## Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)

### I

Владимир Соловьев – один из самых обаятельных и самых даровитых русских людей последней четверти прошлого века. И вместе с тем – один из самых оригинальных. Правда, в первые годы своей литературной деятельности он находился под влиянием славянофильских учений. Но какая независимость и какое мужество нужны были русскому писателю в конце 70-х годов, когда еще не отзвучали страстные проповеди Писарева, Добролюбова и Чернышевского, и когда властителем дум почти всех мыслящих людей в России был Михайловский, чтоб не то что учиться, а хотя бы серьезно прислушаться к голосам Киреевских и Хомякова. Да и за славянофилами Соловьев шел не так, как обычно следуют ученики за учителями. Он их принимал, поскольку находил в них ту высшую правду, в поисках которой он видел смысл и назначение своей жизни. Но он так же решительно отворачивался от них, когда того требовала совесть. Его называли перебежчиком, изменником. На него сердились и враги, и друзья. Естественно, что при жизни он не был оценен по заслугам. Значение Соловьева начинает сказываться только после его смерти. Только в начале девятисотых годов его начинают читать и изучать. Образуется соловьевская школа, хотя надо заметить, что даже те из его учеников и почитателей, которые были ему наиболее многим обязаны, редко вспоминают о нем и хотя повторяют его идеи, но его предпочитают не называть. Почему произошло такое – об этом здесь говорить не место. Нам нужно обратиться к тому, что составляло жизненную задачу Соловьева.

Хотя уже славянофилы интересовались религиозными вопросами и стремились создать религиозное мирозерцание, но все же первым русским религиозным философом может и должен считаться Вл. Соловьев. Он не от философии пришел к религии, а от религии к философии. Не может быть сомнения, что вся мысль, все духовное существо Соловьева уже с ранней молодости рвалось к Богу. Период «атеизма», которого, как известно, и ему не удалось избежать, продолжался у него самое короткое время. Но, даже будучи атеистом, он никогда не удовлетворялся тем ограниченным позитивизмом, который его сверстники, молодые люди семидесятых годов, так легко усваивали из распространенных тогда «толстых журналов». Уже на гимназической скамье он зачитывался Спинозой и Шопенгауэром. Затем он перешел к немецким идеалистам, стал изучать древних. Первые его работы, «Кризис западноевропейской философии» и «Критика отвлеченных начал», свидетельствуют о том, что Соловьев, хотя ему тогда было немного более 20 лет, был своим человеком во всех областях философского знания.

И в первой же книге он сознательно ставит себе задачу, которая стала задачей всей его жизни: создать религиозную философию. Не с Соловьева начались попытки создать

религиозную философию. Если угодно, в известном смысле, всякая философия хочет быть философией религиозной. Великие философы древности – Платон и Плотин, даже Аристотель – и наиболее значительные представители стоицизма, когда говорили об источниках, о началах, о корнях вещей – всегда стремились не только объяснить мир или вселенную, но и «осмыслить», как принято говорить, т. е. показать, что мир в той или иной степени управляется, организуется и создается не случайным произволом слепых сил, а высшим принципом, пред которым обыкновенное человеческое сознание, чувствующее свою ограниченность, радостно и благоговейно склоняется. Даже материалистические учения древности в скрытом виде заключали в себе такое «идеалистическое» предположение. De rerum natura<sup>2</sup> Лукреция, излагающая системы Демокрита и Эпикура, одушевлена высоким религиозным пафосом. Лукреций не только описывает и объясняет: он воспевает и славословит. Его поэма – страстный, вдохновенный гимн. Некоторые из наших современников, не хотящие или не умеющие отказаться от материалистического мировоззрения, искренно завидуют древности и ждут от новой поэзии повторения подвига Лукреция. Они убеждены, что близок уже момент, когда религия окончательно и навсегда сольется с философией, ибо источник последней и высшей истины всегда был и будет единым.

Да можем ли мы думать иначе? В средние века, как известно, существовала теория о двоякой истине, истине откровения и истине философской. Но сейчас, после Декарта и Спинозы, после Лейбница, Канта, Гегеля – кто посмеет восстанавливать средневековые теории? Скорей обратно: мы склонны думать, что даже и средневековые монахи-философы изобрели эту теорию лишь затем, чтоб освободить «свободную мысль» от церковного гнета, что двоякая истина и им казалась такой же вопиющей нелепостью, как и нам.

Но раз так, то чем же, спрашивается, должна быть религиозная философия? И для какой надобности создавать религиозную философию, когда у нас есть просто философия. Еще имело бы смысл говорить о философии, т. е. звать религию на суд философии, на тот суд, пред которым, по убеждению философа, обязано являться все, что существует в мире, чтоб получить оправдание и даже разрешение на существование. Разум требует к ответу право, красоту, добро: религия, если она хочет сохранить себя, обязана оправдываться пред философией, доказать, что она на законном основании вошла в жизнь.

И в самом деле, не естественно ли спросить: откуда религия или религии берут свои истины? А раз спрашивают, стало быть, должен быть кто-нибудь (или что-нибудь), кто на вопросы отвечает. И еще второе «стало быть»: ответ неизвестного судьи может быть двояким. Может быть, он оправдывает религию, как он до сих пор оправдывал красоту, добро, истину. А может быть, и осудит. Это ведь ничего, что еще Цицерон возглашал, что до сих пор не приходилось встречать даже среди дикарей такого народа, у которого не было бы религии. Это – только факт: а фактом не оправдываются. До сих пор тоже не было народа, который бы не вел войн: разве это что-нибудь говорит в пользу войны? Если бы религия не могла ничего другого придумать в свою защиту, ее дело было бы безнадежно проиграно. И дальше: если она станет ссылаться на свое общественное значение, рассказывать, что она облагораживает людей, украшает жизнь и т. д. – и это ей мало поможет. Не говоря о том, что не все с этим согласятся – вспомните хоть того же Лукреция с его *tantum religio potuit suadere malorum*<sup>3</sup> – на это могут ответить, что есть много разных способов облагораживать людей и украшать жизнь и что, значит, на лучший конец, ей разрешено будет сохранить – и то временно – подчиненное и зависимое положение.

Словом, раз религии нужно оправдываться, раз над ней оказывается судья – дело ее плохо. С ней может и должно случиться то же, что случилось с метафизикой. Пока метафи-

<sup>2</sup> «О природе вещей» (лат.).

<sup>3</sup> Столько религия смогла внушить зла (лат.).

зике не пришло на ум разыскивать свои законные права на существование – она, плохо ли, хорошо ли – но жила. Но, как только Кант уговорил ее добровольно явиться на суд разума, она сразу оказалась лишенной всех прав состояния. Математика, решил суд, имеет права, математическое естествознание тоже имеет все права, даже эмпирическим наукам было дозволено продолжать свое существование, метафизика же была осуждена раз навсегда и – бесповоротно.

