

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Д.П. Миртов

**Философия «цельного знания»:
к характеристике философских воззрений В.С.
Соловьёва**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1900. № 12. С. 1005-1030.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбДА
Санкт-Петербург
2009

Философія „цѣльнаго знанія“ *).

СИСТЕМА философіи «цѣльнаго знанія», повидимому, сформировалась въ своихъ существенныхъ чертахъ уже въ раннюю пору литературно-философской дѣятельности В. С. Соловьева. По крайней мѣрѣ, заканчивая свою магистерскую диссертацию «Кризисъ западной философіи», вышедшую въ 1874 г., выводами, въ которыхъ уже предугадывается зерно будущей его собственной философіи, Соловьевъ уже въ 1877 г. выступаетъ на страницахъ «Журнала Министерства Нар. Просвѣщенія» прямо и открыто съ своей новой философской системой. Здѣсь указавъ, что основной вопросъ, на который должна отвѣтить всякая философія, имѣющая притязаніе на общій интересъ, есть вопросъ объ общей и безусловной цѣли человѣческаго существованія, В. С. Соловьевъ прежде всего даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ: разсмотрѣніе закона историческаго развитія показываетъ, что эта цѣль есть образованіе всецѣлой общечеловѣческой организаціи—въ формѣ цѣльнаго творчества или свободной теургіи, цѣльнаго знанія или свободной теософіи и цѣльнаго общества или свободной теократіи ¹⁾. Замѣтивъ, далѣе, что изъ трехъ общихъ сферъ нормальнаго человѣческаго бытія двѣ, именно—свободная теургія и свободная теократія подлежатъ въ своемъ образованіи и развитіи такимъ условіямъ, которыя не находятся въ прямой зависимости отъ воли и дѣятельности отдѣльнаго лица, которое само по себѣ здѣсь безсильно, и что только въ одной сферѣ—свободной теософіи или цѣльнаго знанія отдѣльный человѣкъ является настоящимъ субъек-

*) Окончаніе. См. „Хр. Чт.“ ноябрь.

¹⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 3, 60, 98. Ср. „Хр. Чт. 1900, октябрь, 623—626.

томъ и дѣятелемъ, такъ какъ здѣсь личное сознаніе идеи есть уже начало ея осуществленія, и что трудиться въ этой сферѣ становится такимъ образомъ обязанностью для каждаго, кто созналъ нормальную цѣль человѣческаго развитія, — русскій философъ заявляетъ: «поэтому, и я, пришедши къ такому сознанію, предпринялъ по мѣрѣ своихъ силъ и способностей систематическое изложеніе тѣхъ идей, которыя по моему убѣжденію должны лечь въ основу цѣльнаго знанія» ¹⁾).

Этого систематическаго изложенія идей своей философіи въ «Ж. М. Н. П.» Соловьеву не пришлось закончить, но въ нѣсколько измѣненной структурѣ онѣ вошли въ его докторскую диссертацию «Критика отвлеченныхъ началъ».

Подъ отвлеченными началами Соловьевъ разуметь частныя идеи (особыя стороны и элементы всеобщей идеи), которыя, будучи отвлекаемы отъ цѣлаго и утверждаемы въ своей исключительности, теряютъ свой истинный характеръ и, вступая въ противорѣчіе и борьбу другъ съ другомъ, повергаютъ міръ человѣческій въ то состояніе умственнаго разлада, въ которомъ онъ доселѣ находится.

Критика этихъ отвлеченныхъ и въ своей отвлеченности ложныхъ началъ должна состоять въ опредѣленіи ихъ частнаго значенія и указаніи того внутренняго противорѣчія, въ которое они необходимо впадаютъ, стремясь занять мѣсто цѣлаго. Устраняя притязанія частныхъ принциповъ на значеніе цѣлаго, эта критика основывается на нѣкоторомъ положительномъ понятіи того, что есть подлинно цѣлое и всеединое, и такимъ образомъ это есть критика положительная.

Критика отвлеченныхъ началъ по общему плану раздѣляется на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую, но въ предлагаемой В. С. Соловьевымъ книгѣ заключаются собственно 2 первыя.

Содержаніе ея въ слѣдующемъ:

«Нравственная дѣятельность, теоретическое познаніе и художественное творчество необходимо требуютъ безусловныхъ нормъ или критеріевъ, которыми бы опредѣлялось внутреннее достоинство ихъ произведеній, какъ выражающихъ собою благо, истину и красоту... Нравственная дѣятельность должна не только представлять извѣстныя качества, а именно доставляетъ наслажденіе, имѣть въ виду общую пользу, вытекать

¹⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 3, 99.

изъ чувства симпатіи или альтруизма, имѣть форму долга или категорическаго императива, но она необходимо должна имѣть опредѣленный предметъ; такимъ предметомъ можетъ быть только нормальное общество, опредѣляемое характеромъ свободной общинности или практическаго всеединства въ силу котораго всѣ составляютъ цѣль дѣятельности для каждаго и каждый для всѣхъ... Нравственное значеніе общества опредѣляется религіознымъ или мистическимъ началомъ въ чловѣкѣ, въ силу котораго всѣ члены общества составляютъ не границы другъ для друга, а внутренне восполняютъ другъ друга въ свободномъ единствѣ духовной любви, которая должна имѣть непосредственное осуществленіе въ обществѣ духовномъ или церкви. Такимъ образомъ въ основѣ нормальнаго общества долженъ лежать духовный союзъ или церковь, опредѣляющій собою безусловныя цѣли общества; сферы же государственная и экономическая должны служить формальной и матеріальной средой для осуществленія божественнаго начала, представляемаго церковью. Такъ какъ въ силу принципа всеединства или свободной общинности это осуществленіе божественнаго начала въ обществѣ чловѣческомъ должна быть свободно и сознательно, а не основываться на внѣшнемъ авторитетѣ и слѣпой вѣрѣ, какъ того требуетъ исключительный клерикализмъ, то истинное нормальное общество должно быть опредѣлено какъ свободная теократія. Но для свободнаго и сознательнаго осуществленія божественнаго начала въ практикѣ необходимо убѣжденіе въ его безусловной истинѣ, а это зависитъ отъ разрѣшенія общаго вопроса объ истинѣ и истинномъ знаніи. Изслѣдуя этотъ вопросъ, предполагаемъ какъ необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (раціональность). Этого безусловнаго характера истины мы не находимъ ни въ отвлеченной наукѣ, ни въ отвлеченной философіи: опытъ показываетъ намъ, что бываетъ, разумъ опредѣляетъ что должно необходимо быть при извѣстныхъ условіяхъ и слѣдовательно чего можетъ и не быть, если этихъ условій нѣтъ. Но это условное бытіе предполагаемъ то, что есть безусловно, чтò и составляетъ собственный предметъ истиннаго знанія. Этотъ предметъ не можетъ быть опредѣленъ ни какъ фактъ, ни какъ вещь, ни какъ природа вещей, ни какъ матерія, ни какъ міръ явленій, ни, наконецъ, какъ система логически развивающихся понятій: всѣ эти отвлеченно эмпирическія и отвлеченно раціональныя

опредѣленія входятъ въ составъ истины какъ ея матеріальныя и формальныя признаки, но не составляютъ ея собственнаго существа. Это послѣднее не можетъ быть ни даннымъ опыта, ни понятіемъ разума, оно не можетъ быть сведено ни къ фактическому ощущенію ни къ логическому мышленію,—оно есть *сущее всеединое*. Какъ такое оно познается первѣе чувственного опыта и раціональнаго мышленія въ тройственномъ актѣ вѣры, воображенія и творчества, который предполагается всякимъ дѣйствительнымъ познаніемъ. Такимъ образомъ, въ основѣ истиннаго знанія лежитъ мистическое или религіозное воспріятіе, отъ котораго только получаетъ наше логическое мышленіе свою *безусловную* разумность, а нашъ опытъ—значеніе *безусловной* реальности. Будучи непосредственнымъ предметомъ знанія мистическаго, истина (всеединое сущее) становится предметомъ знанія естественнаго т. е., будучи сознательно усвояема человѣческимъ разумомъ и человѣческими чувствами, она вводится въ формы логическаго мышленія и реализуется въ данныхъ опыта. Этимъ и образуется система истиннаго знанія или свободной теософіи, основанной на мистическомъ знаніи вещей божественныхъ, которое она посредствомъ раціональнаго мышленія связываетъ съ эмпирическимъ познаніемъ вещей природныхъ, представляя такимъ образомъ всесторонній синтезъ теологіи, раціональной философіи и положительной науки» ¹⁾).

Таково общее содержаніе проектируемой В. С. Соловьевымъ философской системы. Какъ видимъ, она создается на религіозной основѣ: все сводится къ безусловному или абсолютному, въ которомъ и критерій истины и норма дѣятельности. «Абсолютно-сущее требуется не только нашимъ разумомъ какъ логически необходимое предположеніе всякой частной истины,—оно также требуется волей какъ необходимое предположеніе всякой нравственной дѣятельности, какъ абсолютная цѣль или благо; наконецъ, оно требуется также и чувствомъ какъ необходимое предположеніе всякаго полнаго наслажденія, какъ та абсолютная и вѣчная красота, которая одна только можетъ покрыть собою видимую дисгармонію чувственныхъ явленій, и разрѣшить торжественнымъ аккордомъ ихъ голосовъ мучительный разладъ» ²⁾).

¹⁾ Кр. о. н. IX—XII.

²⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 9—10; 80—81.

Такъ какъ въ настоящей статьѣ имѣются въ виду собственно гносеологическія воззрѣнія Соловьева, то значеніе абсолютнаго выяснится именно съ этой стороны.

Никакое дѣйствительное познаніе не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущеніями) и формами нашего мыслящаго разума (понятіями); во всякомъ дѣйствительномъ познаніи о какомъ-либо предметѣ мы имѣемъ нѣчто большее того, что дано въ нашихъ дѣйствительныхъ ощущеніяхъ и понятіяхъ, относящихся къ этому предмету. Въ самомъ дѣлѣ, мы испытываемъ фактическое дѣйствіе этого предмета на насъ въ нашихъ ощущеніяхъ, мы мыслимъ общія возможные отношенія этого предмета къ другому, ко всему въ нашихъ понятіяхъ, но мы, сверхъ того, имѣемъ непосредственную увѣренность, что этотъ предметъ существуетъ самъ по себѣ, помимо его даннаго дѣйствія на насъ и помимо его общихъ отношеній ко всему другому, что онъ не исчерпывается своимъ актуально ощущаемымъ дѣйствіемъ и своимъ мыслимымъ содержаніемъ (понятіемъ), что онъ существуетъ независимо отъ того, ощущаю ли я его и мыслю ли я о немъ. Итакъ, во всякомъ дѣйствительномъ познаніи предмета онъ существуетъ для насъ троякимъ образомъ: во-первыхъ, какъ относительно реальный въ своемъ фактическомъ дѣйствіи на насъ или въ его дѣйствительномъ явленіи, во-вторыхъ, какъ относительно идеальный въ его мыслимыхъ отношеніяхъ ко всему, и, наконецъ въ-третьихъ, какъ безусловный или сущій. Мы *ощущаемъ* извѣстное дѣйствіе предмета, *мыслимъ* его общіе признаки и *увѣрены* въ его собственномъ или безусловномъ существованіи. Эта увѣренность нисколько не обусловлена ощущеніями, получаемымъ нами отъ предмета и понятіемъ нашимъ объ немъ, а, напротивъ, объективное значеніе нашихъ ощущеній и понятій прямо обусловлено увѣренностью въ самостоятельномъ бытіи предмета. Въ самомъ дѣлѣ, если бы я не былъ увѣренъ, что извѣстный предметъ существуетъ независимо отъ меня, то я не могъ бы относить къ нему своихъ понятій и ощущеній; тогда сами эти понятія и ощущенія были бы только субъективными состояніями моего сознанія, моими внутренними мыслями и чувствами, въ которыхъ я не познавалъ бы ничего, кромѣ нихъ самихъ какъ психическихъ фактовъ. Такимъ образомъ, объективное, познавательное значеніе моихъ ощущеній и понятій зависитъ отъ увѣренности въ независимомъ

безусловномъ существованіи ихъ предмета, въ его существованіи за предѣлами моихъ ощущеній и мыслей. Это безусловное существованіе, которое не можетъ быть дѣйствительно дано мнѣ ни въ моихъ ощущеніяхъ, ни въ моихъ мысляхъ, которое не можетъ быть предметомъ ни эмпирическаго, ни рациональнаго познанія и которымъ однако это познаніе обуславливается, — составляетъ, очевидно, предметъ нѣ котораго особаго, третьяго рода познанія, который правильнѣе можетъ быть названъ *вѣрою*, такъ какъ представляетъ собою «вещей обличеніе невидимыхъ». Все существующее, всякій предметъ познаній, взятый безусловно или самъ по себѣ есть «вещь невидимая». Въ самомъ дѣлѣ, все что мы можемъ видѣть въ предметѣ, — видѣть чувственно или умственно, это его чувственные качества т. е. наши ощущенія и его логическія отношенія, т. е. наши мысли; самъ же предметъ въ своемъ собственномъ безусловномъ существованіи такъ же невидимъ для нашего разума, какъ и для нашихъ глазъ, и однако наша увѣренность именно утверждаетъ предметъ въ этомъ безусловномъ смыслѣ какъ существующій въ своихъ чувственныхъ качествахъ и логическихъ отношеніяхъ, но не совпадающій съ ними, какъ могущій вызывать неопредѣленное число различныхъ ощущеній и потому никакими дѣйствительными ощущеніями не исчерпывающійся, какъ подлежащій всѣмъ возможнымъ логическимъ опредѣленіямъ и потому ни однимъ изъ этихъ опредѣленій не покрываемый.

Какъ же возможна такая увѣренность или вѣра? Очевидно безусловное существованіе предмета не могло бы быть мнѣ доступно никакимъ образомъ, если бы между мною и имъ была совершенная отдѣльность: тогда я могъ бы относиться къ нему только внѣшнимъ образомъ и имѣлъ бы знаніе только о его условномъ бытіи, а такъ какъ въ дѣйствительности я имѣю извѣщеніе и о безусловномъ бытіи его, то, слѣдовательно, такой отдѣльности нѣтъ, слѣдовательно, познающій извѣстнымъ образомъ внутренно связанъ съ познаваемымъ, находится съ нимъ въ существенномъ единствѣ, которое и выражается въ той непосредственной увѣренности, съ какою мы утверждаемъ безусловное существованіе другого.

Такимъ образомъ мы вообще познаемъ предметъ или имѣемъ общеніе съ предметомъ двумя способами: извнѣ со

стороны нашей феноменальной отдѣльности — знаніе относительное и изнутри, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренне связаннаго съ существомъ познаваемаго, — знаніе безусловное, мистическое. Это двоякое знаніе или двоякая связь наша съ предметами можетъ быть пояснена слѣдующимъ сравненіемъ. Вѣтви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, причемъ эти вѣтви и листья на нихъ различнымъ образомъ соприкасаются другъ съ другомъ своими поверхностями, — таково внѣшнее или относительное знаніе: но тѣ же самыя листья и вѣтви, помимо этого внѣшняго отношенія, связаны еще между собою внутренне посредствомъ своего общаго ствола и корня, изъ котораго они всѣ получаютъ свои жизненные соки, — таково знаніе мистическое или вѣры ¹⁾).