## II

Нам еще придется говорить о Канте и о тех приемах, которыми он пользовался, чтоб выпроводить метафизику за пределы философии. Судьба метафизики, ведь гораздо теснее, чем это обычно думают, связана с судьбой религии. Сейчас пока вернемся к Соловьеву. Многим покажется странным, многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику и, таким образом, против своей воли, стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества – кого многие люди до него и он сам называли Антихристом. Это кажется невероятным, но это так, и нужно громко сказать это и над этим задуматься.

По всем видимостям, к концу своей жизни Соловьев и сам, если не осознал, то в глубине души почувствовал это. Последняя работа его – «Три разговора» достаточно об этом свидетельствует – для того, кто хочет принимать свидетельства. Внешне «Три разговора» направлены против Толстого, который представлен в образе одного из собеседников – князя, как приспешник Антихриста: во время чтения «Повести об Антихристе» князь не выдерживает и скрывается. И действительно, в своем последнем произведении, как и в более ранних, Соловьев полемизирует с «учением» Толстого. Но то, против чего возражает Соловьев и с чем он борется в «Трех разговорах», в такой же мере есть учение Толстого, как и учение самого Соловьева. Ни Соловьев, ни те, кто за Соловьевым следовал (а за ним следовали все без исключения русские религиозные мыслители), не хотели об этом говорить или не догадывались. Знали, что Соловьев Толстого не любил и всегда с ним спорил и из этого заключали, что они учили разному. Так же, как из того, что Соловьев прославлял Достоевского, заключали о том, что Соловьев и Достоевский были единомышленниками. Оба заключения равно ошибочны. Прочтите три речи Соловьева о Достоевском – в них нет ни слова о том, над чем бился всю свою жизнь Достоевский. Соловьева в Достоевском занимают только те мысли, которые он сам ему внушил и которые Достоевский более или менее удачно, но всегда по-ученически развивал, главным образом, в «Дневнике писателя»; собственные же видения Достоевского так же пугали и отталкивали Соловьева, как и всех других читателей. Факт исключительного значения: Соловьев, который при жизни Достоевского был так близок к нему, после его смерти о нем почти не вспоминает. Произнес, словно по обязанности, три торжественных речи о Достоевском – одну на похоронах, две другие в ближайшие годовщины его смерти – и затем совсем о нем забыл – словно во второй раз похоронил...

А как часто он говорил о других, менее значительных представителях русской литературы – о Фете, Полонском, Майкове, Алексее Толстом – и говорил с любовью, нежностью и с тонким пониманием знатока. О них у него было что сказать, с ними он охотно общался, а Достоевский ему был не нужен, Достоевский – мешал ему, стоял на дороге. И вообще, все, что было наиболее замечательного и своеобразного в русской литературе, отталкивало, точно задевало Соловьева. Он и Гоголя обошел – словно бы его никогда и не было в России. Не обошел он только Пушкина и Лермонтова. Ему, по-видимому, казалось, что обойти тут недостаточно, что нужно сделать что-то большее, чем обойти... О Пушкине он писал несколько раз, да и Лермонтову посвятил очень большую статью. Но вот теперь, когда нужно вкратце рассказать, что он писал о них, я не знаю, как это сделать. Если рассказать правду, выйдет, что я оскорблю память покойного, которого, хотя его взглядов я не разделял, я всегда глубоко чтил и любил. Но нужно говорить – ничего не поделаешь. Ибо по статьям Соловьева о Пушкине и Лермонтове полнее всего раскрывается, какие задачи принуждена ставить себе «религиозная философия» и кто тот судья, приговорами которого определяются человеческие судьбы.

В этих статьях Соловьев старается говорить не от своего имени, от имени живого и чувствующего человека: философу это ведь строжайшим образом возбраняется. Он хочет только быть передаточной инстанцией, рупором, через который всегда себе равная и неизменная истина доходит до людей и мира. Так учили философствовать древние, так учил Спиноза в новое время, а вслед за Спинозой великие представители немецкого идеализма. Есть вечная Истина, которой дано судить и живых и мертвых и над которой нет и быть не может никакого суда. Как же эта истина судила Пушкина и Лермонтова?

Пушкин, как известно, погиб молодым от пули Дантеса, Лермонтов погиб такою же смертью. Соловьев ставит вопрос: почему безвременно погиб великий поэт? В том, что такой вопрос уместен, Соловьев не сомневается. Не сомневается он тоже, что вопрос этот должен быть обращен к истине, и что ответ истины, каков бы он ни был, мы обязаны принять заранее с той готовностью, с какой неодушевленные предметы покоряются оказываемым на них внешним воздействиям. И, когда истина ему возвещает: Пушкин погиб потому, что его нравственные качества не соответствовали посланному ему Богом поэтическому дарованию, ему и на ум не приходит возражать, протестовать, возмущаться. Ему представляется, что это как раз то, что нужно ему, что нужно всем людям. Вся статья имеет своей задачей убедить в этом читателя. Кончается она так: «вот вся судьба Пушкина. Эту судьбу мы по совести должны признать, во-первых, *доброю*, потому что она вела человека к наилучшей цели – к духовному возрождению, к высшему и единственно достойному благу; а во-вторых, мы должны ее признать *разумною*, потому что этой наилучшей цели она достигла простейшим и легчайшим в *данном положении*, т. е. наилучшим способом... А если так, то я думаю, что темное слово «судьба» нам лучше заменить ясным и определенным выражением – «Провидение Божие».

Человеку удалось на место темного слова «судьба» поставить светлое слово «Провидение Божие». Это ли не торжество религиозной философии? И не стоит ли ради такого огромного достижения отдать и Пушкина, и Лермонтова, и Гоголя, и все, что нам принесла великая русская литература?

Оставим пока этот вопрос в стороне. Пока для нас с несомненностью выяснилось лишь одно. Судьба не выносит Пушкиных и Лермонтовых, но заботливо оберегает их убийц, Дантеса и Мартынова (оба они дожили до глубокой старости), и такую судьбу Соловьев называет и доброй, и разумной. Ему мало того, что он называет такую судьбу доброй и разумной. Это было бы только философией. Нужно ее еще повысить в сане – нужно ее назвать Провидением Божиим – и тогда просто философия станет философией религиозной. Кто облек Соловьева властью переименовывать судьбу, которую он считает доброй и разумной, в Божье Провидение! Об этом он ничего не говорит – да и зачем? Своими смертными глазами сподобились увидеть Провидение Божие – чего можно еще желать? Было бы, однако, неправильно думать, что Соловьев своим умом научился проникать в тайны Провидения и видеть невидимое. В философии уже до него умели это делать. Его «Судьба Пушкина» составлена по образцу одной из глав гегелевской истории философии, которая носит и соответствующее заглавие: «Судьба Сократа». Но Гегель куда тоньше и с гораздо большим мастерством выполнил свою задачу. Он не обвиняет Сократа, он даже говорит о трагедии Сократа, хотя если бы хотел, то мог бы легко подыскать достаточно материала для обвинения. Сказать, к примеру, что Сократ был слишком заносчивым и самоуверенным человеком, вел себя вызывающе на суде или что-нибудь в таком роде. Оно ведь так и было на самом деле. Но Гегель догадался, что так говорить не следует и что по существу даже не так важно, виноват ли или не виноват Сократ, так как философии до Сократа, собственно, и дела нет. Философия истории, разыскивающая разум и смысл истории, должна лишь выявить идеальную механику процесса развития. Сократ жил как раз в тот момент, когда наступила пора одному общественному порядку перейти в другой. И прежний порядок имел свой смысл, и новый