Предметомъ этой вѣры, какъ уже сказано, служить то, что не можетъ быть ощущеніемъ или понятіемъ, что больше всякаго факта и всякой мысли, именно безусловное существованіе предмета. Всякое ощущеніе есть нѣчто относительное и всякое понятіе есть нѣкоторое опредѣленіе, т. е. также нѣчто условное; поэтому безусловное существованіе не можетъ быть дано ни опытомъ, ни логикою, но только вѣрою: мы вѣруемъ, что предметъ есть нѣчто самъ по себѣ, что онъ не есть только наше ощущеніе или наша мысль, не есть только предѣлъ нашего субъективнаго бытія, мы вѣримъ, что онъ существуетъ самостоятельно и безусловно, «вѣруемъ яко есть». Но увѣренность въ безусловномъ существованіи предмета необходимо вызываетъ вопросъ: *что онъ есть?*

И на этотъ вопросъ не отвѣчаютъ ни наше рациональное мышленіе, ни чувственный опытъ. Нашъ разумъ наше логическое мышленіе на этотъ вопросъ можетъ отвѣчать, что этотъ предметъ есть причина, опредѣляющая наши ощущенія, что онъ есть нѣчто дѣйствительное, нѣкоторое единство и т. п. Но всѣ эти опредѣленія выражаютъ только общія, возможныя отношенія этого предмета къ намъ и къ другимъ предметамъ, и, слѣдовательно, нисколько не отвѣчаютъ на вопросъ: *что есть самъ этотъ предметъ?* Слѣдовательно, посредствомъ однихъ логическихъ категорій этотъ вопросъ не разрѣшается. Но также мало разрѣшается онъ посредствомъ данныхъ чувственнаго опыта. Данные чувственнаго опыта,

¹⁾ Крит. о. нач. 343—351.

т. е. наши дѣйствительныя ощущенія, даже если имъ придавать объективное значеніе, т. е. видѣть въ нихъ выраженіе чувственныхъ качествъ предмета, а не только состояній нашего сознанія, во всякомъ случаѣ оказываются съ одной стороны, слишкомъ общими, а съ другой, слишкомъ частными и случайными для того, чтобы представлять самую суть предмета и отвѣчать на вопросъ: что есть предметъ? Между тѣмъ у насъ несомнѣнно есть отвѣтъ на этотъ вопросъ въ каждомъ случаѣ, когда мы имѣемъ въ виду какой-нибудь предметъ, въ существованіи котораго мы увѣрены и который мы отличаемъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ, который мы узнаемъ во всѣхъ различныхъ частныхъ воспріятіяхъ, съ нимъ связанныхъ, но его не исчерпывающихъ, который остается для насъ однимъ и тѣмъ же во всѣхъ измѣненіяхъ своей внѣшней дѣйствительности и который предполагается существующимъ даже помимо всякаго дѣйствительнаго воспріятія его нашими чувствами,—все это несомнѣнно показываетъ, что у насъ есть нѣкоторое опредѣленное представленіе объ этомъ предметѣ,—и такъ какъ это представленіе, согласно сказанному, не можетъ быть получено ни путемъ отвлеченнаго мышленія, дающаго намъ только общую схему всѣхъ однородныхъ предметовъ, а не *этотъ* опредѣленный предметъ, ни путемъ чувственнаго опыта, дающаго намъ только частныя, измѣнчивыя проявленія этого предмета, а не его постоянный характеръ: то, очевидно, необходимо предположить такое взаимоотношеніе между познаваемымъ и нашимъ субъектомъ, въ которомъ нашъ субъектъ воспринимаетъ не тѣ или другія частныя качества или дѣйствія предмета, а его собственный характеръ, сущность или идею. Если внѣшняя дѣйствительность нашего субъекта—наши тѣлесныя чувства—находится необходимо въ нѣкоторомъ взаимодействіи, выражающемъ въ чувственномъ воспріятіи, то точно также идеальная сущность нашего субъекта необходимо находится въ извѣстномъ взаимодействіи съ идеальными сущностями всѣхъ другихъ предметовъ,—взаимодействіи, которое мы называемъ *воображеніемъ* и которое производитъ въ нашемъ умѣ тѣ постоянныя, опредѣленные и единые себѣ равные образы предметовъ, которыми мы объединяемъ, фиксируемъ всю неопредѣленную множественность частныхъ впечатлѣній, получаемыхъ нами отъ предметовъ. *Воображеніе*, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, не ограничивается тѣми сознательными ак-

тами нашей духовной жизни, которые мы обыкновенно разумѣемъ подъ словомъ воображеніе или фантазія. Дѣло въ томъ, что нашъ субъектъ уже по самому существу своему, прежде всякаго актуальнаго сознанія, необходимо стоитъ въ извѣстномъ опредѣленномъ взаимодействіи съ другими предметами, въ силу чего онъ носить въ себѣ опредѣленный образъ каждаго предмета, съ которымъ онъ соотносится, хотя бы этотъ образъ и не переходилъ въ сознательные акты его ума. Всякое дѣйствительное видимое взаимоотношеніе наше съ предметомъ, въ ощущеніяхъ ли или въ отдѣльныхъ актахъ воображенія, необходимо предполагаетъ нѣкоторое невидимое. первѣе актуальнаго сознанія, взаимодействие наше съ предметомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы такого взаимодействия не было, если бы въ духѣ нашемъ, во глубинѣ его существа, за предѣлами наличнаго феноменальнаго сознанія, не лежалъ постоянный и единый образъ предмета, то какъ возможно было бы то, что происходитъ въ дѣйствительномъ, даже чувственномъ, познаніи? Какъ возможно было бы, что мы разрозненные и противорѣчивыя ощущенія относимъ къ одному предмету, и въ немъ они нисколько не противорѣчатъ другъ другу, а стройно складываются въ одинъ объективный образъ? какъ возможно было бы, что представленіе о предметѣ, заключающее въ себѣ безконечное число различныхъ признаковъ, для которыхъ наши актуальныя ощущенія даютъ только случайный и совершенно неполный матеріалъ, какъ возможно, чтобы это представленіе по поводу какого-нибудь отдѣльнаго ощущенія, а иногда и безъ всякаго внѣшняго повода, возникало въ нашемъ сознаніи вдругъ, разомъ, во всей своей живости и полнотѣ? Такъ какъ наши ощущенія сами по себѣ не могутъ составлять того объективнаго образа, въ которомъ для насъ существуетъ предметъ, то, слѣдовательно, этотъ образъ по существу своему первѣе всякихъ дѣйствительныхъ ощущеній: хаосъ внѣшнихъ впечатлѣній и ощущеній организуется умомъ нашимъ чрезъ отнесеніе ихъ къ тому образу или идеѣ предмета, которая существуетъ въ нашемъ умѣ независимо отъ ощущеній и мыслей, но которая въ нихъ получаетъ дѣйствительность и видимость для нашего природнаго актуальнаго сознанія. Эту идею, скрывающуюся отъ нашего внѣшняго глаза въ невидимой (безсознательной), глубинѣ духа, нашъ умъ, побуждаемый внѣшними впечатлѣніями, переводитъ изъ этой глубины на поверхность дневного

сознанія и воплощаетъ эту безплотную форму въ той матеріальной средѣ, которая составляется изъ наличныхъ состояній нашей чувственности.

Такимъ образомъ, процессъ нашего дѣйствительнаго познанія какого-либо предмета заключаетъ въ своей цѣлости три слѣдующіе фазиса, соотвѣтствующие тремъ основнымъ опредѣленіямъ въ самомъ предметѣ: во-первыхъ, мы утверждаемъ съ непосредственною увѣренностью, что *есть* нѣкоторый самостоятельный предметъ, что есть нѣчто, кромѣ субъективныхъ состояній нашего сознанія. Этой увѣренности соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ его глубочайшее внутреннее опредѣленіе, его опредѣленіе какъ *сущаго и безусловнаго*; во-вторыхъ, мы умственно созерцаемъ или воображаемъ въ себѣ идею предмета, единую и неизмѣнную, отвѣчающую на вопросъ, *что* есть предметъ. Этому нашему воображенію или умственному созерцанію соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ второе его основное опредѣленіе, по которому онъ есть нѣкоторая *сущность или идея*, тождественная себѣ самой и потому остающаяся неизмѣнною во всѣхъ внѣшнихъ положеніяхъ и отношеніяхъ предмета; въ-третьихъ, присущій нашему уму образъ предмета мы воплощаемъ въ данныхъ нашего опыта, въ нашихъ ощущеніяхъ, сообщая ему такимъ образомъ феноменальное бытіе или обнаруживая его актуально въ природной сферѣ. Этому третьему фазису нашего познанія, который мы можемъ назвать психическимъ творчествомъ, соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ нѣкоторое основное опредѣленіе его бытія, именно опредѣленіе его какъ актуальнаго, какъ природнаго *явленія*, опредѣленіе для предмета необходимое, такъ какъ безъ того онъ не имѣлъ бы полной дѣйствительности.

Истина познанія опредѣляется истиною предмета, истина же предмета состоитъ, во-первыхъ въ его дѣйствительности, и во-вторыхъ, въ его универсальности. Совокупность трехъ фазисовъ познанія, изъ которыхъ первый выражаетъ, что предметъ *есть*, второй, *что* онъ есть, а третій показываетъ *какъ* онъ является, выражаетъ полную дѣйствительность предмета ¹⁾.

Но познать вполне одинъ предметъ, одно существо, т. е. познать его такъ, какъ онъ по истинѣ есть, значить познать все; ибо въ своемъ истинномъ опредѣленіи всякій предметъ

¹⁾ Кр. о. нач. 353—362.

связанъ со всѣмъ въ единствѣ или есть единство себя и всего.

Но для того, чтобы быть соединеннымъ со всѣмъ каждое существо должно и различаться отъ всего, представлять нѣчто особенное, ибо въ противномъ случаѣ нечего было бы соединять и вмѣсто соединенія получилось бы простое безразличіе. Итакъ, каждое существо есть не все (нѣчто особенное) и вмѣстѣ все. Очевидно, противорѣчія не можетъ быть здѣсь только въ томъ случаѣ, если мы предположимъ, что универсальность существа не выходитъ аналитически изъ его особенности, а приходится къ ней синтетически, благодаря нѣкоторому независимому отъ отдѣльныхъ существъ началу единства, которымъ каждое опредѣляется какъ все. Все, т. е. вся совокупность отдѣльныхъ существъ можетъ быть единымъ только въ какомъ-либо *отношеніи*. Это отношеніе можетъ разсматриваться двояко: какъ открывающееся въ самихъ относящихся существахъ, оно есть ихъ дѣйствительное существенное взаимоотношеніе и взаимодействіе; но разсматриваемое другимъ, это отношеніе есть только мыслимое. Принципъ отношенія въ томъ и другомъ случаѣ можетъ быть названъ разумомъ (*ratio, λόγος*).

Когда же достигаетъ человѣкъ познанія во всеединствѣ? Въ чувственномъ опытѣ нѣтъ всеединства, такъ какъ здѣсь всѣ предметы являются внѣшними другъ для друга. Въ логическомъ мышленіи хотя выражается стремленіе субъекта возстановить въ сознаніи это единство всего, утраченное въ дѣйствительности; но понятно, что само по себѣ это мышленіе можетъ возстановить только форму истины, ибо оно само по себѣ содержанія не имѣетъ, изъ внѣшняго же опыта оно не можетъ получить содержанія всеединого. Очевидно, мышленіе можетъ получить свое содержаніе изъ того существеннаго и положительнаго познанія, которое опредѣляется вѣрою и идеальнымъ созерцаніемъ, потому что только этимъ путемъ дѣлается доступно человѣку истинное, метафизическое взаимоотношеніе ко всему ¹⁾.

Эта же мысль о значеніи умственного созерцанія (= воображенія или интуиціи) для нашего познанія вообще и въ особенности для познанія философскаго весьма рельефно выражена въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», гдѣ проводится

¹⁾ Ibid. 363—365.

интересная параллель философіи съ художественнымъ творчествомъ. «Матеріаль истинной философіи какъ цѣльнаго знанія, говорится здѣсь, дается всею совокупностью явленій какъ мистическихъ, такъ равно психическихъ и физическихъ. Но познаніе всѣхъ этихъ явленій въ ихъ непосредственной частности еще не образуетъ никакой философіи — они должны получить *форму* всеобщей, цѣльной истины, сосредоточиться въ универсальныхъ идеяхъ. Это собраніе отдѣльных лучей опыта въ фокусъ идеи не можетъ быть плодомъ абстракціи, ибо тогда въ философіи было бы меньше содержанія, чѣмъ въ опытѣ, и она не имѣла бы *raison d'être* какъ самостоятельная дѣятельность. Отвлеченное понятіе по самому опредѣленію своему не можетъ идти дальше того, отъ чего оно отвлечено, не можетъ превращать случайные и частные факты въ необходимыя, универсальныя истины или идеи. Если частныя явленія сами по себѣ не представляютъ намъ универсальныхъ истинъ или идей, то эти послѣднія, хотя матеріально связанныя съ явленіями, должны формально отъ нихъ различаться, имѣть свое собственное независимое отъ явленій бытіе и слѣдовательно для познанія ихъ необходима особенная форма мыслительной дѣятельности, которую мы вмѣстѣ со многими прежними философами назовемъ умственнымъ созерцаніемъ или интуиціей и которая составляетъ настоящую первичную форму цѣльнаго знанія... Существованіе идеальной интуиціи вообще несомнѣнно доказывается фактомъ художественнаго творчества. Всѣ сколько-нибудь знакомые съ процессомъ художественнаго творчества хорошо знаютъ, что художественныя идеи и образы не суть сложные продукты наблюденія и рефлексіи, а являются умственному взору разомъ въ своей внутренней цѣлости, и работа художника сводится только къ развитію ихъ и воплощенію въ матеріальныхъ подробностяхъ. Но разъ умственное созерцаніе идей существуетъ, то спрашивается: должно ли оно ограничиваться художествомъ или же служить основной формой и истинной философіи? Если школьная философія, въ двухъ своихъ видахъ, опираясь или на внѣшнемъ наблюденіи, или на отвлеченномъ мышленіи, чуждается всякой интуиціи и болѣе близка къ математикѣ, чѣмъ къ искусству, то философія какъ цѣльное знаніе, предметъ котораго лежитъ за предѣлами какъ наблюдаемыхъ явленій, такъ и отвлеченно мыслимыхъ понятій, можетъ основываться только на умственномъ созерцаніи какъ

первичной формѣ истиннаго познанія и въ этомъ отношеніи представляетъ существенную близость съ художествомъ. Основное же различіе ихъ заключается въ томъ, что художество имѣетъ своимъ предметомъ тѣ или другія идеи въ отдѣльности, независимо отъ ихъ отношенія ко всему остальному, философія же имѣетъ своимъ предметомъ не ту или другую идею, а весь идеальный космосъ, т. е. общую совокупность идей въ ихъ внутреннемъ отношеніи, или взаимодействіи, какъ объективное выраженіе истинно - сущаго; затѣмъ хотя образующіе элементы философіи суть умосозерцаемыя идеи, а въ этомъ она одинакова съ художествомъ, но общая связь этихъ идей осуществляется отвлеченнымъ мышленіемъ—сама философія, какъ система, есть чисто логическое настроеніе, и въ этомъ ея отличіе ¹⁾). Полагая въ умственномъ созерцаніи основную форму истиннаго познанія, продолжаетъ Соловьевъ, мы возбуждаемъ новый вопросъ. Такъ какъ умственное созерцаніе или непосредственное познаніе идей не есть для человѣка состояніе обычное и вмѣстѣ съ тѣмъ нисколько не зависитъ отъ его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища боговъ, то спрашивается: какая *дѣятельная причина* приводитъ человѣка въ возможность созерцать сущія идеи? Сами изъ себя а priori мы, очевидно, не можемъ получить никакого дѣйствительнаго познанія о чемъ-нибудь другомъ. Если дѣйствительное познаніе наше о внѣшнихъ явленіяхъ зависитъ отъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ существъ или вещей, то также и дѣйствительное познаніе или умственное созерцаніе трансцендентныхъ идей должно зависѣть отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ. Дѣйствіе на насъ идеальныхъ существъ, производящее въ насъ умосозерцательное познаніе (и творчество) ихъ идеальныхъ формъ или идей называется *вдохновеніемъ*. Это дѣйствіе выводитъ насъ изъ обыкновеннаго нашего натурального центра, поднимаетъ насъ въ высшую сферу, производя такимъ образомъ экстазъ. Итакъ, вообще говоря, дѣйствующее или непосредственно опредѣляющее начало истиннаго философскаго познанія есть вдохновеніе. Безъ основанной на вдохновеніи интуиціи невозможна, правда, никакая объективная дѣятельность и никакое объективное познаніе, но есть разница въ степеняхъ, и для философіи какъ цѣльнаго знанія интуиція и

¹⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 5—6, 210.