порядок имел свой смысл, и то, что один порядок должен был сменить другой, тоже имело свой смысл. Старое держалось, новое наступало. Естественно, что при столкновении двух порядков не могло обойтись без жертв: лес рубят, щепки летят. Одной из таких жертв был Сократ, олицетворявший собой новый порядок. Он не мог не погибнуть, но большой беды тут нет, ибо смысл бытия не в отдельных лицах и их удачах или неудачах, а в общем процессе развития. Для общего же процесса развития смерть Сократа не могла явиться помехой. А ведь в этом все дело, чтоб процесс развития шел беспрепятственно.

Мы видим, что Гегель успешнее, чем Соловьев, справился со своим заданием. И он постиг тайну судьбы, которую, если бы захотел, вправе был бы назвать «доброю» и «разумною» и даже собственной властью переименовать в Провидение Божие (все это он сделал, – только в других сочинениях). Он избавился от Сократа, не предавая его, сохранив за ним права на почет и уважение. От смерти он его не мог спасти, не мог тоже убедить добрую и разумную судьбу сделать однажды бывшее небывшим. За невозможным философия, как известно, не гонится и гнаться не обязана – за то он, по крайней мере, выторговал у судьбы право хвалить Сократа. Казалось бы, и Соловьеву, если уже он решился подражать Гегелю, не грех было бы похлопотать о Пушкине у доброй и разумной судьбы. Как и Гегель, он тоже, очевидно, был убежден, что вырвать Пушкина из рук смерти нет никакой возможности, что сама судьба, даже Бог, если бы и захотели, не в силах отменить свершившегося, так что раз Пушкина подстрелили, его дело кончено. Но, спрашивается, что помешало ему, по примеру Гегеля, воздать хотя бы посмертные почести великому русскому поэту? И тоже доказывать, что раз Пушкина убили, то значит это так и нужно было (по-немецки: *was wirklich ist, ist vernünftig*<sup>4</sup> – основное положение философии, не только гегелевской, но всякой, которая ищет только возможного), что, стало быть, судьба его была и разумной и доброй, что само Провидение, сам Бог так распорядился, чтобы Пушкина убили – но не за то, что Пушкин был плохим, а потому, что это необходимо было для торжества высшего порядка и т. д.

Конечно, Соловьев мог это сделать, но, очевидно, не захотел. Ему мало было найти простое «почему», он хотел осудить и наказать Пушкина. И в самом деле, вслушайтесь в смысл его рассуждений: Пушкин был великим поэтом, но был вспыльчивым, несдержанным, слишком страстным, т. е., по мнению Соловьева, недостаточно нравственным человеком. А раз так – то, стало быть, он повинен смерти. Если бы было наоборот, если бы он был посредственным поэтом, но очень нравственным человеком, то за него можно было бы вступить, а теперь – нельзя. Так думает Соловьев, такие мысли он приписывает и судьбе, доброй и разумной, даже Провидению. Соловьев волен, конечно, думать, что ему угодно. Но почему, по какому праву он свои убеждения приписывает и Высшему Существо? Откуда он знает, что на последнем суде поэтический гений ценится меньше, чем средние и даже высокие добродетели? Конечно, знать этого Соловьев не мог. Если бы он хотел быть правдивым, он должен был бы сказать иначе: я лично так ценю добродетели, что никакие гении мне их не заменят, и потому судьба Пушкина меня не печалит, а скорей радует: другим гениям nepовaдно будет. Но такими скромными утверждениями философы не довольствуются. И Соловьеву этого мало: он требовал высшей санкции, – разума, добра, самого Бога. И, чтоб добиться желаемого, свой собственный разум, свое понятие о добре, несколько не колеблясь, ставит на место Бога. И это называет религиозной философией.

<sup>4</sup> Что действительно, то и разумно (нем.).

## III

Это загадочно, непонятно – но это так: Соловьев, как и Толстой, не любил Пушкина и враждовал с ним. Только Толстой враждовал открыто, а Соловьев – втайне. По-видимому, и Соловьева и Толстого больше всего раздражали в Пушкине его поистине царственное, так редко встречающееся у людей доверие к жизни и любовь к мирозданию. В Библии рассказывается, что, создавши человека, Бог благословил его. Когда читаешь Пушкина, иной раз кажется, что вновь до нас доходят слова всеми забытого благословения или, говоря его собственными словами, что «как некий херувим он несколько занес нам песен райских». Пушкин редко оглядывается назад, проверяет, допрашивает. Он вольно и смело движется, не загадывая о будущем. И не потому, что мало думает: никто из русских писателей не умел так глубоко и напряженно думать, как он, и Соловьев был, конечно, очень далек от истины, когда доказывал, что у Пушкина надо искать красоты, а за «мыслями» идти в иные места.

Только пушкинская мысль шла совсем иными путями, чем та мысль, которую ценил Соловьев. Еще в молодые годы, когда он, подражая Шекспиру, писал своего «Бориса Годунова», он уже подходил к труднейшим загадкам жизни. А потом – чтоб назвать первое, что в голову пришло – его «Моцарт и Сальери», «Медный всадник», «Пиковая дама», отрывок из Фауста и – наконец его «Каменный Гость». Легенда о Дон Жуане самая трудная тема, которая когда-либо была задана поэтам – и я, не колеблясь, скажу, что во всей мировой литературе никто с ней так не справился, как Пушкин. И еще скажу: все вероятия за то, что пушкинский Дон Жуан был больше всего другого ненавистен Соловьеву. Если бы ему самому пришлось взяться за эту тему, он бы, пожалуй, написал о Дон Жуане то же, что о Пушкине или Лермонтове, т. е. что Дон Жуан погиб по приговору доброй и разумной судьбы или по воле Божьего Провидения, так как его нравственный уровень не соответствовал отпущенным ему природой дарованиям. Или, как Алексей Толстой, «облагородил» бы легенду, изобразил бы Дон Жуана *ad usum delphini*.<sup>5</sup> Нужно думать, что он бы и о Моцарте так же рассудил: Моцарт был «гулякой праздным», а прилично ли гению быть праздным, да еще гулякой? Все вероятия, что Соловьев так думал и о Моцарте, и о Дон Жуане. Тот, кто требует на суд своего добра судьбу и даже Бога, – разве тот может иначе «мыслить»?