вдохновеніе имѣють, очевидно, гораздо большее значеніе, чѣмъ на примѣръ, для математики» ¹⁾).

Дѣйствительный міръ, какъ внѣшній, такъ и внутренній служить предметомъ философіи не въ частныхъ своихъ образахъ, явленіяхъ и эмпирическихъ законахъ (въ такомъ смыслѣ онъ есть предметъ положительной науки), а въ своей общности. Если частныя явленія и законы суть, какъ это несомнѣнно, различные образы бытія, то общностью ихъ оказывается само бытіе, ибо все существующее имѣетъ между собою общимъ именно, что оно *есть*, т. е. бытіе. Но какъ настоящимъ предметомъ всякаго знанія служить собственно не то или другое бытіе, а то чему это бытіе принадлежитъ или тотъ субъектъ, къ которому относятся данные предметы, то и истинное знаніе въ своей всеобщности, т. е. философія, имѣетъ своимъ предметомъ не бытіе вообще, а то чему бытіе вообще принадлежитъ, т. е. безусловно сущее или сущее какъ безусловное начало всякаго бытія. Безусловно сущее или абсолютное первоначало есть то, что имѣетъ въ себѣ положительную силу всякаго бытія. Слово «абсолютное» (*absolutum* отъ *absolvere*) значить, во-первыхъ, отрѣшенное отъ чего-нибудь, освобожденное, и во-вторыхъ, заверщенное, законченное, полное, всецѣлое. Въ первомъ случаѣ оно берется само по себѣ, въ отдѣльности и отрѣшенности отъ всего, чему оно служить началомъ, свободное отъ всего частнаго, конечнаго и множественнаго и безусловно *единое*; во-второмъ — оно опредѣляется положительно въ отношеніи ко всему производному бытію, какъ обладающее всѣмъ, не могущее имѣть ничего внѣ себя (ибо тогда оно не было бы завершеннымъ и всецѣлымъ). Оба значенія опредѣляютъ абсолютное какъ *всеединное*, какъ *ἐν καὶ πᾶν*.

Безусловно-сущее мы познаемъ во всемъ что познаемъ, потому что все это есть его предикатъ, его бытіе, его явленіе. Но мы не могли бы различать безусловно-сущее отъ его предикатовъ и явленій, если бы оно не было дано намъ какъ-нибудь иначе, помимо этихъ частныхъ предикатовъ и явленій, если бы оно не открывалось само по себѣ. Однако само по себѣ оно не можетъ открываться какъ внѣшній предметъ: это было бы противорѣчіемъ; но будучи единымъ истинно-сущимъ, т. е. субстанціей всего, оно есть первоначало.

¹⁾ „Ж. М. Н. П.“ 877, 5—6, 210—211.

чальная субстанція и насъ самихъ и такимъ образомъ можетъ и должно быть дано намъ не только въ своихъ многообразно отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ нашъ предметный міръ, но и внутри насъ какъ наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. «Отрѣшаясь отъ всѣхъ опредѣленныхъ образовъ бытія, отъ всѣхъ ощущеній и мыслей, мы въ глубинѣ своего духа можемъ находить безусловно сущее какъ такое т. е. не какъ проявляющееся въ бытіе, а какъ свободное или отрѣшенное отъ всякаго бытія. И несомнѣнно, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго чувства, представленія и воли лежитъ непосредственное воспріятіе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ сущее открывается какъ безусловно единое и свободное отъ всѣхъ опредѣленій. Это внутреннее воспріятіе безусловной дѣйствительности, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ, само по себѣ одинаково у всѣхъ, какія бы различныя названія ему ни давались, ибо здѣсь нѣтъ образа, нѣтъ отношенія, а, слѣдовательно, нѣтъ и множественности, все сливается въ одно непосредственное и безразличное чувство. Всякое познаніе держится непознаваемымъ, всякія слова относятся къ несказанному и всякая дѣйствительность сводится къ той безусловной дѣйствительности, которую мы находимъ въ себѣ самихъ какъ непосредственное воспріятіе» ¹⁾.

Абсолютное необходимо во всей вѣчности различается на два полюса или центра: первый—начало безусловнаго единства, свободы отъ всякихъ формъ, отъ всякаго проявленія и, слѣдовательно, отъ всякаго бытія; второй—начало или производящая сила бытія т. е. множественности формъ. Эта сила, которою обладаетъ абсолютное, есть второе начало т. е. непосредственная, ближайшая или вторая потенція бытія, тогда какъ само абсолютное или первое начало, какъ обладающее ею, есть отдаленная или первоначальная потенція бытія. Второе начало или потенція бытія есть то, что въ старой философіи называлось первою матеріей. Матерія всякаго бытія въ самомъ дѣлѣ не есть еще бытіе, но она не есть уже и небытіе—это есть именно непосредственная потенція бытія. Оба начала—абсолютное какъ такое и *materia prima*—отличаются отъ бытія, не суть само бытіе, оба также не суть не бытіе,

¹⁾ К. о. н. 325—328 стр. „Ж. М. Н. П.“ 1877. 7—6, 222—227.

а такъ какъ третьимъ между небытіемъ и бытіемъ мыслима только потенція бытія, то оба начала одинаково опредѣляются какъ потенціи бытія. Но первое есть положительная потенція, свобода бытія, сверхсущее, второе же или матеріальное начало, будучи необходимымъ тяготѣніемъ къ бытію, есть его отрицательная непосредственная потенція, т. е. утверждаемое ощутимое отсутствіе или лишеніе настоящаго бытія. Но лишеніе бытія какъ дѣйствительное или ощутимое есть стремленіе къ бытію, жажда бытія. «Говоря о первой матеріи какъ влеченіи или стремленіи, т. е., обозначая ее какъ нѣчто внутреннее психическое, я, считаю нужнымъ замѣтить В. С. Соловьевъ, очевидно, не имѣю въ виду того, что современные ученые называютъ матерію» ¹⁾).

Второй полюсъ абсолютнаго можетъ опредѣляться какъ *matéria prima* лишь разсматриваемый самъ по себѣ въ своей потенціальной отдѣльности. Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи какъ опредѣляемая всеединымъ или какъ носительница его проявленія, какъ вѣчный его образъ—это есть идея. Абсолютное не можетъ дѣйствительно существовать иначе какъ осуществленное въ другомъ. Другое же это точно также не можетъ дѣйствительно существовать само по себѣ въ отдѣльности отъ абсолютнаго первоначала, ибо въ этой отдѣльности оно есть чистое ничто (такъ какъ въ абсолютномъ все), а чистое ничто существовать не можетъ. Такимъ образомъ, если мы отличаемъ другое начало само по себѣ отъ этого же другого какъ опредѣляемаго сущимъ, отличаемъ первую матерію отъ идеи, то это есть различіе въ рефлексіи, а не отдѣльность въ существованіи. Мы различаемъ во второмъ началѣ противоположность абсолютному (матерія) и тожество съ нимъ (идея); на самомъ же дѣлѣ это второе начало не есть ни то, ни другое, или и то и другое вмѣстѣ; въ отличіе отъ *сущаго* всеединого оно есть *становящееся* всеединое ²⁾). Это второе абсолютное,—которое пантеистическая философія всегда смѣшиваетъ и отождествляетъ съ первымъ,—будучи основаніемъ всего существующаго внѣ божественнаго акта, всего относительнаго бытія, будучи въ этомъ качествѣ душою міра, въ человѣкѣ впервые получаетъ собственную внутреннюю дѣйствительность, находитъ себя, сознаетъ себя.

¹⁾ К. о. 332.

²⁾ К. о. п. 331—333 ср. „Ж. М. Н. П.“.

Въ мірѣ внѣчеловѣческомъ, собственно природномъ, абсолютный божественный элементъ міровой души—всеединство—существуетъ только потенціально, въ слѣпномъ безсознательномъ стремленіи; въ человѣкѣ онъ получаетъ идеальную дѣйствительность, постепенно реализуемую: поскольку человѣкъ можетъ все заключать въ своемъ сознаніи, постольку все имѣетъ для него дѣйствительное, положительное, хотя и идеальное бытіе. Здѣсь относительное бытіе міровой души осуществляется въ обоихъ своихъ началахъ, здѣсь міровая душа находитъ себя саму ¹⁾). Поэтому названіе «второе абсолютное» В. С. Соловьевъ переноситъ и на человѣка, какъ истинное проявленіе міровой души. Собственное существованіе принадлежитъ абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человѣку), и полная истина можетъ быть названа словомъ «Богочеловѣчество», ибо только въ человѣкѣ второе абсолютное—міровая душа—находитъ свое дѣйствительное осуществленіе, въ обоихъ своихъ началахъ. Вотъ метафизическая основа, на которой зиждется гносеологія философіи «цѣльнаго знанія»: какъ нѣкоторое существо,—одно изъ всѣхъ, познающій субъектъ находится въ существенной внутренней связи со всѣмъ и потому познаетъ все въ его истинѣ, т. е. въ его безусловномъ существованіи и его безусловной сущности.

Безусловное внутреннее знаніе всего, вѣчно присущее нашему существу какъ метафизическому и составляющее, какъ мы видѣли, необходимое предположеніе нашего природнаго, феноменальнаго сознанія, обнаруживается въ этомъ послѣднемъ только отчасти. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь въ нашемъ наличномъ феноменальномъ сознаніи, мы являемся какъ нѣчто отдѣльное и особенное, какъ не все, и потому все является для насъ внѣшнимъ и познается только внѣшнимъ образомъ—съ одной стороны въ опытѣ въ своей внѣшней эмпирической множественности и затѣмъ въ раціональномъ мышленіи—въ своемъ отвлеченномъ отрицательномъ единствѣ. Это внѣшнее познаніе, какъ мы видѣли, не можетъ ничего сообщить намъ о самомъ предметѣ: для того чтобы нашъ опытъ и наше умозрѣніе имѣли объективное значеніе, они должны быть поставлены въ связь съ тѣмъ мистическимъ знаніемъ, которое даетъ намъ не внѣшнія отношенія пред-

¹⁾ К. о. н. 338—339.

мета, а самый предмет въ его внутренней связи съ нами; съ другой стороны, и мистическое знаніе нуждается въ знаніи естественномъ, такъ какъ само по себѣ оно, во-первыхъ, не имѣетъ дѣйствительности для нашего природнаго сознанія, а, во-вторыхъ, само по себѣ безъ природнаго и раціональнаго элемента оно не полно, ибо оно выражаетъ лишь безусловное существованіе и безусловную сущность предмета, не выражая его актуальнаго и феноменальнаго бытія. Итакъ, если естественное знаніе нуждается въ мистическомъ для своей истины, то мистическое нуждается въ естественномъ для своей полной дѣйствительности и, слѣдовательно, полная истина для насъ открывается только въ правильномъ синтезѣ этихъ элементовъ, а именно такъ, чтобы элементъ мистическій, божественный (знаніе о существѣ вещей) осуществлялся въ элементѣ природномъ или внѣшнемъ опытѣ, какъ знаніи о явленіяхъ, чрезъ посредство раціональнаго мышленія какъ знанія общихъ возможныхъ отношеній между предметомъ. Этотъ синтезъ есть не *данное*, а *задача* для ума, для исполненія которой сознаніе представляетъ только разрозненныя и отчасти загадочныя данныя, и осуществленіе которой дастъ систему свободной теософіи или «цѣльнаго знанія», въ коемъ теологія внутренне связаны съ философіей и наукой.

Итакъ, въ свободной теософіи или системѣ цѣльнаго знанія все въ концѣ концовъ сводится къ абсолютному. Это абсолютное начало въ своихъ собственныхъ, присущихъ ему опредѣленіяхъ составляетъ необходимый *prîus* какъ нашего бытія, такъ и нашего познанія ¹⁾).

Чрезъ обращеніе къ абсолютному первоначалу какъ настоящему центру, периферія нашего познанія замыкается, отдѣльныя части и элементы его получаютъ внутреннее единство и духовную связь и все оно является какъ дѣйствительный организмъ. Оставаясь на периферіи нашего актуальнаго бытія и познанія, мы не въ состояніи понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферія требуетъ объясненія, мы должны, слѣдовательно, или отказаться отъ истиннаго познанія или перенести свой умственный взоръ въ ту трансцендентную сферу, гдѣ собственнымъ свѣтомъ сіяетъ истинно-сущее. Если задача философіи объяснить все существующее, то разрѣшить эту задачу, оставаясь въ имманент-

¹⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 5—6, 223.

ной сферѣ актуальнаго человѣческаго сознанія, также невозможно, какъ дать истинное объясненіе солнечной системы, принимая нашу землю за средоточіе.

Предшествующія разсужденія показываютъ, что человѣкъ можетъ выйти изъ сферы своей данной дѣйствительности и трансцендировать къ абсолютному, потому что онъ самъ есть высшее откровеніе истинно-сущаго, потому что всѣ корни его собственнаго бытія лежатъ въ трансцендентной сферѣ. «Или абсолютно-сущее какъ принципъ, или чистый нуль безусловнаго скептицизма—вотъ дилемма для всякаго послѣдовательнаго мыслителя» ¹⁾).

Таковы принципы и гносеологія философіи цѣльнаго знанія:

Если останавливать вниманіе на каждомъ отдѣльномъ элементѣ воззрѣній В. С. Соловьева, то послѣднія не представляетъ чего-либо совершенно новаго: въ отдѣльныхъ пунктахъ его система напоминаетъ собою ученіе какого-либо изъ извѣстныхъ уже философовъ. Судя по общей тенденціи книги «Кризисъ западной философіи» подобнаго сходства и естественно было ожидать, такъ какъ, по мнѣнію В. С. Соловьева, исторія западно-европейской философской мысли даетъ не одни только отрицательные съ точки зрѣнія научной цѣнности результаты, но и нѣчто положительное,—что можетъ войти какъ составной элементъ въ систему истиннаго знанія. Неудивительно, если у него мы находимъ положенія, высказанныя ранѣе философами эмпирическаго, раціоналистическаго и мистическаго направленія. Но несомнѣнная оригинальность русскаго философа въ развитіи этихъ положеній и комбинаціи ихъ въ своеобразное органическое цѣлое, въ грандіозномъ планѣ его системы, въ одушевляющей ее идеѣ.

Можно сказать, что ставя Абсолютное въ принципъ бытія и познанія, Соловьевъ напоминаетъ Спинозу; можно сказать, что онъ переноситъ въ свою философію и главные выводы критики Канта; можно видѣть въ его ученіи о воздѣйствіи идеальныхъ существъ на созерцающій умъ вліяніе философіи покойнаго проф. В. Д. Кудрявцева; можно въ опредѣленіи цѣли философіи и отношенія ея и науки къ религіи отраженіе патристическихъ и схоластическихъ воззрѣній и т. д. Однако все же на этомъ основаніи нельзя упрекать его въ несамостоятельности и неоригинальности. Про Соловьева можно ска-

¹⁾ Ibid. 229—230.

зять что у него новое въ извѣстномъ отношеніи старо, а старое—ново, и зависитъ это отъ того, что отношеніе его собственныхъ, ему одному принадлежащихъ мыслей, къ тому, что онъ беретъ у другихъ совсѣмъ не таково, каково бываетъ у людей, которые составляютъ «наше личное мнѣніе» изъ винегрета «данныхъ», почерпнутыхъ въ грудѣ «пособій».

Изъ сочиненій В. С. Соловьева видно, что система его въ основныхъ своихъ пунктахъ представляетъ нѣкоторый организмъ, который въ зародышѣ таился въ духѣ автора, потомъ постепенно развивался и росъ. Мысли ученыхъ и философовъ были только пищею, которая въ удобопріемлемыхъ своихъ элементахъ входила въ плоть и кровь этого, собственно жизненною силою обладающаго, организма, а не какими-либо наростами, прилипшими къ различнымъ мѣстамъ его и измѣнившими его видъ. Впрочемъ, это общая особенность многихъ талантливыхъ мыслителей, которые выступаютъ съ воззрѣніями, уже имѣя за собою тысячелѣтнюю давность науки и философіи. Есть положенія философскія и научныя, уже установившіяся, не повторять которыхъ невозможно, и не въ томъ эти философы ставятъ себѣ задачу, чтобы сказать всюду и вездѣ непремѣнно что-нибудь новое, а въ томъ, чтобы, освѣтить своеобразное старое, на почвѣ этого стараго создать новое. Поэтому, если одинъ изъ недавнихъ критиковъ Соловьева (нужно сказать, самый безтолковый) укоряетъ его за то, что онъ—Соловьевъ не создалъ абсолютно оригинальной системы морали, то это объясняется просто недомысліемъ критикующаго, который по существу ничего возразить не можетъ, но которому возразить непремѣнно что-нибудь нужно. Соловьевъ не считаетъ преступленіемъ пользоваться ранѣе его высказанными мыслями и положеніями: онъ усваиваетъ ихъ себѣ, если только онѣ согласны съ его взглядами,—однако только при этомъ условіи.