Бесспорно, была какая-то разница по существу между «мышлением» Пушкина и «мышлением» Соловьева, так что, пожалуй, приходится согласиться, что Пушкин не был «мыслителем» в том значении, которое придавал этому слову Соловьев. И, затем, так как вся русская литература, начиная с его современников, Лермонтова и Гоголя, и кончая нашими современниками, Достоевским, Толстым и Чеховым, шла по следам Пушкина, то пришлось и от нее отречься. Подражая Платону, Соловьев изгнал из своего государства поэта, осудил все, что завещала России ее литература. «Красоту» он у нее еще находил – но за «мыслью» он пошел в иные места. Куда он пошел? И что он нашел? Мы видели уже, что соловьевская «Судьба Пушкина» написана по образцу гегелевской «Судьбы Сократа». Еще большее влияние на Соловьева, как и на славянофилов, имел Шеллинг. Первая его большая работа, его магистерская диссертация («Кризис западноевропейской философской мысли») является в значительной степени повторением того, чему учил Шеллинг. Даже заглавие книги почти заимствовано: Шеллинг постоянно говорил о *Krisis der Vernunftwissenschaft*,<sup>6</sup> Соловьев о кризисе западноевропейской философии. В основу книги легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего. Правда, Соловьев связывает это свое убежде-

<sup>5</sup> В смягченных выражениях (*лат.*)

<sup>6</sup> Кризис рациональной науки (*нем.*).

ние не с тем, что он узнал от Шеллинга, а с тем, чему он научился от Киреевского – в ту пору Соловьев хотел думать, что русская философская мысль совершенно эмансипируется от европейской и пойдет своими, никем еще не исхоженными путями. Но мечтам Соловьева не суждено было сбыться. Или лучше сказать – они действительно осуществились: русская философская мысль с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать. Но Соловьев не догадался даже, что это была философия, что это была мысль. Несмотря на все свои разговоры о «кризисах», он был твердо уверен, что мыслить нужно так, как мыслили признанные европейские авторитеты. Мы помним, что он говорил о Пушкине. Ему казалось, что если хочешь «мыслить», если ты ищешь последней истины, то нужно делать что-то совсем другое, чем делал Пушкин. То есть нужно не так и не там спрашивать, где спрашивал Пушкин, и, стало быть, совсем и не такие ответы получать.

А меж тем русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов (Чехова Соловьев ни разу даже по имени не называет). Но Соловьев на них совсем и не глядел. Больше того, он все, что мог, сделал, чтоб погасить живую и оригинальную русскую мысль. Если у нас до сих пор даже самые горячие поклонники Достоевского находят у него и ценят только старые славянофильские общие места – то, без сомнения, начало этому положил Соловьев. Его пример заразил и соблазнил всех, кто пришел после него. Дружными усилиями русские «мыслители» оттеснили Достоевского от русского читателя.

В чем же тут дело? Отчего Соловьев, так жадно искавший истины, отвернулся от своего, от родного?

Отчего доверился он Спинозе и Канту, Гегелю и Шеллингу, он, который еще в молодости так гордо возвестил, что «западная философия перешла безвозвратно в мир прошлого»? Очевидно, одной «Критики отвлеченных начал» недостаточно, чтоб вырваться из власти вкоренившихся в нас «вечных» истин. Кант написал «Критику чистого разума», которая должна была свидетельствовать о том, что он проснулся от догматической дремоты. Но, хотя критика была написана, дремота осталась дремотой, а догматы – догматами. Шеллинг, в борьбе с Гегелем, пытался создать свою положительную философию, которую, в противоположность и дополнение отрицательной (рациональной) философии, он назвал обещающим именем – философии Откровения. Но разве это была философия Откровения? И разве Шеллинг преодолел Гегеля? Он бранил его грубо, неприлично. Он с большой проницательностью подмечал все слабые места гегелевской аргументации. Но в глубине, в тайниках своей души он тяжело и мучительно Гегелю завидовал. И не его огромному успеху и славе, как думают многие, даже из его почитателей (например, Эд. Гартман). Успех и славу он бы ему простил. Весь ужас был в том, что, несмотря на брань и резкую критику, внутренне Шеллинг был убежден, что никакой другой философии, кроме такой, какую создал Гегель, нет и быть не может. Плутарх передает, что хотя Брут и убил Цезаря, но, как при жизни, так и после смерти Цезаря, дух Цезаря подавлял и уничтожал Брута. Так было и с Шеллингом. Он обвинял Гегеля, что тот обокрал его, называл его фокусником и шарлатаном, который ловко, так, чтоб другим не видно было, подбрасывает в пустую шляпу заранее припрятанные у него вещи и т. д. Но он это только так говорил: на самом деле он мечтал лишь об одном – подобно Гегелю создать философию, которая была бы *Selbstbewegung* (самодвижением) – все равно, понятия ли, духа ли или чего угодно, только бы она была *Selbstbewegung* – т. е. движением, ничем, кроме законов своей природы, не определяемым. Гегель – если даже критика Шеллинга и была правильной, если ему и вправду не удалось из «самодвижения» понятия вывести мир и вселенную, если он, действительно, как ловкий фокусник показы-

вал то, чего не было – Гегель все же философствовал *bona fide*. Он добросовестно исполнял свою роль не только для публики, но и для самого себя и если обманывал так искусно всех, то лишь потому, что ему удалось обмануть самого себя. Конечно, из бытия, которое равняется небытию, никак не выведешь становления, и еще меньше можно из становления вывести какой-нибудь определенный конкретный предмет. Нельзя тоже вывести диалектическим путем догмат о воплощении Христа. Но Гегель выводил и выводил так, что и сам получал полное удовлетворение, и слушатели чувствовали, что в Гегеле философия получает свое последнее и окончательное завершение. Совесть его была спокойна, он бодро шел по своему пути и говорил как власть имеющий.

Шеллинг же в свою философию откровения никогда не верил и не любил ее, для него эта философия была чем-то вроде *mariage par dépit*.<sup>7</sup> Потому он говорил хотя и широковещательно, но сбивчиво и заикаясь, с опаской и все время прибегал к той диалектике, которую он высмеивал у Гегеля, но которая до конца жизни была единственным предметом его желаний. Он пытался, совсем как Гегель, «вывести» догмат о Троице из понятия – из того, что в Боге есть что-то другое, чем Бог, Его природа (Соловьев, в книге «Россия и вселенская церковь» воспроизводит аргументацию Шеллинга и по пути, заодно, выводит также и *filioque*<sup>8</sup>). Но Гегель «выводил» легко и свободно, а Шеллинг только притворялся, что выводит. Этим и объясняется мрачное настроение Шеллинга «второго периода». У него было все, что нужно человеку для «счастья». И семья, и средства к жизни, и здоровье, и занятие – и даже большой успех. Но ничто его не радовало. Дух Гегеля, даже усопшего, давил и уничтожал его. Он говорил в своих лекциях об Откровении, но душа его жаждала диалектически обоснованной философии, того, что было у Гегеля при жизни и что Гегель унес с собой в иной мир после смерти.