Во всякомъ случаѣ, въ его гносеологіи мы должны отмѣтить какъ наиболѣе оригинальный пунктъ—попытку перешагнуть границу, поставленную Кантомъ между познающимъ и познаваемымъ. Ученіе о всеединомъ абсолютномъ, которое свое потенциальное бытіе имѣетъ въ мірѣ природы и въ человѣкѣ, объединяя въ себѣ все, даетъ Соловьеву возможность объяснить мистическое взаимодействіе существъ въ познаніи и чрезъ то вывести познающій субъектъ за предѣлы феноменальнаго міра. Затрогивая здѣсь труднѣйшій вопросъ объ отношеніи абсо-

лютнаго къ міру, В. С. разрѣшаетъ его теоріей своеобразнаго пантеизма, сохраняющаго обособленіе отъ Абсолютнаго существованіе вещей и ихъ общее единеніе въ Абсолютномъ. Въ числѣ другихъ послѣ кантовскихъ попытокъ переступить границы феноменальнаго міра теорія В. С. Соловьева занимаетъ особое мѣсто, представляя такое рѣшеніе вопроса, которое имѣетъ за себя заслуживающіе вниманія доводы и которое, главное, не упускаетъ изъ виду ученіе христіанской религіи объ Абсолютномъ ¹⁾).

Но особенно оригинальнымъ является общее понятіе объ истинной философіи. Вотъ полное опредѣленіе его у В. С. Соловьева. Цѣльное знаніе или «свободная теософія вообще есть знаніе, имѣющее предметомъ истинно-сущее въ его объективномъ проявленіи, цѣлью—внутреннее соединеніе человѣка съ истинно-сущимъ, матеріаломъ—данныя человѣческаго опыта во всѣхъ его видахъ, а именно, во-первыхъ опыта мистическаго, затѣмъ внутренняго или психическаго и, наконецъ, внѣшняго или физическаго; основной формой своей имѣющее умственное созерцаніе изъ индукцію идей, связанную въ общую систему посредствомъ чисто-логическаго или отвлеченнаго мышленія, и, наконецъ, дѣятельнымъ источникомъ или производящею причиною—вдохновеніе, т. е. дѣйствіе высшихъ идеальныхъ существъ на человѣческій духъ ²⁾). Изъ этого опредѣленія можно видѣть, что «цѣльное знаніе» слѣдуетъ назвать «цѣльнымъ» не только потому, что оно обнимаетъ собою области и философскаго и религіознаго и положительно-научнаго вѣдѣнія, но и потому, что оно совмѣщаетъ въ себѣ и всѣ формы, методы и источники познанія, и потому, наконецъ, что оно стремится удовлетворить «цѣльному» человѣку: не уму только его, но и волѣ и сердцу. Если такое «знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ» имѣетъ въ виду въ большей или меньшей степени всякая философія, то въ столь всесторонне полной и опредѣленной формѣ поставлена предъ философіей эта задача, насколько извѣстно, впервые.

Взгляды на философію и ея задачи могутъ быть и бываютъ различны. Поэтому могутъ и согласиться съ В. С. Соловьевымъ въ опредѣленіи задачи философіи, могутъ и

¹⁾ Въ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 9—10 (93—109) Соловьевъ прямо понимаетъ абсолютное въ смыслѣ Тріединнаго Бога христіанства и пытается дать раціональное изъясненіе догмата Троичности Лицъ въ Единомъ Богѣ.

²⁾ „Ж. М. Н. П.“ 1877, 5—6, 211.

признать, что онъ навязываетъ ей то, что не входитъ въ ея область. Но, при всемъ томъ, слѣдуетъ сказать, что въ опредѣленіи своемъ В. С. не выступаетъ за предѣлы фактической исторіи: философія въ теченіи нѣсколькихъ тысячелѣтій своего существованія въ различныхъ системахъ заявляла и тѣ тенденціи, которыя ей приписываетъ русскій философъ: слѣдовательно, онѣ не извнѣ навязаны ей. Въ частности, нельзя не указать, что любимый В. С. Соловьевымъ великій философъ древности Платонъ въ нѣкоторомъ родѣ далъ прототипъ той философіи, о которой мечтаетъ Соловьевъ. Экстатическое вдохновеніе, созерцаніе идей, единеніе съ Богомъ въ актѣ мистическаго созерцанія и эроса—все это черты, привѣтствуемыя философіей В. С. Соловьева, хотя въ пониманіи ихъ онъ расходится съ Платономъ и хотя касательно матеріала истиннаго знанія послѣдній стоитъ на особой точкѣ зрѣнія. Поэтически-философскій геній Платона вообще родствененъ генію нашего мыслителя также же образнаго въ своемъ языкѣ, также вдохновеннаго, также разбрасывающаго глубокія мысли въ поэтической рѣчи, не столько логически обосновывая ихъ, сколько вѣщая пророчески. Естественно, если Соловьевъ такъ тяготѣлъ къ Платону.

Какъ глубоко вѣрующій христіанинъ, В. С. Соловьевъ источникъ своихъ вдохновенныхъ размышленій о мірѣ идеальномъ видѣлъ въ «вѣрѣ отцевъ нашихъ». Оправдать эту вѣру, возводя ее на новую ступень разумаго сознанія, показать какъ эта древняя вѣра, освобожденная отъ оковъ мѣстнаго обособленія и народнаго самолюбія, совпадаетъ съ вѣчною вселенскою истиною онъ ставитъ общею задачею того своего труда, который считаетъ важнѣйшимъ. Впрочемъ, этой задачѣ посвящены и другія его произведенія богословско-философскаго характера ¹⁾. Стремленіе освѣтить всѣ вопросы знанія и жизни съ религіозной точки зрѣнія, стремленіе, которое осуществлялось покойнымъ фило-

¹⁾ Философскому уясненію христіанскихъ истинъ В. С. посвящали свои университетскія лекціи. Духовная наука должна благодарно почтить память этого профессора, взявшаго на себя смѣлость обратить вниманіе слушателей на вопросы, которые еще и доселѣ далеки отъ интересовъ свѣтскаго общества. Характернымъ доказательствомъ этого послѣдняго факта служить, между прочимъ примѣчаніе, которымъ снабдила редакція „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ послѣднюю лекцію В. С. Соловьева въ С.-Петербургскомъ университетѣ: „когда лекція эта пе-

софомъ въ его плодovitой литературной дѣятельности, показываетъ, что система цѣльнаго знанія была у него не въ проектѣ, а созидалась и въ дѣйствительности. Насколько во всѣхъ деталяхъ его размышлений обнаруживалъ себя истинный духъ «вѣры отцевъ нашихъ», это другой вопросъ, но что онъ искренно стремился сохранить и проявить этотъ духъ,—это внѣ всякаго сомнѣнія. Отсюда онъ почерпалъ вдохновеніе, которое считалъ источникомъ истинной философіи, а вдохновеніе давало его рѣчи ту обаятельность, которая дѣлала имя его столь извѣстнымъ и популярнымъ, не смотря на то, что онъ былъ богословствующій философъ.