---

<sup>7</sup> Брак назло (*фр.*).

<sup>8</sup> «И сына» (*лат.*) – догмат римско-католической церкви.

## IV

Славянофилы пересадили Шеллинга на русскую почву, пересадили его целиком, каким он был – с тем чувством благоговейной преданности, с каким в России всегда относились к заграничным произрастаниям. Критиковали Канта, критиковали много Гегеля, но Шеллинга любили и чтили. «Философия Откровения» так пленила неопытную русскую мысль, что русским ученикам Шеллинга скоро стало казаться, что Шеллинг только по странному недоразумению числится в немцах и выходцем с запада, что он был всегда своим, русским человеком и вырос на родном востоке. И в настоящее время те из русских писателей, которые в большей или меньшей степени связаны со славянофильством, повторяют мысли Шеллинга, даже не называя его, а либо от собственного имени, либо от имени Киреевского. Им это кажется более естественным и даже более близким к правде. Так поступал и Соловьев. Шеллинг так вошел в него, что он как бы потерял способность отличать себя от него. Вошла в Соловьева полностью и та двойственность, которая, как я говорил в предыдущей главе, тяготела над философским мышлением Шеллинга. И Соловьев выставил на своем знамени философию откровения, но создавал, подобно Гегелю, диалектическую философию. Разница лишь в том, что Шеллинг эту двойственность сознавал, хотел и не мог от нее избавиться, и она всегда отравляла ему существование. Соловьев же ничего не подозревал. Ему казалось, что так все и быть должно и что если Шеллинг сердился на Гегеля, то это лишь досадное недоразумение, над которым не стоит задумываться. Идея «Философии Откровения» так увлекала Соловьева, как если бы она сама была Откровением, и незаметно для него самого, в самом деле заменила ему Откровение, как для Гегеля разумное заменило действительное.

Философия от этого выиграла: явилась завидная возможность все понимать и все объяснить. И так как его всегда и во всем поддерживал невидимый образ Шеллинга, преодолевшего, если не для себя, то для других, внутренние трудности неосуществимого задания, то Соловьев без особенного напряжения и без сомнений и борьбы «строил» свою «религиозную философию». Только под самый конец жизни, оглядываясь на то, что он сделал, он стал испытывать на первый взгляд ничем не оправдываемую тревогу. Он бросился к «Апокалипсису» – и стал писать свои «Три разговора» с венчающей их «Повестью об Антихристе». И хотя нельзя быть вполне уверенным в том, что она направлена против него самого (по внешнему изложению она направлена против Л. Толстого), но все же можно сказать, что между «Тремя разговорами» и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть. Проживи Соловьев еще несколько лет, он, пожалуй, и сам бы это осознал, и даже, может, нашел в себе достаточно мужества открыто в этом признаться. А может быть, затаил бы в себе и, как Шеллинг, унес бы свою тайну в иной мир.

«Три разговора» – произведение преимущественно полемическое. Оно направлено против людей «с точки зрения которых то, что они проповедуют, *само по себе* понятно, желательно и спасительно для всякого... Их истина держится сама на себе, и, если известное историческое лицо с нею согласно, тем лучше для него, но это еще не может дать ему значения высшего авторитета для них, особенно, когда то же самое лицо говорило и делало много такого, что для них есть и соблазн и безумие».<sup>9</sup> Кто же это те люди, для которых то, что они проповедуют, само по себе понятно, спасительно и желательно? И разве может быть иначе? Разве то, что человек проповедует, должно само по себе быть и непонятным, и нежелательным, и гибельным? И это «само по себе» – какой смысл имеют эти слова? Наконец – последний вопрос: против кого направлены обвинения Соловьева? По смыслу «Трех разговоров», как я сейчас сказал, обвинения направлены против Толстого. Но сам Соловьев, разве

<sup>9</sup> Вл. Соловьев. Полное собр. соч. VIII, 456.

он не делал того же? Разве «Оправдание добра», «Очерки теоретической философии», его статьи о Пушкине, Лермонтове, Спинозе – чтоб называть только его произведения последних лет – не имели своей задачей построить религиозную философию, т. е. показать, что то, о чем рассказывается в книгах Св. Писания, может и должно быть оправдано перед разумом – иначе говоря, что оно и само по себе желательно, спасительно и понятно? Прочтите эти строки: «заложенная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединящую истину многообразно действовала в различных, отдельных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании совершенного нравственного порядка, т. е. в требовании Царства Божия. Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух подошел к идее Царства Божия и идеалу Богочеловека». Кто это написал? Вы скажете, конечно, что Толстой, ибо тут есть все, что вдохновляло Толстого, когда он, окончив свои жертвоприношения Аполлону, начинал думать как все. Прежде всего – то, что понятно, желательно и спасительно само по себе. Потом, отождествление нравственного порядка с Царством Божиим. И, наконец, уверенность, что пророческое вдохновение и философская мысль приводят к одному и тому же.

Но это написал не Толстой, а Соловьев,<sup>10</sup> который дает тут же (в примечании) и краткое историко-философское обоснование своему утверждению. «Эти два пути, пишет он, библейский и философский, совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира».

Александрийского еврея Филона, правда, ни с какой точки зрения нельзя назвать ни последним, ни еще менее самым значительным мыслителем древнего мира. Последним великим мыслителем древности был Плотин, живший почти на 300 лет позже Филона, – а Филон вообще не был никаким мыслителем, а был просто благочестивым и очень ученым иудеем, на которого судьба возложила не слишком, может быть, завидную, но огромную историческую миссию, которую он выполнил со всей добросовестностью. Он был первым, провозгласившим ту идею, которая теперь вдохновляет Соловьева и Толстого и которая с того момента, когда Библия стала достоянием народов греко-римской культуры, направляла и формировала мышление почти всех образованных людей: греческий разум или логос привел эллинов к тому же, что открывалось и еврейским пророкам. Филон даже утверждал, что эллинские философы черпали свою мудрость из Библии – в такой форме его мысль становилась приемлемой и для самых строгих единоверцев его. Но, на самом деле, смысл того, чему учил Филон, был совсем иной. Он вырос среди александрийских греков и воспитался на эллинских традициях. В истинах, добытых греческой философией, основанной на разуме, он несколько не сомневался – он только боялся, что религия его отцов, религия Откровения может оказаться недостаточно совершенной и возвышенной в глазах образованных людей. Поэтому он и придумал особый способ так называемого аллегорического толкования Св. Писания, при помощи которого все, что в Библии не соответствовало греческой мудрости, понималось так, что уже не оскорбляло греческого разума и вполне соответствовало его высоким требованиям. Говоря проще, Филон позвал Св. Писание на суд эллинской истины – и от всего, что этот суд в Св. Писании отверг, как бессмысленное или безнравственное, отрекся. Это значило у Филона, это значит и у Соловьева, что «двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух подошел к идее „Царства Божия“». Правда, Соловьев прибавляет, что „для осуществления идеального требования совершенного нравственного порядка“, потребовалось еще кое-что. „Высшая задача человека, как такового (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит

<sup>10</sup> «Оправдание добра». Соч. VII, 200.

в том, чтобы собирать вселенную в идее, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную в действительности“. И как будто еще сильнее: „Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловно внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной; вот почему Царство Божие есть тоже – всеобщее воскресение и восстановление всего (αποκαταστάσις παντων)“. Читатель, который торопится, который воспринимает слова и не замечает деловитой распорядительности тона, которым они произносятся, скажет, что для Соловьева, как и для Филона, два пути – путь пророческого вдохновения и путь философского изыскания – совпали. Но, если бы Достоевскому попались на глаза эти строки, он, верно, сказал бы другое – или предложил бы автору прочесть те страницы из своего „Великого инквизитора“, где рассказывается о том, как люди приносят ему свои хлеба, а он, который ни хлебов и ничего вообще сам изготовить не может, ограничивается тем, что дает свое благословение тому, что сделано другими. И точно – „всеединая и всеединящая истина“, „совершенный нравственный порядок“, „неразрывно соединенные безусловно внутреннею солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной“ – все это идеи, добытые обыкновенным человеческим умом. В Св. Писании таких слов даже и в помине нет: язык пророков, псалмопевцев и апостолов совсем иной и мысли у них совсем иные. Что делать тут пророческому вдохновению и для какой надобности вспомнил о нем Соловьев? Очевидно, от пророков требуется только одно: они должны признать и освятить то, что без них и вместо них делали другие. То есть, говоря словами Соловьева, его „истина держится сама по себе“ и „сама по себе понятна, желательна и спасительна“. Правда, он не применяет философского метода аллегорического толкования или, вернее, применяет его редко, но это нисколько не мешает ему искать и находить в Библии то, чему он научился у древних и новых философов (идею „всеединства“) или, как он предпочитает выражаться, то, что согласно с его разумом и совестью (Толстой тоже всегда ссылается на свой разум и свою совесть). Это и называется философией религии: религия, т. е. откровенная истина, должна оправдаться пред человеческим судом.

## V

Весьма вероятно, что иные читатели недоумевают. Да, ведь так этому и быть полагается: откровение, если ему суждено завоевать доверие людей, должно оправдаться перед разумом и совестью. Разве можно принять откровение, которое бы шло вразрез с требованиями нашего разума и нашей совести? Но напомним, что сам Соловьев в предисловии к «Трем разговорам» обрушился на тех, которые, считая, что и сами знают что «желательно и спасительно» – еще ссылаются на священные книги. Правда, он стал так чувствовать только в последние годы, даже месяцы своей жизни – но тем важнее это для нас. А затем, независимо от Соловьева и уже вопреки Соловьеву: Св. Писание – не выдерживает критики. На суде нашего разума оно оправдано быть не может. Мы стоим перед дилеммой: либо путь пророческого вдохновения, либо путь разумного или, как говорят, философского искания. До «Трех разговоров» Соловьев этой дилеммы не видел, вернее, избегал. Он напрягал все силы своего ума, чтоб доказать противное. В этом задача его первых работ, в этом смысл его «Оправдания добра» и тех многочисленных статей, которые собраны в VIII томе его сочинений. Он все стремится «оправдать» откровение, он искренно убежден, что, разыскивая «оправдания», он приводит людей к Св. Писанию. «Верить (свидетельству Христа) нас заставляет разум, ибо историческое явление Христа, как Богочеловека, неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания». Соловьев, стало быть, потому верит в явление Христа, что он понял, что если не будет верить, то мироздание потеряет всякий смысл и целесообразность. Не стану разбирать, хороши или плохи доводы Соловьева, – но взяты они не из Св. Писания. Апостол Павел пишет: «Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет» (Евр., XI, 8). Соловьев не вспоминает об этих словах ап. Павла – но, если бы вспомнил и, по своему обычаю, подверг бы разумной критике, что должен был бы он сказать? Человек пошел, не зная куда идет – разве разум такое может не то что одобрить, а даже простить? А ведь в вечной книге сказано, что Авраам пришел в землю обетованную. В той же одиннадцатой главе апостольского послания приведен целый ряд примеров того, что люди так именно поступали – шли, не зная куда, повинаясь призванию и нимало не размышляя ни о «смысле», ни о «целесообразности» мироздания. В Послании к Римлянам апостол повторяет то же и еще сильнее: «Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и сие вменилось ему в праведность» (IV, 3). Вся Библия – Ветхий и Новый Завет – держится на *такой* праведности и большинство посланий ап. Павла говорят об этой непостижимой и идущей вразрез со всеми навыками нашего мышления истине, открывшейся много тысяч лет тому назад маленькому, полудикому народу. Обосновать, доказать эту истину, как доказываются другие истины, не то, что невозможно, – она не принимает ни обоснований, ни доказательств. Самая сущность и все великое значение ее именно в том и состоит, что она обходится без доказательств. Праведность, т. е. отличие, прерогатива Авраама в том, что он мог идти, не зная куда идет. Наша же греховность, слабость, наше ничтожество в том, что мы не смеем идти, не спросившись вперед, что нас ждет на новом месте. И, сколько ни выпрашиваем, все же до обетованной земли не доходим, а разве что добираемся до идеи «всеединства», в которой усматриваем смысл и цель мироздания...

Давал ли себе отчет Соловьев, когда он, чтоб не отстать от Шеллинга и Гегеля, задумал свои бесчисленные оправдания или когда, вместо того чтобы читать Св. Писание, стал углубляться в филоновские и послефилоновские богословские построения, в которых мирились еврейские пророки с эллинскими мудрецами, на что он променял обетованную землю? Или лучше так: оставим пока что Соловьева и предложим общий вопрос: вправе ли мы утвер-

ждать, что пути в обетованную землю, о которых вещали пророки, совпадают с путями к истине, по которым шли эллинские философы?

Не думаю, чтобы тут были возможны два ответа. Истина есть истина, а обетованная земля есть обетованная земля. И пророческое вдохновение есть нечто совсем иное, чем философское исследование. Греки это понимали превосходно. Обетованная земля евреев им представлялась дикой фантазмагорией, а готовность Авраама идти, не зная куда он идет, возбуждала в них все негодование и даже презрение, на которое они были способны. Полемика Цельса, первого грека, добросовестно вступившего в серьезный спор с христианами, которые тогда (это было в конце II века) еще считались только еврейской сектой, главным образом, была направлена против бессмысленного и невыносимого для эллинов убеждения, что есть вещи, которые стоят вне или даже выше всяких доказательств. Цельс писал: «нужно, чтоб вера, которую ты исповедуешь, основывалась на разуме... Но никто из христиан не хочет ни слушать, ни представлять разумные соображения в защиту своего учения. Они все говорят: не исследуйте, только веруйте, вера ваша спасет вас; и еще: мудрость этой жизни есть зло, безумие есть добро». И Цельс был прав: так, именно так приняли первые христиане принесенное им с востока Откровение. Они его не оправдывали, они хотели, чтоб им все оправдывалось. «Чтоб ваша вера, писал ап. Павел, утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. II, 5). Основной мотив Павла – во всех посланиях: «Бог избрал безумие мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. I, 27). Он постоянно приводит наиболее загадочные и таинственные изречения пророков, и чем смелее пророк, тем радостнее приемлет его апостол. «Чтоб было, как написано: хвалящийся хвалился Господом» (1 Кор. I, 31), повторяет он за Иеремией (IX, 23). И за Исаием (LXIV, 14): «не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. II, 9). Я бы мог без конца выписывать из посланий Павла, но в том ведь нет надобности: их без меня все знают. Напомню только одно место из Послания к Римлянам (X, 20): «А Исаия смело (по-гречески *αποτόλμα* – от ненавистной грекам *τόλμα*) говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим обо Мне». И ведь точно; может ли быть большее дерзновение, можно ли нанести большее оскорбление тому, что греки называли разумом? А ап. Павел ликует, торжествует: великое дерзновение Исаии наполняет его душу высшим восторгом. Греческий философ, даже сам божественный Платон, о котором Филон нам рассказывал, что он черпал свою мудрость в Библии, пришел бы в ужас и негодование от слов Исаии и заклеил бы вторившего ему апостола Павла самым позорным словом *μισόλογος* (ненавистник разума). Платону казалось величайшей бедой потерять доверие к разуму. Для пророков же и апостолов – величайшая беда, какая только может приключиться с человеком, в том, что он свой ли, чужой ли разум, единичный или всеобщий, поставит на место Бога. В особенности, если всеобщий разум. Ведь это о нем и сказано: «во храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фесс., II, 4). Можно ли говорить о том, что пути философов и пророков совпадают? Как мало по своему характеру и даже внешнему виду пророки походили на философов, так же мало было общего и между задачами, которые они себе ставили. Платон и Исаия, Аристотель и Иезекииль! Философ был и должен был быть прежде всего спокойным, уравновешенным, владеющим собой, знающим, куда он идет и что его ждет, человеком. Или, если не быть, то хотя казаться себе и всем таким. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*<sup>11</sup> – говорил Сенека, повторяя Цицерона. Философ, даже когда чувствовал, что его насильно влечет чуждая ему и враждебная ему сила, считал себя обязанным делать вид, что идет по своей охоте. В этом последняя тайна греческой мудрости, наивно разглашенная доверчивыми римлянами. Человек «знает», что судьба непреодолима. Бороться, стало быть, бессмысленно. Остается одно: покориться судьбе, приспособ-

<sup>11</sup> Покорных судьба ведет, непокорных тащит (*лат.*).

биться к ней и так перевоспитать себя, переделать свою волю, чтоб необходимое принимать, как должное, как желательное, как лучшее. В этом – мудрость, все прочее – безумие. Вся древняя философия на этом держалась. Сперва разум открывает человеку, что возможно и что невозможно, потом тот же разум внушает ему, что стремиться к невозможному – безумие. Из этого, наконец, делается вывод: высшее благо есть душевное спокойствие, которое достигается только безусловным исполнением всех велений разума и отречением от личной, собственной воли. Пророки, в противоположность философам, никогда не знают покоя. Они – воплощенная тревога. Они не выносят удовлетворенности, словно чуя в ней начало разложения и смерти. Оттого философов часто чтили и уважали, пророков же всегда ненавидели и гнали. Разве могут люди любить тех, кто ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит в самоочевидности, не покоряется даже разуму? Для грека мирозданием правят вечные, неизменные законы, неизвестно когда и неизвестно откуда пришедшие. Их можно изучать – с ними нельзя разговаривать, им должно повиноваться, но их нельзя умолить. Еврейский пророк чувствует над собой живого Бога, который своей волей создал живого человека. «Я, Господь, Бог твой от самой земли Египетской; и другого Бога, кроме Меня, ты не должен знать и Спасителя нет, кроме Меня» (Осия, XIII, 4). И еще «от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их; где твое жало, смерть? Где твоя победа, ад?» (Осия, XIII, 14). Для пророка – прежде всего, всемогущий Бог, творец неба и земли, потом – истина. Для философа – прежде истина, потом Бог. Философ покоряется и аду, и смерти, и в этой «вольной» покорности находит свое высшее благо, пророк вызывает на страшный и последний бой и ад, и самое смерть.

## VII

Дальше всего я от мысли противопоставлять «аргументации» философов «авторитет» Св. Писания. Я так же хорошо, как и всякий другой, знаю, что Св. Писание никаким авторитетом в глазах образованных людей не пользуется, и думаю, что это вовсе не плохо, а даже скорей хорошо. Ибо тоже знаю, что оно на авторитет не претендует, лучше сказать, самую идею авторитета решительно отвергает, предоставляя ее в распоряжение тех, кто ее выдумал и кто в ней нуждается.

Тем тверже я настаиваю на том, что, вопреки Соловьеву, путь пророческого вдохновения у евреев не был путем естественного разыскания истины, по которому шли греки. Истина Откровения ни по существу, ни по своим источникам нимало не похожа на разумную истину. Мы можем смеяться над пророками, презирать их, можем утверждать, что пророки «выдумали» свое «Откровение», наконец (это, правда, хуже всего, но сейчас это очень принято), почтительно любоваться чуждой нам фантастикой их пламенного воображения – все это допустимо. Но нельзя, на манер Филона, Соловьева или Толстого, вытравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтобы «примирить» греческий разум с библейским Откровением. Все такого рода попытки неизбежно приводят к одному результату: к самодержавию разума.

Так вышло и у Соловьева. Он задался целью во что бы то ни стало оправдать Откровение пред разумом – и, в конце концов, у него от Откровения ничего не осталось. Не скажу, чтоб в своих «оправданиях» Соловьев был особенно оригинален или изобретателен. Он говорит то, что говорят все – повторяет Спинозу, Канта, Фихте, особенно же Гегеля и Шеллинга. Как они, он тоже «оправдывает» не только добро, но и Бога, и это тоже, как они, называет религиозной философией. Он убежден, что Бога нужно оправдывать, что неоправданный Бог – не есть Бог. Вот что он пишет: «Все положительные религии, не исключая и абсолютно истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав и притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя, в некотором смысле, от них зависимыми, подобно тому, как тяжущиеся стороны, и правая и не правая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, значит, и признали такое подчинение».<sup>12</sup> В другом месте мы читаем следующее: «религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную или открытую истину. Философский ум не станет отрицать этого Откровения – это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здоровой философии; но („но“, как говорил Шекспир, есть тюремщик, который всегда ведет за собой злодея), вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказавшись от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только значение, но и объективное, так как оно почерпает свою силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, – именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других недостойно, а требовать – бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-нибудь религии может желать от философа только одного: чтоб сво-

<sup>12</sup> Соч., VII, 28.

бодным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения, – исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон». <sup>13</sup> Я бы мог привести сколько угодно такого рода выписок из сочинений Соловьева и мог бы тоже привести сколько угодно таких же выписок из сочинений Л. Толстого. И Соловьев и Толстой зовут Откровение на суд разума («свободного исследования» – в том, что разумное исследование есть свободное исследование, ни тот, ни другой никогда не пытались даже усомниться). И обоим кажется, что ничего проще и естественнее быть не может. У Соловьева на первый взгляд кончается благополучно – он добивается результата, который, по его мнению, должен удовлетворить обе стороны. И у Толстого так было, когда он делал свои первые попытки проверки Откровения. Но чем кончилось? В конце концов разум и совесть осудили Откровение. И поразительный факт: когда Соловьеву приходится защищать Откровение от Толстого, он забывает, принужден забыть свои только что приведенные соображения. У него остается лишь один ответ: пусть себе говорит, что хочет, думает, что хочет, но только от своего имени, иначе говоря, от имени совести и разума, и оставит в покое Св. Писание. Но ведь разум и совесть *над Откровением*: мы только что слышали от Соловьева, что все религии добровольно идут на суд разума – стало быть, они обязаны пред ним оправдаться. Почему же он упрекает Толстого, когда тот ссылается на «известное историческое лицо» и цитирует Св. Писание? Ведь «историческое лицо» и Св. Писание так же ответственны пред разумом и совестью и, стало быть, не должны и не могут учить тому, что нам представляется безумным и безнравственным! Мы вправе рассчитывать найти у них то, что «понятно, желательно и спасительно» само по себе.

На эти вопросы Соловьев натолкнулся только под самый конец своей жизни, когда он задумал и начал писать свои «Три разговора». До того для него философствовать значило звать на суд разума все, что есть в жизни. Он постоянно ссылается на Св. Писание – но лишь затем, чтоб показать, что и там считается истиной лишь то, что «понятно, желательно и спасительно само по себе». Автономный разум и автономная мораль заслоняют пред ним Откровение, пророки и апостолы идут у него в школу Платона, Канта, Спинозы, Шеллинга и Гегеля.

Соответственно этому на первый план у него выдвигается этическая проблема и непосредственно с этикой связанная теория познания. Ставится задача: найти принудительные нормы истины и добра. Этому посвящена и его огромная книга «Оправдание добра» и его незаконченные «Очерки теоретической философии». И эти принудительные нормы он, конечно, имеет в виду, когда заявляет, что «в нашем духе существует самостоятельная потребность, чисто умственная или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительной». <sup>14</sup> Но, странное дело – хотя у Соловьева всегда речь идет о принудительных нормах и хотя он, как его учителя, не может даже себе вообразить истину или добро, которым бы не дана была власть нудить людей, он, следуя древней философской традиции, не перестает славить свободу. Так делали греки, так делали новые философы, – не только Гегель и Шеллинг, но даже Спиноза, и Соловьев не испытывает никакой неловкости от этой *complexio oppositorum*. <sup>15</sup> Наоборот, ему кажется, что только так и может быть удовлетворена его «теоретическая потребность»; пока он не поймет всего, и жизнь ведь ценности никакой не имеет.

В дальнейшем мы остановимся подробно на том, как Соловьев и те, у которых он учился, убеждали свободу не бояться принуждения. Сейчас остановимся на другом: что это за «теоретическая потребность, без удовлетворения которой и ценность жизни становится

<sup>13</sup> Соч., VIII, 153–154.

<sup>14</sup> Соч., VIII, 149.

<sup>15</sup> Сочетание противоположностей (*лат.*).

сомнительной»? И потом, если действительно такая потребность живет в человеке, то точно ли она придает ценность нашему существованию? Наконец, от кого узнал Соловьев, что без удовлетворения теоретической потребности жизнь теряет свою цену: у еврейских пророков или у греческих мудрецов? Соловьев этих вопросов не поднимает, ему, очевидно, кажется, что это и «понятно, и желательно, и спасительно *само по себе*» и что, стало быть, тут никаких разговоров и быть не может. И что тут, больше чем где-нибудь, откровение совпадает с естественным мышлением, пророческое вдохновение с эллинским гнозисом. Так убежден, что даже не находит нужным подтвердить (я уже не говорю «оправдать»), как он это обычно делает, свои слова ссылкой на Св. Писание. Или смутное чувство подсказывало ему, что в Св. Писании он подтверждения не найдет?

И в самом деле: в первых же главах Библии рассказывается о том, что «теоретическая потребность» привела нашего праотца к величайшей беде. Грехопадение, от которого пошла на земле смерть и за ней все ужасы нашего смертного существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности и, вопреки предостережению Творца, сорвал и вкусил плоды с дерева познания добра и зла. Так рассказано простыми, не требующими и не допускающими никакого толкования словами в книге Бытия. Нельзя, правда, сказать, что это «понятно само по себе». Наоборот, из всего, что мы читаем в Библии, это, быть может, для нашего разума самое таинственное и вечно непостижимое. Я готов согласиться, что, на нашу оценку, такое совсем не желательно и менее всего спасительно, что это даже «недостойно и бессмысленно». Плоды с дерева познания добра и зла – в переводе на обыкновенный язык – это разум и совесть, это – «свободное исследование». Как можно согласиться, что смерть и все прочие беды пришли от разума и совести? Толстому казалось, что более нелепого и нарочно не придумаешь. Оттого он откровенно отказывался видеть в Библии источник истины и брал из нее то, что ему казалось истинным само по себе. Соловьев от Библии не может отречься, он искренно хочет считать ее боговдохновенной книгой – но еще меньше может он отказаться от плодов, сорванных нашим праотцем с дерева познания добра и зла. Без этих плодов для него и жизнь не мила...

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.