Въ «Національномъ вопросѣ въ Россіи» В. С. Соловьевъ писалъ «одинъ изъ первыхъ (по времени) схоластиковъ—Rabanus Maurus, въ сочиненіи своемъ «De nihilo et tenebris» («О ничемъ и о мракѣ»), между прочимъ, замѣчаетъ, что, «небытіе есть нѣчто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слезъ надъ такимъ прискорбнымъ состояніемъ». Эти слова чувствительнаго монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философіи. Не то, чтобы она прямо, открыто относилась къ категоріи «небытія», оплаканнаго Рабаномъ Мавромъ: за два послѣдніе десятилѣтія ¹⁾ довольно появлялось въ Россіи болѣе или менѣе

чталась, намъ сообщили, что она была уже раѣе напечатана въ «Правосл. Обзор.» (1883 г.) подъ заглавіемъ: „Жизненный смыслъ христіанства, философскій комментарій на ученіе о Логосѣ Іоанна Богослова“. Мы тѣмъ неменѣе рѣшаемся сохранить здѣсь это произведеніе нашего мыслителя, полагая, что большинству нашихъ читателей оно было до сихъ поръ столь же неизвѣстно какъ и намъ“ (Вопр. Ф. и П. кн. 54, 639). Редакція, какъ видимъ, считаетъ свое незнакомство съ „произведеніемъ нашего мыслителя“ вполне естественнымъ и резоннымъ, потому что это произведеніе напечатано въ духовномъ журналѣ. Кто же читаетъ духовные журналы? Это для свѣтскаго интеллигента въ нѣкоторомъ родѣ признакъ дурного тона. А посему незнакомство даже съ произведеніемъ виднаго писателя, помѣщеннымъ въ духовномъ журналѣ, должно быть не только извинительнымъ, но и вполне естественнымъ и даже болѣе того. Пусть такъ. Но упомянутое «произведеніе нашего мыслителя», кромѣ того цѣлкомъ вошло въ „Религіозныя основы жизни“ (съ добавленіями см. 67—107 стр. 3-го изд.), которыя вышли уже 4-мъ изданіемъ. А если 4-мъ изданіемъ, то, пожалуй, большинству то публики это произведеніе болѣе извѣстно, чѣмъ редакція „Вопр. Ф. и П.“

¹⁾ Писано въ 1891 году. Нельзя не замѣтить, что В. С. С.—ымъ здѣсь допущено смѣшеніе; сочиненіе „De nihilo et ten“. принадлежитъ другому схоластику—Фредегизу.

серьезныхъ и интересныхъ сочиненій, по разнымъ предметамъ философіи. Но все философское въ этихъ трудахъ во все не русское, а что въ нихъ есть русскаго, то ничуть не похоже на философію, а иногда совсѣмъ ни на что не похоже. Никакихъ дѣйствительныхъ задатковъ самобытной русской философіи мы указать не можемъ: все, что выступало въ этомъ качествѣ, ограничивалось одною пустою претензіей. А между тѣмъ русскіе несомнѣнно способны къ умозрительному мышленію, и одно время можно было думать, что философіи предстоитъ у насъ блестящая судьба. Но русская даровитость оказалась и здѣсь лишь воспріимчивою способностью, а не положительнымъ призваніемъ: прекрасно понимая и усвоивая чужія философскія идеи, мы не произвели въ этой области ни одного значительнаго творенія, останавливаясь, съ одной стороны, на отрывочныхъ наброскахъ, съ другой, воспроизводя въ каррикатурномъ и грубомъ видѣ тѣ или другія крайности и односторонности европейской мысли» ¹⁾).

Выясняя причины этого обстоятельства, В. С. Соловьевъ говоритъ слѣдующее: «для великихъ и долговѣчныхъ созданій въ области философіи прежде всего нужно вѣрить въ samozаконную и неограниченную силу человѣческаго ума, въ безусловное превосходство чистаго мышленія предъ всѣми прочими видами дѣятельности. Но, наблюдая особенности нашего національнаго характера, легко замѣтна, что чисто-русскій даровитый человѣкъ отличается именно крайнимъ недо-вѣріемъ къ силамъ и средствамъ человѣческаго ума вообще и своего собственнаго въ частности, а также глубокимъ презрѣніемъ къ отвлеченнымъ, умозрительнымъ теоріямъ, ко всему, что не имѣетъ явнаго примѣненія къ нравственной или матеріальной жизни. Эта особенность заставляетъ русскіе умы держаться по преимуществу двухъ точекъ зрѣнія: крайняго скептицизма и крайняго мистицизма. Ясно, что та и другая исключаетъ возможность настоящей философіи. Правда, всякая сколько-нибудь углубленная философская система непременно заключаетъ въ себѣ и скептическій, и мистическій элементы, но лишь настолько, насколько они не противорѣчатъ самоувѣренности и самодовлѣющему сознанию человѣческаго ума. *Философскій скептицизмъ* направляетъ

¹⁾ Національн. вопросъ въ Россіи, изд. 3; 129—130.

свои удары противъ всякаго произвольнаго авторитета и противъ всякой мнимой реальности. *Философскій мистицизмъ* есть лишь чувство внутренней неразрывной связи мыслящаго духа съ абсолютнымъ началомъ всякаго бытія, сознаніе существеннаго тождества между познающимъ умомъ и истиннымъ предметомъ познанія. Совсѣмъ не таковы тѣ крайнія настроенія, которыя характеризуютъ нашъ національный умъ. Русскій скептицизмъ мало похожъ на здоровое сомнѣніе. Декарта и Канта, имѣвшихъ дѣло съ внѣшнею предметностью и границами познанія, нашъ скепсисъ, напротивъ, подобно древней софистикѣ, стремится поразить самую идею достовѣрности и истины, подорвать самый интересъ къ познанію: «все одинаково возможно, и все одинаково сомнительно», — вотъ его простѣйшая формула. При такой точкѣ зрѣнія нашъ умъ, вмѣсто самостоятельной силы, превращается въ безразличную и пассивную среду, пропускающую чрезъ себя всякія возможности, ни одной не отталкивая, ни одной не задерживая. Но подобнымъ образомъ и нашъ національный мистицизмъ стремится не къ тому, чтобы поднять силу духа сознаніемъ его внутренняго безусловнаго превосходства надъ всякою внѣшностью, а, напротивъ, ведетъ къ совершенному уничтоженію и поглощенію духовной личности въ томъ абсолютномъ предметѣ, который она надъ собой признала... Такимъ образомъ, если наша философская мысль обнаруживаетъ теперь мистическое направленіе, — то она навѣрное никакихъ плодовъ не принесетъ на почву нашего національнаго мистицизма. Этотъ послѣдній самими крайностями своими свидѣтельствуетъ, конечно, о нѣкоторыхъ, силахъ нашей духовной натуры, которыя при иныхъ условіяхъ, при болѣе правильномъ и глубокомъ развитіи просвѣщенія и образованія въ народѣ, могли бы принести хорошіе плоды (по крайней мѣрѣ, въ области религіозно-правственной). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно только одно: мистическое настроеніе этого рода, въ соединеніи съ безграничнымъ педовѣріемъ къ *раціональному* элементу человеческой и міровой жизни, составляетъ умственную почву, рѣшительно неблагопріятную для развитія всякой самобытной и наукообразной философіи» ¹⁾.

Этотъ строгій приговоръ, написанный въ пылу полемики съ нашими націоналистами, очевидно, не исключаетъ возмож-

¹⁾ Націон. вопр. въ Россіи. 3-е изд., 134—136.

ности появиться философіи въ Россіи на почвѣ того же мистицизма, по *при доверіи* къ раціональному элементу человѣческой и міровой жизни. Такую систему создалъ, какъ мы можемъ видѣть, самъ же В. С. Соловьевъ и тѣмъ фактически опровергъ свою же мысль о невозможности самобытной русской философіи. Мы должны прибавить только, что если и справедлива мысль Соловьева о томъ, что въ Россіи не было самобытной философіи, то не менѣе справедливо и то, что идеаль такой философіи предносился сознанию многихъ русскихъ мыслителей ¹⁾ и въ чертахъ родственныхъ философіи «цѣльнаго знанія». Это тѣмъ болѣе даетъ право видѣть въ В. С. самобытнаго русскаго философа, при томъ перваго, выступившаго съ возможно полной системой философіи.

Д. Миртовъ.

¹⁾ Проф. В. Н. Карповъ, Кирѣевскій, Хомяковъ, Новицкій, Михневичъ, Давыдовъ, Астафьевъ и др.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии

www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки