

## Вл. С. Соловьевъ и князь Е. Н. Трубецкой<sup>1)</sup>.

### IV.

Прежде всего примѣръ незаслуженно суроваго суда со стороны князя Е. Н. Трубецкого представляеть его отношеніе къ ученію Соловьева о Троицѣ. Несомнѣнно, самъ Соловьевъ придавалъ умозрительному выведенію Трѣединства Божія очень большое значеніе, неоднократно къ нему возвращался и посвятилъ ему много страницъ и въ „Философскихъ началахъ цѣльного знанія“, и въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, и въ „La Russie et l’Eglise universelle“. И въ самомъ дѣлѣ, умозрительному толкованію истины о Троичности Божества принадлежитъ весьма существенное мѣсто въ системѣ Соловьева: черезъ это толкованіе получаетъ конкретное содержаніе идея о всеединствѣ Божіемъ, изъ него почерпаютъ свою опредѣленность столь важныя въ философіи Соловьева понятія о Софіи и міровой душѣ, въ немъ наконецъ коренится вся Христологія Соловьева. Все это, казалось бы, должно было заставить отнести къ умозрительной дедукціи Божественныхъ ипостасей у Соловьева съ особеннымъ вниманіемъ; отъ специальной монографіи о философіи Соловьева съ полнымъ правомъ можно было ожидать, что въ ней будетъ прослѣжена эволюція его идей въ такомъ основоположномъ пунктѣ его міросозерцанія, отмѣчены различія въ относящихся къ нему построеніяхъ въ разныя эпохи жизни Соловьева, выдѣлено то, что въ этихъ

1) „Вопр. Филос. и Псих.“ № 119.

Вопросы философіи, кн. 120.

построеніяхъ принадлежить самому Соловьеву, отъ того, что въ нихъ навѣяно ученіями его предшественниковъ. Между тѣмъ, какъ поступилъ князь Е. Н. Трубецкой? На восьми страницахъ<sup>1)</sup> онъ даетъ блѣдное и вѣнѣшнее изложеніе выводовъ Соловьева, почти исключительно по первымъ главамъ третьей книги въ „La Russie et l'Eglise universelle; потомъ на нѣсколькихъ страницахъ<sup>2)</sup> съ придирчивой<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Мироносицаніе Вл. С. Соловьева, т. I, стр. 309—317.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 317—321.

<sup>3)</sup> Во всякомъ случаѣ критика князя Трубецкого содержитъ недоразумѣнія, мало понятныя. Изъ словъ Соловьева (*La Russie et l'Eglise universelle*, p. 221), что троичность ипостасей, при совершенномъ единствѣ Божества, недоступна для воображенія, но ясно и раздѣльно познается чистою мыслю, князь Трубецкой выводитъ, что основная ошибка Соловьева состоитъ въ признаніи, будто истина троичности есть „результатъ самоопределѣленія „чистой“ мысли, т.-е. мысли, свободной отъ всего данного (?) даннаго“ (стр. 317). Изъ этого далѣе онъ заключаетъ, что попытка Соловьева „вывести внутреннее содержаніе божественной жизни изъ понятія „бытія“ чрезвычайно напоминаетъ попытку Гегеля вывести изъ того же понятія многообразіе вселенной“ (стр. 317—318); что „апріоризмъ у обоихъ философовъ въ одинаковой мѣрѣ мнимый, кажущійся“, и что „мысль обоихъ незамѣтно для нихъ опирается на положительныя данныя“ (стр. 318). Окончательно опровергая Соловьева, князь Трубецкой говоритъ: „Разъ онъ (Соловьевъ) признаетъ, что чистая мысль есть мысль по самой природѣ своей только формальная, т.-е. не заключающая въ себѣ никакого содержанія, то попытка вывести a priori изъ той же чистой мысли содержанія высшихъ тайнъ христіанского откровенія тѣмъ самыми изобличается какъ невозможная“ (стр. 321).

Для меня совсѣмъ странно, какъ такой глубокій знатокъ сочиненій Соловьева, какъ князь Е. Н. Трубецкой, могъ не замѣтить, что термины „чистая мысль“ и „чистый разумъ“ употребляются у Соловьева очень широко и разнобразно, и что они далеко не всегда обозначаютъ чистую мысль, свободную отъ всего данного, въ смыслѣ Гегеля? Именно въ примѣненіи къ истинѣ триединства это гегелевское значеніе выраженія „чистая мысль“ явнымъ образомъ совершенно не подходитъ: вѣдь Соловьевъ со всею опредѣленностью говоритъ, что его построеніе троичности ведется при допущеніи, „что Богъ есть въ положительному и полномъ смыслѣ этого слова“ (*La Russie et l'Eglise universelle*, p. 213). Развѣ это уже не есть данное и притомъ весьма содержательное данное? Изъ сопоставленія стр. 221 въ „La Russie et l'Eglise universelle“ съ „Чтѣніями о Богочеловѣчествѣ“ на стр. 96 (Собр. соч. В. С. Соловьева, т. III, изд. 2-е) можно ясно видѣть, что подъ чистою мыслю Соловьевъ въ рассматриваемомъ случаѣ разумѣеть просто мысль умозрительную, которая однако предполагаетъ высшее идеальное созерцаніе (стр. 97),—въ ея противоположности мышленію механическому, не способному возвыситься надъ

безпощадностью вскрываетъ въ общемъ построеніи Соловьевъ „рядъ логическихъ скачковъ и натяжекъ“; далѣе Соловьевъ обвиняется въ рационалистическомъ догматизмѣ, умаляющемъ значеніе вѣры и положительного откровенія, ничего не оставляющемъ на долю вѣры, несовмѣстимомъ съ подлинно религіозной точкой зрењія. И это все.

У читателя, знакомаго съ сочиненіями и съ міросозерцаніемъ Соловьевъ, невольно подымаются вопросы: прежде всего, почему изложеніе взглядовъ Соловьевъ въ столь важ-

---

формами пространства и времени. Выраженіе: чистая мысль, Соловьевъ прилагаетъ къ пониманію всеобщихъ логическихъ отношеній въ любыхъ данныхъ предметахъ, не только въ Божествѣ, но и въ „былинкѣ“ (тамъ же, стр. 100). Неужели же князь Трубецкой думаетъ, что透过这“былинка“ для Соловьевъ превращается въ чистую категорію мысли, отвернувшейся отъ всякаго данного содержанія и сосредоточенной только на себѣ? А разъ Соловьевъ подъ разумнымъ обоснованіемъ истины о троичности Божества вовсе не понималъ ея діалектическое выведеніе чистою мыслю въ гегелевскомъ значеніи этого слова, то тѣмъ самимъ падаютъ и упреки князя Трубецкого, что Соловьевъ незаконно вводилъ въ свое построеніе „положительные даннія“: не контрабандою, а вполне сознательно вносилъ Соловьевъ, при определеніи основныхъ моментовъ бытія духа, показанія внутренняго опыта, — лучше сказать, внутренней интуїціи, потому что въ своихъ выводахъ онъ останавливался не на эмпирическихъ обобщеніяхъ нашихъ случайныхъ переживаній, а лишь на томъ, безъ чего наша духовная жизнь дѣйствительно невозможна и немыслима. И онъ имѣлъ на это несомнѣнное право, разъ духовность Божества была принята какъ нѣчто данное (или заранѣе выведена).

Еще болѣе неожиданнымъ является обвиненіе Соловьевъ въ томъ, что онъ три логическихъ (однако для Соловьевъ абсолютно реальныхъ) термина—*субъектъ* произвольно обращаетъ въ *лица*, приписываетъ имъ *личную* жизнь, и тѣмъ самимъ совершає подстановку „терминовъ библейскихъ на мѣсто терминовъ логическихъ“ (Мірос. В. С. Соловьевъ, т. I, стр. 320). Прежде всего я не совсѣмъ понимаю, въ чемъ тутъ могло бы быть преступленіе? Вѣдь и въ богословскомъ ученіи о св. Троице *и постась* и *лицо* употребляются какъ обозначенія синонимическія и взаимно замѣнимыя. Между тѣмъ князь Трубецкой, вѣроятно, согласится, что *и постась* по своему прямому значенію неразличимо близко совпадаетъ съ понятіемъ: *субъектъ*, —князь Трубецкой и самъ толкуетъ понятіе *и постась* именно въ этомъ смыслѣ (тамъ же, т. I, стр. 317, т. II, стр. 248—249); одинаково и Соловьевъ сознательно разсматриваетъ *и постась* и *субъектъ*, какъ логически равныя понятія (см. въ „Чтенияхъ о Богочеловѣчествѣ“, стр. 94—95). Итакъ, еслибъ Соловьевъ и въ самомъ дѣлѣ совершилъ переходъ отъ понятія *субъектовъ* — *и постасей* къ понятію *лицъ*, онъ только слѣдовалъ бы богословской традиціи. Но допустимъ даже, что въ такомъ переходѣ заключается великое заблужденіе (хотя князь

ной области ведется по „La Russie et l'Eglise universelle“? Вѣдь это сочиненіе на первомъ планѣ преслѣдовало богословскія и церковно-историческія цѣли. Кроме того, Соловьевъ въ эпоху его написанія мало интересовался общефилософскими проблемами и былъ весь увлеченъ другими задачами. Выведеніе Троичности Божественныхъ ипостасей въ этомъ произведеніи излагается дѣйствительно ясно и просто, быть можетъ, даже съ преднамѣренной популярностью, но въ немъ нѣтъ живого трепета творческаго вдохновенія, которое чувствуется на лучшихъ страницахъ „Чте-

Трубецкой и не раскрылъ, въ чемъ оно состоитъ), — какъ онъ все-таки не замѣтилъ, что обвиняетъ Соловьева въ *несуществующемъ преступлениѣ?* Если я не ошибаюсь, въ La Russie et l'Eglise universelle, въ главахъ, посвященныхъ выведенію троичности Божества, вездѣ говорится только объ ипостасяхъ, а выражение: *лица* (personnes), употребляется только одинъ разъ (стр. 228), при томъ совсѣмъ мимоходомъ, явно въ качествѣ простого синонима ипостасей и безъ всякихъ попытокъ сдѣлать дальнѣйшіе выводы изъ такого обозначенія; а въ „Чтенияхъ о Богочеловѣчествѣ“, при обоснованіи истины трединства Божія (стр. 83—119), выражение: лица, насколько я могъ замѣтить, не встрѣчается ни разу. Гдѣ же именно Соловьевъ совершає подмѣну термина *субъекты-ипостаси* терминомъ *лица* и при этомъ пользуется такой словесной подстановкой, чтобы приписать ипостасямъ Божества личную жизнь? Скорѣе приходится думать, что Соловьевъ преднамѣренно избѣгалъ называть ипостаси лицами, въ виду соединенныхъ съ этимъ послѣднимъ словомъ сложныхъ ассоціацій.

Едва ли убѣдительнымъ представляется и опроверженіе мысли Соловьева, — что одинъ и тотъ же субъектъ не можетъ быть одновременно и совсѣмъ непроявленнымъ, и всецѣло проявленнымъ, и опять воспринявшимъ свое объективное проявление въ себя, въ единство своей уже раскрывшейся внутренней жизни, — простою ссылкою на то, что по завершеніи мірового процесса время упразднится, а между тѣмъ конечныя существа, оставаясь единичными субъектами, все-таки будутъ совмѣщать въ вѣчности всѣ три способы бытія. Вѣдь, казалось бы, не это соображеніе о вѣврменности будущей жизни должно было опровергать истину о несовмѣстимости другъ друга исключающихъ состояній, а какъ разъ наоборотъ, истина о несовмѣстимости должна была бы вызвать законное сомнѣніе въ предполагаемой абсолютной бѣврменности будущаго существованія конечныхъ тварей. А тогда самъ собой намѣтился бы выводъ: или послѣ конца міра всѣ ограниченныя твари должны всецѣло слиться съ единствомъ и вѣчнымъ Божественнымъ бытіемъ, или, если отдельныя существа сохранятъ свою особую индивидуальную жизнь, они все-таки будутъ испытывать нѣкоторую послѣдовательность въ своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ.

ній о Богочеловѣчествѣ“ и „Философскихъ началъ цѣльного знанія“. Въ „La Russie et l’Eglise universelle“ онъ лишь подводитъ итоги своей прежней философской работы, притомъ для широкой, мало заинтересованной въ философскихъ тонкостяхъ публики. Оттого его изложеніе слишкомъ сжато, догматично, а иногда вызываетъ и серьезная недоумѣнія: напримѣръ, опредѣленіе внутренняго качества Святаго Духа какъ *наслажденія* (*la jouissance*), при своей антропоморфной наглядности, едва ли много говорить для умозрительного пониманія.

Самъ собой становится предъ читателемъ и другой вопросъ: вину Соловьевы разѣ не раздѣляютъ съ нимъ очень многіе представители христіанской мысли во всѣ времена ея развитія? Попытки понять и объяснить внутренній смыслъ Тріединства Божія дѣлали и первые апологеты, и Оригенъ, и бл. Августинъ, и отцы церкви первыхъ вселенскихъ соборовъ, и знаменитѣйшіе схоластики, и великие мистики среднихъ вѣковъ, и мистики новаго времени, въ родѣ Якова Беме. Что же? Всѣ они рационализировали вѣру, отрицали тайну, сводили на нѣть все сверхъестественное, мистическое? <sup>1)</sup>). Или они въ этомъ неповинны, а виноватъ во всемъ этомъ одинъ Соловьевъ? Но въ чемъ же заключается такое рѣзкое различіе между ихъ попытками и его попыткой? Я не знаю, какъ рѣшаетъ для себя эти вопросы князь Трубецкой, — важно то, что въ своей книгѣ онъ ихъ совсѣмъ не касается. И мнѣ кажется, что онъ не имѣлъ на это права.

А въ связи съ этими вопросами находится и еще одно недоумѣніе: почему князь Е. Н. Трубецкой совсѣмъ не передалъ подробно мотивированный въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ взглядъ Соловьевы на особое положеніе истины Тріединства среди другихъ догматовъ христіанства? Убѣжденно и пространно, въ нѣсколько пріемовъ, Соловьевъ доказываетъ, что общая идея Тріединства Божія есть столько

---

<sup>1)</sup> Міросоз. В. С. Соловьевы, стр. 323.

же истина умозрительного разума, какъ и откровенія <sup>1)</sup>, и что исторически „отрицать связь между филоновымъ учениемъ и неоплатонизмомъ, съ одной стороны, и христіанствомъ, т.-е. именно христіанскимъ учениемъ о Троицѣ или Тріединомъ Богѣ, совершенно невозможно“ <sup>2)</sup>. Онъ полагаетъ, что христіанское богословіе, во всей своей прошлой исторіи, можно сказать, питалось Платономъ и Аристотелемъ <sup>3)</sup>. Соответственно этому онъ такъ опредѣляетъ отношеніе древней философіи къ христіанской истинѣ: „Если сущность божественной жизни была опредѣлена Александрийскими мыслителями путемъ чисто умозрительнымъ, на основаніи теоретической идеи Божества, то въ христіанствѣ *то же самая* всеединая божественная жизнь явилась какъ фактъ, какъ историческая дѣйствительность,—въ живой индивидуальности исторического лица“ <sup>4)</sup>.

Мнѣ кажется, слѣдовало болѣе считаться съ этимъ исконнымъ убѣжденіемъ Соловьевы, отъ котораго онъ не отказался во всю свою жизнь. Всякій серьезный богословъ согласится съ Соловьевымъ, что идея о троичности Божества исторически возникла какъ умозрительная истина, и что ея первыя схемы были даны еще въ древней философіи. Нельзя отрицать тотъ фактъ, что во всѣхъ идеалистико-мистическихъ системахъ древности, начиная отъ Платона, а, можетъ быть, даже пифагорейцевъ, постоянно утверждалась многоипостасность Божества,—иногда какъ *двойственность* божественныхъ ипостасей, по большей части какъ ихъ *тройственность*, и что нѣкоторыя изъ этихъ учений несомнѣнно оказали влияніе на формулы церкви. Вѣдь самое понятіе о Логосѣ въ его мистическомъ значеніи, какъ это князь Е. Н. Трубецкой хорошо знаетъ, впервые было выдвинуто Филономъ Александрийскимъ. Но если это все такъ, для христіанского мыслителя съ неизбѣжностью ставится

<sup>1)</sup> Собрание сочиненій В. С. Соловьева, т. III, стр. 96.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 81.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 82.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 81.

вопросѣ: въ чёмъ заключается прочная умозрительная истина въ разнообразныхъ построенияхъ тройственности божественныхъ ипостасей, какъ въ древности, такъ и въ новое время, и какъ относится эта истина къ церковному учению о св. Троице? Этотъ вопросъ вполнѣ правомѣренъ въ глазахъ всякаго, кто допускаетъ умозрительное постижение дѣйствительности, и Соловьевъ, когда надъ нимъ задумался, не совершилъ никакого преступленія, а только былъ вѣренъ себѣ.

Для изслѣдователя и критика системы Соловьева при этомъ намѣчается и еще одна задача, которую, по моему, никакъ нельзя обойти: выдѣлить, какая изъ предшествующихъ философскихъ и мистическихъ объяснений истины о Трединствѣ оказали наиболѣе существенное влияніе на его мысль? И въ частности, какъ относится его собственная дедукція трехъ ипостасей къ аналогическому построению Шеллинга, къ глубокимъ интуиціямъ Якова Беме, котораго Соловьевъ внимательно изучалъ и очень уважалъ, къ ученіямъ знаменитыхъ мистиковъ въ Средніе Вѣка и въ патристическую эпоху? Что онъ взялъ въ своеемъ толкованіи у другихъ, и что въ немъ всецѣло принадлежитъ ему самому? Вѣдь только такимъ путемъ можно опредѣлить степень оригинальности умозрительного творчества Соловьева въ этой области. Но князь Е. Н. Трубецкой этой задачи почти совсѣмъ не затрагиваетъ.

Вообще мнѣ странно, какъ могъ князь Трубецкой ограничиться чисто отрицательнымъ приговоромъ въ оцѣнкѣ такого ученія Соловьева, которое представляетъ лишь одно изъ звеньевъ въ многовѣковыхъ усиліяхъ и христіанской, и нехристіанской мысли разрѣшить одну и ту же очень давно поставленную проблему? Вѣдь утверждаетъ же <sup>1)</sup> князь Трубецкой (хотя въ довольно рѣшительномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что онъ говоритъ нѣсколькими строками ранѣе): „я долженъ стремиться сознать и усвоить то, что мнѣ от-

<sup>1)</sup> Міросоз. В. С. Соловьева, т. I, стр. 322—323.

крыто: иначе откровение было бы безсмысленно, безцельно... откровение не исключаетъ познанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не укладывается въ него безъ остатка. Оно навсегда должно осться, поскольку оно выражаетъ собою еще невыполненную задачу познанія, заданнымъ<sup>1)</sup>. Ограничимся этой уступкой: въ самомъ дѣлѣ въ сферѣ высшихъ истинъ, столь отдаленныхъ отъ нашего адекватнаго представленія, мы едва ли можемъ притязать на что-нибудь большее приблизительного только ихъ пониманія. Но съ этой точки зрењія, тѣмъ настойчивѣе подымается вопросъ о *сравнительной цѣнности* нашихъ толкованій истинно-сущаго. И вотъ, вступая на почву такой *относительной оцѣнки*, неужели никогда не казалось князю Трубецкому, что, по крайней мѣрѣ, въ исторіи христіанскаго умозрѣнія Соловьевское толкованіе истины о трединствѣ есть одно изъ лучшихъ, если не самое лучшее? Пускай князь Е. Н. Трубецкой перечтетъ существующія въ христіанской литературѣ объясненія троичности Божества и сравнить ихъ съ построениемъ Соловьева: многія ли изъ нихъ выдержатъ сравненіе съ нимъ по ясности и законченности мысли, по опредѣленности результатовъ и по непринужденной полнотѣ согласія съ формулами церковнаго вѣроученія? Допустимъ, что Соловьевъ не рѣшилъ задачу до конца, и что истина не улеглась въ его рѣшеніе безъ остатка; можетъ ли все же это рѣшеніе, въ своихъ теоретическихъ преимуществахъ и въ своемъ историческомъ значеніи, осться безразлично величиною для людей, которымъ интересенъ и дорогъ Соловьевъ, какъ самобытный философъ и какъ великая умственная сила? Или князь Е. Н. Трубецкой смотритъ иначе и считаетъ Соловьевское построение Троицы ниже и хуже другихъ попытокъ въ этомъ родѣ? Тогда и обѣ этомъ все-таки слѣдовало сказать.

Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой сосредоточилъ свое вниманіе на другой сторонѣ дѣла: съ большимъ душевнымъ подъемомъ и самыми яркими красками онъ изображаетъ фальшь<sup>1)</sup> и недозволительное умаленіе вѣры въ самомъ за-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 323.

мысль Соловьева дать общепонятное объяснение истинъ трединства. „Если высшія тайны божественной жизни“, говоритъ онъ, „могутъ быть выведены a priori и познаны естественными силами чистаго разума, то, спрашивается, что же остается на долю вѣры?“<sup>1)</sup>. „Если истины вѣры навязываются намъ силою логической необходимости“, пишетъ онъ нѣсколько дальше<sup>2)</sup>, „то для усвоенія ихъ нѣтъ надобности въ интимномъ и личномъ отношеніи человѣка къ Богу: не нужно того акта довѣрія, той всецѣлой отдачи себя Богу, которая составляетъ самую сущность акта вѣры... Гдѣ есть логическая необходимость, тамъ уже не можетъ быть той обоядной свободы въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, которая составляетъ самую сущность отношенія религіознаго... Вѣра въ св. Троицу не могла бы быть свободной для человѣка, еслибы онъ былъ логически вынужденъ признавать эту истину. Совершенно такъ же... Богъ не свободенъ открыть или не открыть человѣку свою Сущность, тайну своего бытія, если человѣкъ необходимо долженъ быть приведенъ къ познанію этой тайны силой естественного познанія... Отношеніе логическое по самой природѣ своей безлично: въ немъ человѣкъ обладаетъ знаніемъ божественнаго не потому, что Богъ хочетъ открыть ему свои тайны, сдѣлать его своимъ повѣреннымъ или другомъ, а потому, что для его познавательныхъ способностей нѣтъ тайнъ“.

Я не знаю, чему здѣсь больше удивляться: искренности негодованія князя Трубецкого или его явной несправедливости къ Соловьеву? Во-первыхъ, какъ могъ онъ упустить изъ виду настоятельныя утвержденія Соловьева, что въ истинѣ трединства мы познаемъ только самые общіе моменты и отношенія въ Божественномъ бытіи, а не его конкретное, внутреннее безконечное содержаніе; что разумъ, какъ разумъ, постигаетъ лишь всеобщія отношенія, и это вѣрно не только о познаніи Божества, но и каждой твари,

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 321.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 321—322.

ибо непосредственная, внутренняя и субъективная сторона всякой действительности для разума закрыта; что во всякомъ бытіи есть нечто иррациональное, не въ смыслѣ неразумнаго, а въ смыслѣ того, что находится въ предѣловъ разума и не можетъ войти въ его сферу<sup>1)</sup>). „Есть некоторый смыслъ“, говоритъ Соловьевъ, „въ которомъ необходимо признать единство Божіе совершенно непостижимымъ для разума, а именно: это единство, будучи действительнымъ и существеннымъ отношениемъ живыхъ субъектовъ, будучи внутреннею жизнью сущаго, не можетъ быть покрыто, вполнѣ выражено или исчерпано никакими определеніями разума, которыя всегда по самому понятію своему выражаютъ лишь общую, формальную сторону бытія“<sup>2)</sup>). „Действительность божественного міра, который по необходимости безконечно богаче нашего видимаго міра, очевидно, можетъ быть доступна вполнѣ только для того, кто къ этому міру действительно принадлежитъ“, говоритъ онъ въ другомъ месте<sup>3)</sup>). Неужели это все должно обозначать, что для человѣческаго разума въ Божествѣ *нишъ тайнъ*, которыхъ онъ не могъ бы вскрыть? Неужели князь Трубецкой думаетъ, что, по Соловьеву, ученый богословъ, овладѣвшій абстрактною формулою единства, находится къ Богу въ такой же интимной близости, какъ и великий праведникъ, непосредственно созерцающій въ высшемъ мистическомъ экстазѣ таинственную полноту Божественной жизни?

Во-вторыхъ, какія основанія имѣлъ князь Трубецкой утверждать, что Соловьевъ *все* содержаніе христианства обратилъ въ систему логически-необходимыхъ умозрительныхъ истинъ и *ничего* не оставилъ на долю вѣры? Почему онъ пропустилъ совсѣмъ безъ вниманія самыя рѣшительныя заявленія Соловьева противъ возможности такого обвиненія? Вѣдь Соловьевъ всѣми словами говоритъ: „Оригинальность

<sup>1)</sup> Чтенія о Богочеловѣчествѣ, стр. 99.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 117.

христіанства не въ общихъ взглядахъ, а въ положительныхъ фактахъ, не въ умозрительномъ содержаніи его идеи, а въ ея личномъ воплощениі. Эта оригинальность отъ христіанства неотъемлема, и для утвержденія ея нѣтъ надобности вопреки исторіи и здравому смыслу доказывать, что всѣ идеи христіанской доктрины явились какъ что-то безусловно новое, такъ сказать, упали готовыми съ неба<sup>1)</sup>. „Единственno христіане“, говоритъ онъ нѣсколько раньше, „впервые познали божественный Логосъ и Духа не со стороны тѣхъ или другихъ логическихъ или метафизическихъ категорій, подъ которыми они являлись въ философіи александрийской: они познали Логосъ въ своемъ распятомъ и воскресшемъ Спасителѣ, а Духъ въ живомъ, непосредственно ими ощутимомъ началѣ ихъ духовнаго возрожденія“<sup>2)</sup>. И еще: „Если мы разсмотримъ все теоретическое и все нравственное содержаніе ученія Христа, которое мы находимъ въ Евангеліи, то единственнымъ новымъ, специфически отличнымъ отъ всѣхъ другихъ религій, будетъ здѣсь ученіе Христа о Себѣ самомъ, указаніе на Себя самого, какъ на живую воплощенную истину“<sup>3)</sup>. И передъ тѣмъ: „Христіанство имѣть свое собственное содержаніе, независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ (т.-е. различныхъ ученій метафизического и этического характера), и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ. Въ христіанствѣ, какъ такомъ, мы находимъ Христа и только Христа, — вотъ истина, много разъ высказанная, но очень мало усвоенная“<sup>4)</sup>.

О философѣ, такъ думающемъ, можно ли, хотя съ малѣйшимъ правдоподобіемъ сказать, что онъ оставилъ отъ христіанской вѣры одни отвлеченные логическія утвержденія, а все другое изъ нея выбросилъ? Вѣдь явленіе Христа въ личности человека Иисуса есть конкретный единичный фактъ

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 82.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 81.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 112—113.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 112.

исторії, который не подлежитъ, въ этомъ своемъ качествѣ, умозрительному выведенію изъ какихъ-нибудь общихъ онтологическихъ предпосылокъ. Божественность Иисуса можно глубоко и неотразимо почувствовать, можно испытать моральную необходимость признать ея внутреннюю правду, но ея нельзя доказать никакими діалектическими дедукціями,—потому что умозрительные истины, и тогда, когда въ нихъ идетъ дѣло о самыхъ основныхъ началахъ и свойствахъ бытія, имѣютъ всегда смыслъ отвлеченный и общий и, следовательно, изъ нихъ съ логической правомѣрностью могутъ быть выведены лишь положенія съ содержаніемъ также абстрактнымъ и общимъ. Это хорошо зналъ Соловьевъ и неоднократно заявлялъ объ этомъ. Иисусъ Христосъ, распятый и воскресшій, былъ для него предметомъ живой вѣры, хотя онъ и думалъ, что эта вѣра его обладаетъ высокой теоретической вѣроятностью<sup>1)</sup>. Центръ и корень религіознаго міросозерцанія Соловьева былъ въ его вѣрѣ въ Христа, а не въ какой-нибудь теоремѣ априористической онтологии, и мнѣ непонятно, какъ могъ князь Е. Н. Трубецкой, на разбираемыхъ нами страницахъ его труда, проглядѣть это. Скажетъ ли онъ, что въ своихъ суровыхъ обвиненіяхъ онъ имѣлъ въ виду только догматъ о Троицѣ? Но почему же онъ нигдѣ не сдѣлалъ этой необходимой оговорки? И какой тогда смыслъ получаются безъ всякихъ ограниченій высказанные категорическія увѣренія, что при точкѣ зрѣнія Соловьева въ Божествѣ нѣтъ тайнъ, и что онъ ничего не оставляетъ на долю вѣры? Само собой является предположеніе, что въ своемъ строгомъ приговорѣ князь Трубецкой неосмотрительно смѣшилъ методъ Соловьева съ методомъ Гегеля, хотя въ своихъ методологическихъ взглядахъ Соловьевъ былъ только единомышленникомъ Шеллинга въ его положительной философіи и во всю свою литературную дѣятельность рѣшительно отри-

---

1) См. объ этомъ его замѣчательное письмо къ Л. Н. Толстому. („Письма Соловьева“, т. III, стр. 38—42.)

цаль возможность достигнуть действительной истины через саморазвитие чистой, безпредметной мысли.

Важные сомнения вызывает и собственный взгляд князя Трубецкого на природу религиозного сознания. Религиозное отношение, конечно, свободно, но лишь в том смысле, что от самого человека зависит, положить ли он центр своего существования в Бога или в самом себе. Но теоретическая свобода утверждать в религиозной области все, что угодно, одинаковое логическое право вбрить в Бога или отвергать его<sup>1)</sup>, видеть в нем любящего Отца или враждебную и злую силу, высказывать о его существе самые разнообразные и противоречивые доктрины, приписывать ему волю диаметрально противоположные решения, — едва ли совместима с целостным и серьезным религиозным настроением. Религиозный идеал, возникший из произвольного выбора между такими одинаково возможными предположениями, будет случайным и субъективным образованием, неспособным вдохновлять даже тех, кто его создал, раз они поймут, какими путями он в них сложился. В действительности религиозная эпохи не так относились к содержанию веры: для людей, тогда живших, Бог, его свойства и смысл его деятельности в мире были наличными, общепризнанными данными, под углом которых на все смотрели и не могли смотреть иначе. Точно также гениальные религиозные натуры, в которых религиозный интерес поглотил все другое, вбрать в Бога не потому, что так решил их произвол, а потому что Божество неотразимо открылось в глубинах их сознания, как самое реальное из всего, что есть реального, и я никак не думаю, чтобы их вера от того что-нибудь теряла в своей ценности. И, наоборот, если бы он только могли убедиться, что Божественная реальность есть лишь их собственное свободное предположение, то их внутренний мир был бы навсегда нарушен, а Богъ

<sup>1)</sup> Мироозерцаніе В. С. Соловьева, т. I, стр. 265.

превратился бы для нихъ въ очень далекую и проблематическую величину. И то, что приходится сказать объ этихъ геніальныхъ избранникахъ человѣчества, относится, съ соответствующими измѣненіями, и къ лицамъ, одареннымъ меньшою религіозною восприимчивостью: лишь въ мѣру сознанія независимости религіозной истины отъ произвольныхъ усмотрѣній и решеній человѣка въ насъ присутствуетъ или отсутствуетъ вѣра. Вѣдь утвержденіе: „я свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога“, простыми словами переводится: я не знаю, есть Богъ или нѣтъ его. Разъ я твердо убѣжденъ въ такомъ моемъ незнаніи, какъ я при этомъ буду столь же твердо убѣжденъ, что Богъ есть? При этихъ условіяхъ возможна потребность въ вѣрѣ, желаніе вѣры, утѣшительные мечты о разныхъ предметахъ вѣры, но не будетъ самой вѣры и дѣйствительного религіознаго отношения къ Божеству. А когда оно возникнетъ, и пока оно будетъ, тѣмъ самымъ для насъ потеряется неограниченная свобода вѣрить, или не вѣрить. Свобода безразличія въ сферѣ религіозныхъ вѣрованій можетъ вызвать очень интересную и разнообразную игру нашихъ наклонностей, мечтаній, вкусовъ и умственныхъ капризовъ, но она явнымъ образомъ неспособна дать ни твердыхъ убѣжденій, ни законченнаго міросозерцанія.

## V.

Другимъ примѣромъ односторонне отрицательной оцѣнки у князя Трубецкого взглядовъ Соловьевъ можетъ служить высказанное имъ обвиненіе Соловьевскаго пониманія Бога въ пантегизмѣ. Читая упреки князя Е. Н. Трубецкого на эту тему, я лишній разъ убѣдился, насколько я былъ правъ, когда много лѣтъ назадъ, еще въ первой моей диссертациі, выражалъ пожеланіе, чтобы слово *пантегизмъ* совсѣмъ было выкинуто изъ философскаго лексикона. Ни однимъ терминомъ не злоупотребляютъ въ такой мѣрѣ, какъ этимъ, особенно когда дѣло идетъ о философскомъ обоснованіи истинъ

вѣры. Вѣдь стоило бы подумать, что *пантеизма* въ буквальномъ и строгомъ смыслѣ слова (*πᾶν*—все, *Θεός*—Богъ) быть не можетъ, что дѣйствительно отожествить понятія: *Богъ* и *все*, нельзя, что это было бы равносильно утвержденіямъ: единое есть многое, безусловное есть условное, бесконечное есть конечное, причина есть ея слѣдствіе и другимъ подобнымъ словосочетаніямъ, которыхъ въ буквальномъ и безотносительномъ смыслѣ невозможно мыслить въ виду явной взаимной противорѣчивости входящихъ въ нихъ терминовъ. Поэтому словомъ *пантеизмъ* обыкновенно пользуются для обозначенія нѣкоторыхъ общихъ тенденцій философской и религіозной мысли и притомъ,—что дѣлаетъ понятіе о пантеизмѣ особенно неопределѣленнымъ и безсодержательнымъ,—тенденцій, прямо противоположныхъ другъ другу. О пантеизмѣ говорятъ въ тѣхъ случаяхъ, когда у кого-нибудь замѣчаютъ или наклонность признавать реальность только за міромъ, а за Богомъ лишь настолько, насколько онъ имманентенъ міру и непосредственно слить съ его пространственно-временнымъ строемъ (пантеизмъ натуралистический), или обратную наклонность, утверждать дѣйствительное бытіе только у Бога, а міру приписывать лишь призрачное и отраженное существованіе (пантеизмъ мистический). Важно при этомъ, что о пантеизмѣ можно говорить лишь до тѣхъ поръ, пока эти двѣ противоположныя тенденціи пониманія дѣйствительности не доведены до конца: разъ будетъ признанъ только міръ конечныхъ вещей, а Богъ обратится лишь въ его другое название, тогда никакого пантеизма не останется, а мы получимъ простой *атеизмъ*. Съ другой стороны, если бытіе міра со всею послѣдовательностью будетъ провозглашено только кажущимся, мнимымъ явлениемъ, только ложнымъ призракомъ, мы будемъ имѣть *акосмизмъ*, при которомъ въ реальной дѣйствительности не предполагается ничего, отвѣчающаго слову: *все*. Указанныя сейчасъ тенденціи въ различныхъ умахъ выражаются очень разнообразно и прихотливо переплетаются между собою, а такъ какъ нѣть ни одного человѣка, у котораго

не преобладали бы или натуралистическая, или мистическая наклонности, то обвинение въ пантеизмѣ, какъ противоположности настоящаго теизма, сплошь и рядомъ зависитъ отъ словесныхъ тонкостей и случайной терминологии. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда такъ называемыя пантеистическая ученія существенно отклоняются отъ теистического взгляда, подъ пантеизмомъ всего чаще разумѣютъ материальное представление о Божествѣ, какъ о стихийной, безсознательной силѣ, порождающей міръ съ невольною необходимостью, чувственное представление о твореніи вещей, какъ о материальномъ изліяніи сущности Божіей, и тому подобныя идеи, которыя имѣютъ довольно мало общаго съ прямымъ смысломъ термина *пантеизмъ*<sup>1)</sup>. Поэтому, когда кого-нибудь обвиняютъ въ пантеизмѣ, настоятельно необходимо со всею точностью опредѣлить, въ чёмъ именно полагаютъ смыслъ такого обвиненія и о какомъ пантеизмѣ идетъ рѣчь?

Есть одна важная форма такъ называемаго пантеизма, которая допускаетъ вполнѣ определенную характеристику и ближе другихъ отвѣчаетъ словесному значенію этого термина. Это — типъ міропониманія, по преимуществу свойственный нѣмецкой философской мысли и дающій основной тонъ большей части нѣмецкихъ идеалистическихъ системъ прошлаго вѣка: я разумѣю ученіе о развивающемся абсолютномъ. По этому ученію, Божество лишь въ концѣ временъ, лишь по завершеніи всего мірового и исторического процесса, достигаетъ полноты самообладанія, самосознанія и внутренней гармоніи присущихъ ему противоположныхъ началъ, пока же космический процессъ не пришелъ къ своей цѣли, Богъ лишь постепенно становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Богъ и міръ — двѣ неразрывныя и взаимно соотнесенные стороны одной и той же дѣйствительности: Богъ ничто виѣ міра, потому что лишь въ міровомъ процессѣ онъ получаетъ единственную реализацію заключен-

---

1) Обо всемъ этомъ я говорилъ болѣе подробно въ „Позитивныхъ задачахъ философіи“, т. I, изд. 2, стр. 276—290.

ныхъ въ немъ возможностей, и міръ ничто виѣ Бога, потому что вся его реальность состоитъ только въ томъ, что онъ прямо и непосредственно осуществляеть собою и вмѣшаетъ въ себѣ единую жизнь абсолютнаго Божества. Зачатки такого пониманія мы находимъ еще у нѣмецкихъ мистиковъ, особенно у Якова Бёме;—своего наиболѣе своеобразнаго и законченнаго развитія оно достигло въ панлогизмѣ Гегеля. Отъ пантезизма въ этомъ смыслѣ не былъ свободенъ и Шеллингъ, даже въ своей положительной философіи, когда онъ принципіально уже совсѣмъ порвалъ съ натуралистическими тенденціями своихъ первыхъ философскихъ построеній.

Соловьевъ, несомнѣнно, испыталъ на себѣ очень большое вліяніе нѣмецкаго идеализма вообще и положительной философіи Шеллинга въ частности; основныя предпосылки послѣдней системы Шеллинга отразились на нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ Соловьевскаго міросозерцанія. Поэтому вопросъ о томъ, насколько въ ученіи Соловьева о Богѣ выразился свойственный нѣмецкимъ идеалистамъ пантезизмъ, является вполнѣ законнымъ и заслуживаетъ серьезнаго вниманія со стороны всякаго изслѣдователя философіи Соловьева. Однако, въ такой формѣ поставленный онъ рѣшается довольно легко. Для безпристрастного критика должно быть яснымъ рѣзко отрицательное отношеніе, въ которое сталъ Соловьевъ, съ самаго начала своей литературной дѣятельности, къ нѣмецкому ученію о постепенномъ развитіи и совершенствованіи Бога въ космическомъ процессѣ. Уже въ „Кризисѣ западной философіи“ онъ настойчиво доказываетъ, что въ Богѣ все вѣчно, что его не должны касаться никакія перемѣны во времени и что ни міровой, ни исторической процессъ ничего не могутъ въ немъ ни прибавить, ни убавить. Этому убѣждѣнію онъ остался вѣренъ и во всю остальную жизнь. Точно также нельзя приписать его богословскимъ взглядамъ и никакихъ другихъ отчетливыхъ признаковъ, которыми обыкновенно характеризуются особенности такъ на-

зываемаго пантегиизма. Соловьевъ принципіально отвергалъ всякую безсознательность въ Богъ; онъ всегда защищалъ внутреннюю свободу Божественного творчества, и его теорія міротворенія не имѣла ничего общаго съ предположеніемъ о материальномъ истечениі, или выдѣленіи міра изъ Бога. Правда, былъ въ системѣ Соловьева одинъ пунктъ, на который нѣмецкая пантегистическая концепція оказала безспорное вліяніе: я разумѣю его ученіе о становящемся или второмъ абсолютномъ онъ въ самомъ дѣлѣ думалъ, что оно имманентно міру и развивается въ немъ постепенно, и отожествлялъ это абсолютное съ человѣкомъ. Однако на этомъ пунктѣ я не буду сейчасъ останавливаться и по простой причинѣ: князь Е. Н. Трубецкой одобряетъ ученіе Соловьева о второмъ абсолютномъ и связанное съ нимъ ученіе о міровой душѣ, усвояетъ ихъ себѣ и даже развиваетъ дальше, еще болѣе выдвигая въ нихъ пантегистическія черты. Поэтому цѣлесообразнѣе будетъ говорить объ этомъ важномъ элементѣ въ философскомъ міросозерцаніи Соловьева послѣ, когда мы лучше ознакомимся съ положительными воззрѣніями князя Е. Н. Трубецкого. Теперь я отмѣчу только, что Соловьевъ настоящимъ образомъ отдѣлялъ второе, имманентное міру, становящееся абсолютное отъ первого, какъ всецѣло возвышающееся надъ міромъ въ своей внутренней вѣчности и законченномъ совершенствѣ, и противополагалъ ихъ другъ другу, какъ твореніе и Творца. Все это даетъ полное основаніе утверждать, что въ своемъ пониманіи Бога и его отношения къ міру, Соловьевъ держался строго тейстического взгляда.

Князь Е. Н. Трубецкой думаетъ совсѣмъ иначе. По его мнѣнію, „отношеніе къ пантегизму... представляетъ собою большое мѣсто метафизики Соловьева“<sup>1)</sup>. Князь Трубецкой признаетъ, что Соловьевъ хотѣлъ возвыситься надъ пантегизмомъ и преодолѣть его, но полагаетъ при этомъ, что

<sup>1)</sup> Міросозерц. В. С. Соловьева, т. I, стр. 302.

полное преодолѣніе пантеизма было для него невозможнымъ въ виду его основной точки зрењія: Соловьевъ „смѣшиаетъ два міра, два существенно различныхъ порядка бытія и понимаетъ отношеніе Божественного къ здѣшнему какъ отношеніе сущности къ явлению“<sup>1)</sup>). По взгляду князя Трубецкого, въ этомъ главный недостатокъ мысли Соловьева: Соловьевъ даже видѣть въ мірѣ нѣчто совсѣмъ прозрачное, превращая его въ продуктъ воображенія міровой души и въ результатъ ея ложной точки зрењія<sup>2)</sup>). Князь Трубецкой чрезвычайно высоко ставитъ ученіе Соловьева о второмъ абсолютномъ, но находитъ, что тотъ неправильно освѣщаетъ его отношеніе къ первому абсолютному. По мнѣнію князя Трубецкого, „у Соловьева сущее становящееся понимается по шеллингіански какъ необходимая составная часть самого (перваго) Абсолютнаго, отъ вѣка и притомъ существенно съ нимъ связанный“<sup>3)</sup>; для Соловьева, „между сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся существуетъ отношеніе субъекта къ предикату, а, стало быть, между Абсолютнымъ и генезисомъ вообще“<sup>4)</sup>; поэтому „генезисъ, становящееся бытіе, и у него относится къ Абсолютному какъ явленіе къ сущности“<sup>5)</sup>.

Я, съ своей стороны, скажу, что главный недостатокъ критики князя Е. Н. Трубецкого, очень часто повторяющейся въ его книгѣ, заключается въ употреблениіи очень общихъ терминовъ, весьма многосмысленныхъ вслѣдствіе своего широкаго распространенія въ философскомъ языкѣ, и по отношенію къ которымъ онъ почти не дѣлаетъ сколько-нибудь послѣдовательныхъ попытокъ объяснить, въ какомъ именно значеніи онъ ихъ употребляетъ. Черезъ это они получаютъ характеръ нѣкоторыхъ общихъ мѣстъ и догматическихъ критеріевъ, которыми все судится, но которые сами

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 302.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 303.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 307.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 308.

<sup>5)</sup> Тамъ же.

остаются свободными отъ логического суда. Я не знаю, отчего это зависитъ,—быть можетъ, только отъ того, что, поставивъ задачею своего труда ознакомленіе читателей съ міросозерцаніемъ Соловьевъ, онъ невольно свои собственныe взгляды излагаетъ лишь мимоходомъ, безъ надлежащаго обоснованія, не въ видѣ доказанныхъ положеній, а скорѣе въ формѣ категорическихъ, иногда загадочныхъ, заявлений. Во всякомъ случаѣ, его критическія замѣчанія и возраженія противъ Соловьевъ отъ этого не дѣлаются убѣдительнѣе. При обвиненіи философіи Соловьевъ въ пантегиазмѣ этотъ недостатокъ критическихъ пріемовъ князя Трубецкого рѣзко бросается въ глаза. Мы уже видѣли сейчасъ, какимъ безсодержательнымъ и неопределеннымъ оказывается самое понятіе о пантегиазмѣ и какъ трудно имъ пользоваться въ качествѣ мѣрила истинности или ложности философскихъ теорій. Подобнымъ образомъ и основной аргументъ, выставляемый княземъ Трубецкимъ въ пользу своего обвиненія, обращается съ понятіемъ, не менѣе двусмысленнымъ: князь Трубецкой утверждаетъ, что, для Соловьевъ, Богъ относится къ миру, какъ сущность къ явлению. Отчего же князь Трубецкой не указалъ, что при этомъ онъ самъ разумѣеть подъ словомъ „сущность“? Вѣдь „сущность“ далеко не принадлежитъ къ разряду философски ясныхъ понятій. Не говоря уже о тѣхъ колоссальныхъ злоупотребленіяхъ, которымъ подвергалось и до сихъ поръ подвергается это понятіе въ исторіи человѣческой мысли<sup>1)</sup>, не слѣдуетъ забывать, что оно уже въ самыхъ простыхъ своихъ приложеніяхъ имѣеть двоякій смыслъ: подъ сущностью мы разумѣемъ или *субстанцію*, — субъектъ, существо, вещь, — которой принадлежать какія-нибудь свойства и состоянія, или, наоборотъ, *основное качество* или совокупность основныхъ качествъ, иначе сказать, общую природу какой-нибудь субстанціи. Такъ, разсуждая о тѣлахъ, мы одинаково можемъ сказать: *тѣло есть протяженная сущность, и сущность тѣла есть протяженіе.*

<sup>1)</sup> См. мои „Положительные задачи философіи“, особенно первую часть.

Между тѣмъ князь Трубецкой не только нигдѣ не отмѣтилъ этого различія, но, какъ увидимъ дальше и по другому по-воду, довольно упорно смышиваетъ эти два значенія. Въ данномъ случаѣ однако для такого смѣшенія причинъ какъ будто нѣтъ. Приписываемое Соловьеву мнѣніе, что Богъ есть сущность міра, повидимому, слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что для Соловьева Богъ есть субстанція, а міръ совокупность свойствъ и состояній этой субстанціи,—нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, Бога считать лишь за совокупность качествъ чего бы то ни было. Указаніе князя Трубецкого, что у Соловьева между сущимъ всеединымъ (Богомъ) и сущимъ становящимся (міромъ) существуетъ отношеніе субъекта къ предикату, вполнѣ подтверждаетъ такое толкованіе высказаннаго имъ обвиненія. Однако едва мы такъ поймемъ мысль князя Трубецкого, какъ она представить явно несправедливый поклѣпъ на философію Соловьева. У Соловьева настолько сознательно и сильно вездѣ подчеркнута рѣшительная противоположность между свойствами и состояніями Божества, съ одной стороны, и свойствами и состояніями твари, съ другой, что на это нельзя не обратить вниманія. Имманентной субстанціей космического процесса въ философіи Соловьева можно считать душу міра, второе абсолютное, природу, становящуюся человѣкомъ, но никакъ не самого Бога въ неизмѣнной вѣчности его опредѣленій и состояній. По мысли Соловьева, меняться и развиваться можетъ только *другое* для Бога, поскольку оно отпало отъ него и стало *внѣ* Божественной жизни и черезъ это облеклось въ свойства и состоянія, прямо противоположныя внутреннимъ качествамъ Божественного бытія, обратившись тѣмъ самymъ въ его искаженный и опрокинутый образъ, и этой мысли нельзя устранить у Соловьева никакими перетолкованіями отдельныхъ цитатъ, вырванныхъ изъ контекста. Вѣдь самъ князь Трубецкой, во второмъ томѣ своего сочиненія, ставить въ особую вину произведеніямъ первого периода творчества Соловьева (а именно эти произведенія онъ обвиняетъ въ пантегиазмѣ), что въ нихъ Соловьевъ при-

знаетъ не только субстанциальность міровой души, но и всѣхъ индивидуальныхъ душъ и всѣхъ реальныхъ центровъ бытія вообще, начиная съ атомовъ: признаніе множественности субстанцій, въ глазахъ князя Трубецкого, величайшій умозрительный грѣхъ Соловьевъ въ этотъ періодъ его дѣятельности. Какъ же того же самаго Соловьевъ и въ тотъ же періодъ его дѣятельности обвинять въ томъ, что для него единственной субстанціей былъ Богъ, а міръ, и въ цѣломъ, и въ частяхъ, представлялъ только явленіе этой субстанці? Не слѣдуетъ ли скорѣе обратить, и съ гораздо большимъ основаніемъ, это обвиненіе противъ міросозерцанія Соловьевъ въ послѣдній періодъ его творчества, если по крайней мѣрѣ взять это міросозерцаніе въ томъ видѣ, какъ его излагаетъ князь Трубецкой? Если для Соловьевъ въ завершительную эпоху его философской дѣятельности Богъ дѣйствительно оставался единственной субстанціей, а всѣ творенія онъ разсматривалъ, какъ временные образованія („илюстаси“), постоянно порождаемыя и поглощаemyя „Гераклитовымъ токомъ“<sup>1)</sup>, причемъ реальность этихъ образованій представляла, въ его глазахъ, мимолетный продуктъ Божественного свободного творчества, то о такомъ взглядѣ можно безъ особыхъ натяжекъ утверждать, что въ немъ міръ оказывался лишь явленіемъ единой Божественной субстанціи. Или, можетъ быть, я ошибаюсь, и князь Е. Н. Трубецкой, обвиняя именно первый періодъ творчества Соловьевъ въ томъ, что въ немъ устанавливалось между Божественнымъ и „здѣшнимъ“ отношеніе сущности къ явленію, понималъ терминъ „сущность“ вовсе не въ смыслѣ субстанціи? Но въ какомъ же смыслѣ онъ тогда понималъ его?

Еще менѣе убѣдительными представляются мнѣ обвиненія Соловьевъ въ томъ, будто онъ совсѣмъ отрицалъ реальность міра, видѣль въ немъ только обманчивую личину, считалъ его за продуктъ воображенія міровой души и ея ложной

<sup>1)</sup> „Міросозерцаніе В. С. Соловьевъ“, т. II, стр. 248—252.

точки зре́нія<sup>1)</sup> и т. д. Какимъ бы иллюзіонизмомъ ни были окрашены относящіяся сюда отдельныя фразы Соловьева, навѣянныя воспоминаніями о Шопенгауэрѣ, онѣ не должны были бы вводить въ заблужденіе такого тонкаго знатока сочиненій Соловьева, какъ князь Е. Н. Трубецкой. Подлинное міросозерцаніе Соловьева заключалось, конечно, не въ этихъ случайныхъ отраженіяхъ когда-то привычныхъ формулъ. Соловьевъ могъ называть внѣбожественный міръ субъективно переставленнымъ и опрокинутымъ божественнымъ міромъ; но онъ при этомъ думалъ, что божественный міръ, насколько онъ содержался въ міровой душѣ, былъ въ ней действительно опрокинутъ при ея паденіи. Онъ могъ считать природу продуктомъ воображенія и ложной точки зре́нія міровой души, но самое это воображеніе и ложное отношение къ божественному міру онъ признавалъ вполнѣ реальными космическими и метафизическими фактами: онъ потому только и могъ говорить объ *искаженіи* Божественного бытія, что для него въ Божества существовала нѣкоторая въ себѣ самостоятельная, субстанціальная реальность. Признаніе наличной данности искаженного Божественного образа есть не доказательство пантегизма Соловьева, а весьма серьезное опроверженіе всякихъ предположеній о немъ<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Тамъ же, т. I, стр. 308.

<sup>2)</sup> Точно также едва ли умѣстно обвинять Соловьева въ пантегистическомъ пониманіи отношенія второго абсолютного къ первому: едва ли отвѣчаетъ требованіямъ философской точности характеризовать второе абсолютное какъ составную часть Бога (стр. 304) въ учениіи, которое принципіально отрицаетъ какія бы то ни было части въ Божествѣ. Съ другой стороны, едва ли можно ставить въ вину Соловьеву, что онъ признавалъ отъ вѣка установленную связь Бога съ его твореніемъ: при самой теистической точкѣ зре́нія (и даже при теистической болѣе, чѣмъ при какой-нибудь другой) все-таки приходится признать, что въ Богѣ и для Бога все вѣчно,—и его разумъ, и его воля, и его предвидѣніе самыхъ мельчайшихъ событий, и всѣ его решенія о нихъ. Ничего не прибавляетъ къ обвиненію въ пантегизмѣ и указаніе, что у Соловьева тварь связана съ Богомъ *существенно*, разъ значеніе этого слова остается неопределеннымъ. Еще менѣе говоритъ намъ соображеніе, будто у Соловьева второе абсолютное не имѣть своей особой природы сравнительно съ первымъ (стр. 308). Я не знаю, что князь Трубецкой разумѣетъ здѣсь

## VI.

Изъ сказанного легко видѣть, что обвиненіе Соловьева въ пантеизмѣ оказывается, во всякомъ случаѣ, малосодержащимъ. Между тѣмъ князь Е. Н. Трубецкой придаетъ этому обвиненію основоположное значеніе: ему представляется, что отрѣшеніе отъ Соловьевскаго пантеизма есть главное условіе для удовлетворительного рѣшенія философской задачи <sup>1)</sup>. Отсюда получается одинъ изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ отклоненія князя Трубецкого отъ міросозерцанія Соловьева: предполагаемому пантеизму Соловьева онъ противопоставляетъ свое ученіе о твореніи міра *изъ ничего* <sup>2)</sup>. Формула, утверждающая твореніе *изъ ничего*, не является въ исторіи христіанской мысли чѣмъ-нибудь новымъ: она освящена авторитетомъ Священнаго Писания и составляеть общее мѣсто обычныхъ богословскихъ разсужденій. Но богословы при этомъ настоятельно предупреждаютъ, чтобы въ этомъ *ничто*, изъ котораго созданъ міръ, никакъ не видѣли чего-либо даннаго Божеству и отличнаго отъ него и не смотрѣли на *ничто*, какъ на матеріалъ творенія, т.-е. чтобы ему давали только отрицательный, а никоимъ образомъ не положительный смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, выраженіе: *изъ ничего*, въ буквальномъ значеніи, есть только метафора. Мысль христіанскаго вѣроученія гораздо точнѣе выражается словами: Богъ создалъ міръ *не изъ чего*, или еще проще: міръ *ни изъ чего* не созданъ <sup>3)</sup>. Въ обсуждаемой нами обычной формулѣ просто и

---

подъ природою. Но если онъ имѣетъ въ виду совокупность основныхъ свойствъ, то ихъ отличие у второго абсолютнаго отъ свойствъ первого утверждается у Соловьева очень настойчиво, и этому, конечно, не противорѣчить допущеніе, что въ разумѣ Божиѣмъ объ этомъ отлічіи становящагося, тварнаго бытія дана вѣчная идея. Такжѣ совсѣмъ неясно, почему при такихъ условіяхъ отношеніе Бога и міра не можетъ быть свободнымъ, когда, для Соловьева, самое возникновеніе тварныхъ, внѣбожественныхъ формъ предлагаетъ свободный актъ самоопределѣленія.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 309.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

<sup>3)</sup> Ср. мои „Полож. зад. философії“, изд. 2, т. I, стр. 285.

только утверждается *отсутствие* въ міртвореніи чего-нибудь, кромѣ творческой силы Бога,— чего-нибудь виѣшняго Богу.

Князь Е. Н. Трубецкой недостаточно считался съ предстороженіями богослововъ и поэтому разошелся не только съ Соловьевымъ, но и съ богословскимъ учениемъ. Можетъ быть, противъ его воли, у него *ничто* получаетъ гораздо болѣе положительную роль, чѣмъ это допускаетъ его прямой смыслъ. Оно оказывается нѣкоторымъ предварительнымъ состояніемъ тварнаго міра, даже его внутреннею сущью, поскольку она представляеть нѣчто отдаленное отъ Бога,—оно является субстратомъ становленія, испытываетъ различныя превращенія, оно характеризуется какъ внутренній корень обособленности и самостоятельности отдаленныхъ существъ. Я ограничусь немногими цитатами, но ихъ можно было бы привести значительно больше. „Сущность каждого становящагося существа“, говоритъ князь Трубецкой, „*есть ничто, объективно определенное къ бытию въ какой-либо идее*“<sup>1)</sup>. „Абсолютное остается неограниченнымъ и совершеннымъ. „Другое“ не можетъ его ограничивать, ибо отдалено отъ Абсолютнаго оно—ничто, оно становится чѣмъ-нибудь только въ абсолютномъ творческомъ актѣ“<sup>2)</sup>. „Сущее въ человѣкѣ — *ничто* внѣ божественной дѣйствительности: только поставленное въ опредѣленное отношеніе къ божественной идеѣ, оно превращается въ нѣчто“<sup>3)</sup>. „Міръ въ своей основѣ свободенъ и отрѣщенъ отъ вѣчной Божественной природы, отличаясь отъ нея не въ явленіи только, а въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ... Онъ (міръ) въ одно и то же время и *ничто*, и *бытие*, ибо сущность всякаго процесса во времени... именно и заключается въ *переходѣ* отъ небытія къ бытію... Начало міра есть скучность, *ничтожество* бытія, положенного въ отвлеченіи отъ „Софіи“, которая, наоборотъ, есть *полнота* бытія“<sup>4)</sup>. „Лич-

<sup>1)</sup> Міросозерцаніе В. С. Соловьева, т. I, стр. 299—300.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 309.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 365.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 390—391.

ность есть существо, свободное отъ вѣчности и для вѣчности. Сама въ себѣ она есть ничто, но въ своемъ назначеніи она безконечно содержательная и цѣнная часть Божественнаго Всеединства<sup>1)</sup>). „Разсматриваемый въ самомъ себѣ, внѣбожественный міръ есть ничто. Онъ становится чѣмъ-нибудь только въ томъ творческомъ fiat, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества“<sup>2)</sup>). „Личность, какъ существо сотворенное, есть ничто, актомъ творенія превращенное въ „ничто“, призванное служить подставкой для Божества“<sup>3)</sup>). „Не одна только человѣческая душа, и весь нашъ становящійся міръ переживаетъ христіанскимъ религіознымъ сознаніемъ какъ ничто въ самомъ себѣ“<sup>4)</sup>). „Сама въ себѣ она (человѣческая природа) — то ничто, изъ которого все создано“<sup>5)</sup>.

Я спрошу: неужели это только живописныя метафоры, или въ этихъ фразахъ высказывается серьезная мысль автора? И если онъ все это думаетъ, то какъ онъ себя защитить отъ весьма естественного обвиненія въ дуализмѣ? Правда, князь Трубецкой рѣшительно утверждаетъ, что онъ не признаетъ въ мірѣ никакой совѣчной Богу субстанціи, — но развѣ дѣло въ названіяхъ? Развѣ не настаиваетъ онъ все-таки, что міръ отличается отъ Божества „въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ“, и что онъ „имѣетъ особую, отдельную (курсивъ мой) отъ божественной природы основу“<sup>6)</sup>? Важно, что онъ признаетъ для міра два начала. И въ этомъ признаніи, конечно, ничего не мѣняется оттого, что онъ второе начало, въ конкретныхъ формахъ его реализаціи, ставитъ въ зависимость отъ первого, божественнаго начала. Князю Е. Н. Трубецкому хорошо известно, что въ огромномъ большинствѣ философскихъ дуалистическихъ учений второе, материальное начало является совер-

<sup>1)</sup> Тамъ же, т. II, стр. 250.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 251.

<sup>3)</sup> Тамъ же.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 274.

<sup>5)</sup> Тамъ же, стр. 275.

<sup>6)</sup> Тамъ же, т. I, стр. 390.

шенно пассивнымъ по отношению къ первому,—активному и творческому. Такъ смотритъ на двойственность началъ въ существующемъ наиболѣе геніальный и типичный дуалистъ древности Платонъ, и въ этомъ за нимъ слѣдоваль Аристотель; Платонъ, предупреждая князя Е. Н. Трубецкого, опредѣляетъ материальное начало прямо какъ *не сущее или ничто* (*μὴ ὄν*).

Чрезвычайно приходится жалѣть, что князь Трубецкой, съ одушевленіемъ разсуждая о твореніи міра *изъ ничто*, о превращеніяхъ *ничто въ ничто*, о роли *ничто*, какъ метафизического корня и подставки и въ космической эволюціи, и въ процессахъ индивидуальной жизни, ни разу не поставилъ принципіального вопроса: о какомъ *ничто* онъ говоритъ? О *ничто* относительномъ и сравнительномъ, или о *ничто* въ прямомъ и безусловномъ значеніи слова, т.-е., о совершенномъ отсутствіи какого бы то ни было существованія, въ какомъ бы то ни было отношеніи? Употребляя греческую терминологію, говорить ли онъ о *μὴ ὄν* или объ *οὐκ ὄν*? Если о первомъ, то тогда онъ дуалистъ и въ этомъ отношеніи ничѣмъ не отличается отъ другихъ платониковъ; если о второмъ, тогда не только цитированныя мѣста, но и многія другія, непроцитированныя мною, соображенія уважаемаго автора лишаются всякаго содержанія и смысла. Еще Парменидъ Элейскій провозгласилъ аксиому: *небытия.нѣтъ*, и едва ли можно что-нибудь серьезно возразить противъ этой невинной истины: вѣдь она сводится къ тавтологической формулѣ: *чего нѣтъ, того нѣтъ*. Какъ можетъ что-нибудь служить материаломъ для чего бы то ни было, какъ оно можетъ испытывать какія-либо превращенія, какъ оно можетъ оказаться чему-нибудь подставкой, если его *совсемъ нѣтъ*? Такое *ничто* явнымъ образомъ ничего объяснить не можетъ.

Если внимательно вдуматься въ общую концепцію князя Е. Н. Трубецкого, еще рѣшительнѣе обнаруживается ея сходство съ платоническимъ дуализмомъ. Развѣ не изъ особаго метафизического корня созданной вселенной объ-

ясняется у князя Трубецкого свойственная тварямъ способность переживать различные состоянія и неизбѣжность для нихъ лишь постепенно приближаться къ заданнымъ для нихъ идеальнымъ нормамъ, по отношенію къ которымъ онъ являются только смутнымъ и кривымъ зеркаломъ? Развѣ не этотъ самостоятельный корень всего сотворенного оказывается носителемъ множественности относительно независимыхъ вещей и существъ, въ противоположность чистому единству Божества? И развѣ не въ немъ источникъ различныхъ случайныхъ образованій въ космическомъ процессѣ и всякаго зла въ мірѣ? <sup>1)</sup>). Какъ и Платонъ, князь Трубецкой приписываетъ особой и отдельной отъ божественной природы <sup>2)</sup> міровой основѣ вполнѣ положительную силу: силу противодѣйствія божественному.

Все это даетъ несомнѣнное право назвать князя Е. Н. Трубецкого дуалистомъ въ философіи: мнимому пантеизму Соловьеву онъ противополагаетъ вполнѣ дѣйствительный дуализмъ. Этому нѣтъ причины удивляться: плурализмъ, и по преимуществу въ дуалистической формѣ, представляеть въ настоящее время очень распространенную и популярную философскую теорію; нѣтъ ничего страннаго, что и князь Трубецкой уплатилъ ему свою дань. Странно скорѣе другое,—что князь Трубецкой совсѣмъ не оцѣнилъ значенія своихъ дополненій къ міросозерданію Соловьева и серьезно думаетъ, что своими поправками онъ только договариваетъ до конца взгляды Соловьева и при этомъ приближаетъ ихъ къ церковному вѣроученію. На дѣлѣ, онтологическая предпосылки князя Трубецкого совершаютъ въ системѣ Соловьева цѣлый переворотъ и даютъ совсѣмъ другое освѣщеніе метафизическимъ проблемамъ, надъ которыми особенно много размышлялъ Соловьевъ. То, что въ нихъ представлялось Соловьеву наиболѣе труднымъ, князь Трубецкой предполагаетъ заранѣе рѣшеннымъ и даннымъ. Для Соловьева, какъ послѣдователъ мониста, получалъ огромную прин-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 392—394.

<sup>2)</sup> Стр. 392.

ципіальную важность вопросъ: если Богъ есть единственное начало всякой реальности и всякой наличности, то какъ возможно, чтобы что-нибудь оказалось *внѣ* его и чтобы вызванныя имъ къ бытію творенія могли противостоять ему? Хорошо или дурно, онъ отвѣтаетъ на этотъ вопросъ указаніемъ на заключенное въ творческой силѣ Божества многообразіе потенцій тварного бытія и на присущую этимъ потенціямъ изначальную свободу. Для князя Трубецкого тутъ просто нѣтъ никакого вопроса: онъ заранѣе предполагаетъ, что Богъ реализуется не только въ себѣ, въ своей природѣ, но и *внѣ* себя, въ своей свободѣ. И онъ не замѣтаетъ, что черезъ это для Бога съ самаго начала предполагается существующимъ какое-то *внѣ*, какая-то внѣшняя сфера дѣйствія<sup>1)</sup>. Это у него какъ бы само собою разумѣется<sup>2)</sup>; онъ не дѣлаетъ никакой попытки ближе объяснить, что значитъ для Бога *внѣ*. Опять невольно припоминается Платонъ съ его характеристикой материального начала, какъ пространства или мѣста (*χώρα*).

Правда, князь Трубецкой старается установить нѣкоторое внутреннее различіе между осуществленіемъ Бога въ его природѣ и въ его свободѣ: въ противоположность свободѣ внѣшней творческой дѣятельности, „Божественная природа есть царство безусловной необходимости“<sup>3)</sup>. Однако я едва ли ошибусь, если отнесу эту мнимую аксиому о Божественной природѣ къ числу самыхъ темныхъ пунктовъ метафизики князя Трубецкого. Прежде всего, откуда она взялась? Вѣдь авторъ не дѣлаетъ ни малѣйшей попытки, чтобы ее доказать или сколько-нибудь обстоятельно освѣтить. У Соловьевы онъ ее едва ли могъ заимствовать;— для этого философія Соловьевы была слишкомъ проникнута сознаніемъ внутренней свободы Божества; по учению Соловьевы, Богъ свободно раскрываетъ себя, какъ всеединство сущаго, и соотвѣтственно этому, душа міра,

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 415.

<sup>2)</sup> Стр. 309.

<sup>3)</sup> Стр. 372.

еще пребывая въ немъ, уже была свободнымъ началомъ, ибо въ Богѣ все свободно, будучи порожденiemъ его свободного самораскрытия. Можно подумать, что князь Трубецкой, провозглашавшая свою аксиому, просто вдругъ вспомнилъ о Спинозѣ.

Между тѣмъ она вызываетъ противъ себя серьезныя принципіальные возраженія. Если бытіе Божества есть абсолютное самоутвержденіе и самоопределѣленіе,—а едва ли его можно понять иначе,—то тѣмъ самымъ оно абсолютно свободно. Надъ нимъ не тяготѣеть никакой фатумъ, никакая *природа*,—напротивъ, Богъ самъ есть ничего ранѣе себя не предполагающій, свободный источникъ всей своей реальности, а, стало быть, и всѣхъ необходимо мыслимыхъ отношений между этими свойствами, разъ они даны. Строго говоря, природа Бога только и заключается въ его свободѣ: вся жизнь его есть самораскрытие его абсолютно свободного творчества. Ретроспективно усматриваемая нашимъ познающимъ разумомъ (въ предположеніи, что Божество уже намъ дано) необходимость его внутреннихъ опредѣленій едва ли обозначаетъ что-нибудь большее простой сообразности его свободы съ самой собою. Разъ Богъ есть свободная творческая сила, конечно, невозможno, чтобы онъ при этомъ былъ протяженной и непроницаемой матеріей, во всѣхъ своихъ движеніяхъ подчиняющейся законамъ инерціи и толчка; разъ все содержаніе его бытія порождается его самоопределѣленіемъ, для него, очевидно, не можетъ быть ничего, по существу ему внѣшняго, что было бы ему дано помимо него и тѣмъ самымъ ограничивало бы его самодѣятельность и т. д. Для нашей познающей мысли это все логически необходимыя послѣдствія, вытекающія изъ самой сущности Божества. Но для Бога эта необходимость обозначаетъ только *отсутствіе всего принудительно необходимаго*. Съ полнымъ основаніемъ можно доказывать, что въ сфере Божественного *свобода* и *необходимость* суть соотносительныя понятія,—но лишь въ томъ смыслѣ, что всякая необходимость въ Богѣ есть только

производное и условное выражение изначальной свободы его бытия.

Я не хотѣлъ бы здѣсь еще дальше отвлекаться въ область соображеній, которыя были гораздо подробнѣе мною изложены въ моихъ „Положительныхъ задачахъ философіи“<sup>1)</sup> и нѣкоторыхъ статьяхъ. Сказанного, мнѣ кажется, достаточно, чтобы видѣть, что аксиома князя Е. Н. Трубецкого звучитъ очень односторонне и что она, во всякомъ случаѣ, нуждается въ обоснованіи и оправданіи. Вѣдь къ природѣ Божества, по князю Трубецкому, должны относиться и тѣ вѣчные нормативные образы созданныхъ вещей, которые заключены въ Божественной Софіи<sup>2)</sup>. Нежели эти образы во всемъ ихъ конкретномъ и положительномъ содержаніи вызваны предъ Богомъ съ фатальною неизбѣжностью, а не являются собой вѣковѣчный продуктъ его свободного творчества? Въ чемъ тутъ могла бы состоять роковая необходимость, когда дѣло идетъ о конкретной индивидуальности возможныхъ созданій, которая, какъ таковая, явно не допускаетъ исчерпывающей дедукціи изъ какихъ-нибудь всеобщихъ свойствъ и отношений<sup>3)</sup>? Не вынуждены ли мы, напротивъ, признать, что необозримо-богатая и содержательная сфера свободы дана уже въ самой природѣ Божества, а не начинается только за ея предѣлами? И съ другой стороны, если въ Божественной природѣ дѣйствительно все подчинено безусловной необходимости, какъ можетъ существо, обладающее такой природой, совершать вѣдь себя свободные акты? Развѣ можетъ

<sup>1)</sup> „Положит. зад. филос.“, ч. I, изд. 2, стр. 309—312, ч. II, стр. 270—287.

<sup>2)</sup> Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей книги князь Трубецкой даже отожествляетъ Софию съ Божественной природою, чѣмъ вносить въ ученіе о ней большую двусмыслинность. Какъ бы ни расходились между собою во взглядахъ на Софию Соловьевъ и князь Трубецкой, въ одномъ они несомнѣнно сходятся: и по ученію Соловьева, и по ученію князя Трубецкого, насколько я его понимаю, Софія есть вѣчный первообразъ созданного мира или *конечной природы*, предстоящій Божественному разуму, но никакъ не изначальная сущность Божества въ немъ самомъ и до всякихъ проявленій. Съ этой точки зрения, Софию можно назвать природой *въ Богѣ*, но не природой *Бога*.

<sup>3)</sup> См. „Положительныя задачи философіи“, ч. II, стр.

Богъ стать въ противорѣчіе съ своей природой? Свобода не окажется ли тогда исключительнымъ достояніемъ того реального *ничто*, которому одинаково открыты и бытіе и небытіе, и скучность ничтожества и полнота жизни въ Божествѣ, а роль Божества не сведется ли къ необходимому установлению необходимыхъ нормъ для возможныхъ путей загадочной основы міра? Всѣ эти вопросы подымаются сами собой, но князь Трубецкой не даетъ на нихъ никакого отчетливаго отвѣта. Ясно только одно, что онъ все-таки признаетъ безусловную свободу Божества, но помѣщаетъ ее куда-то внѣ его собственной природы и дѣйствительности.

## VII.

При общей дуалистической постановкѣ міросозерцанія кн. Е. Н. Трубецкого, понятны тѣ видоизмѣненія, которыя онъ вноситъ въ учение Соловьева о Софіи премудрости Божіей. Для Соловьева Богъ есть единственный источникъ всякой реальности, всякой самостоятельности и всякой отдѣльности въ существующемъ. Ничего *внѣ* Бога онъ не предполагаетъ. Соответственно этому, для Соловьева, Софія есть вѣчный идеальный первообразъ міра, въ которомъ однако изначала содержится и вся полнота реальныхъ потенцій міра; это есть *все*, какъ отъ вѣка осуществленная въ Божествѣ для себя самого мощь разнообразныхъ проявленій его творчества; это живое подобіе Божіе, потому что въ немъ Божественная суть повторяется въ вѣчномъ идеальномъ твореніи. Но, стало быть, этому первообразному міру, и прежде всего его внутреннему центру,—міровой душѣ,—должна принадлежать сила свободного самоопределѣнія, иначе онъ не былъ бы Божіимъ подобіемъ: вѣдь самоопределѣніе и свобода—основныя свойства Божества. По мысли Соловьева, въ свободѣ міровой души заключалось условіе ея паденія, послужившаго началомъ мірового процесса. Но, конечно, при этомъ онъ не думалъ, что Божество при началѣ міра внутренно расколо-

лось, и что отъ Бога отдѣлился его разумъ. Соловьевъ твердо стоялъ на вѣчности и неизмѣнности Божественной жизни. Для него, Богъ отъ вѣка созерцалъ *всѧ* проявленія своей творческой мочи; онъ и въ міровой душѣ созерцалъ не только то, чѣмъ она стала, но и чѣмъ она будетъ и чѣмъ должна быть<sup>1)</sup>. Этому убѣжденію Соловьевъ не измѣнялъ никогда.

Совсѣмъ другими глазами смотритъ на Софію князь Е. Н. Трубецкой. У него міръ съ его раздѣленностью и временными течениемъ, съ самостоятельностью и взаимнымъ противоборствомъ составляющихъ его вещей и существъ, есть нѣчто вѣшнее Богу и иное для него въ самомъ своемъ метафизическомъ корнѣ. Поэтому Софія, для кн. Трубецкого, лишь царство идеаловъ, которые долженъ осуществлять міръ въ своей эволюціи,—идеаловъ, выражавшихъ не только космическую задачу въ ея цѣломъ, но и частную задачу каждого индивидуального существа въ его конкретномъ развитіи. Софія содержитъ въ себѣ чисто идеальные сущности,—идеи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ предметъ теоретического созерцанія въ Божественномъ сознаніи. Въ нихъ не заключены изначальная реальность вещей, поэтому сами въ себѣ онѣ вовсе не вступаютъ въ космическую жизнь: отъ вѣка замкнутыя въ абсолютномъ единствѣ Божественной природы, онѣ неизмѣнно возвышаются надъ міровымъ процессомъ, какъ совокупность его вѣчныхъ нормъ.

Я совершенно понимаю, что князю Е. Н. Трубецкому другой Софіи и не нужно, но мнѣ не совсѣмъ понятно, о чёмъ онъ такъ горячо споритъ съ Соловьевымъ. Онъ назвалъ Софіей нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ Соловьевъ, и онъ обрушивается на Соловьева за то, что ихъ выводы

<sup>1)</sup> Ср. мои статьи: „Философск. міросоз. В. С. Соловьева“, стр. 142—145 Я излагаю основные черты общей концепціи Соловьева по „Чтениямъ о Богочеловѣчествѣ“. Впрочемъ и въ *La Russie et l'Eglise universelle* понятие о Софіи существенно не измѣняется, хотя душа міра, въ ея актуальномъ бытіи, уже рассматривается, какъ обратное изображеніе Софіи, которое первоначально было въ Богѣ лишь чистой возможностью (стр. 235).

не совпадаютъ между собою. Но могло ли быть иначе, когда однимъ и тѣмъ же именемъ названы разныя вещи? Естественно, что споръ при этомъ получаетъ довольно странный видъ. Во всякомъ случаѣ аргументы автора не отличаются убѣдительностью. Въ нихъ мы видимъ все тѣ же ссылки на безусловную необходимость Божественной природы и всего, что съ нею связано, на мнимое ученіе Соловьевъ о томъ, что отношеніе Бога къ миру есть отношеніе сущности къ явлению, и т. д.

Болѣе сильны возраженія князя Е. Н. Трубецкого, почерпаемыя изъ дѣйствительной неясности ученія Соловьевъ объ идеяхъ-монадахъ. Соловьевъ такъ рѣзко подчеркиваетъ ихъ вѣчную неизмѣнность, что когда онъ превращаются у него въ реальныя силы и существа созданного мира и, въ частности, въ умопостигаемые характеры людей, для свободы въ самомъ дѣлѣ какъ-будто не остается никакого места ни въ космическомъ процессѣ, ни въ человѣческой дѣятельности. Въ такомъ детерминистическомъ толкованіи жизни мы имѣемъ примѣръ прочнаго вліянія на Соловьевъ взглядовъ Шопенгауера (быть-можеть, и Спинозы), которое всегда мѣшало ему поставить вопросъ о свободѣ воли во всей его широтѣ. Когда рѣчь шла объ эволюціи мира въ его цѣломъ, объ исторіи человѣчества, объ общемъ развитіи морального сознанія, Соловьевъ всегда видѣлъ объясненіе ихъ важнѣйшихъ перипетій именно въ актахъ свободы. Но едва онъ принципіально касался проблемы о человѣческой свободѣ, онъ начиналъ говорить какъ детерминистъ, допуская лишь слабыя и нерѣшительныя отклоненія въ сторону теоріи чистаго произвола (и то только въ произведеніяхъ позднѣйшаго периода). Въ этомъ одна изъ любопытнѣйшихъ особенностей позиціи Соловьевъ въ вопросѣ огромнаго значенія, какъ для философіи вообще, такъ и для его философскихъ воззрѣній въ частности. Съ другой стороны, Соловьевъ въ своемъ глубокомъ объясненіи природы идей<sup>1)</sup> совсѣмъ обходитъ вопросъ о томъ,

1) Въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“.

какъ отразилось на идеяхъ-монахахъ ихъ вступленіе въ міровой процессъ послѣ паденія души міра, и остались ли онѣ при этомъ въ тѣхъ же взаимныхъ отношеніяхъ и съ тѣми же внутренними опредѣленіями, въ которыхъ онѣ пребывали въ вѣчной Божественной Софіи. Это даетъ извѣстное оправданіе упреку князя Трубецкого, что у Соловьевы идѣи Божественной мудрости оказываются прямыми виновницами зла и безобразія въ мірѣ. Хотя все же мнѣ представляется, что при болѣе имманентной и благожелательной критикѣ, выводы Соловьева, *сѣ его же точки зорѣнія*, въ этомъ пунктѣ не такъ трудно пополнить изъ общаго контекста и смысла его произведеній. Вѣдь если міровая душа свободнымъ актомъ самоопредѣленія отпала отъ Божественного единства, то, казалось бы, въ этомъ актѣ должны были участвовать и тѣ частныя души (идеи-монахы), которые жили съ нею одною жизнью. И если въ міровой душѣ, вслѣдствіе ея паденія, все потускнѣло, извратилось и опрокинулось, то нѣть сомнѣнія, что, по Соловьеву, подобную катастрофу должны были испытать и частныя души (иногда Соловьевъ на это прямо намекаетъ). Далѣе, если космическій процессъ осуществляется въ себѣ рядъ самопроизвольныхъ усилий міровой души проникнуться свѣтомъ нисходящаго къ ней Логоса, то не къ этому ли же самому, только въ индивидуальномъ масштабѣ, долженъ сводиться внутренній процессъ въ каждой отдельной душѣ, и тогда ихъ жизнь въ условіяхъ времени не получаетъ ли весьма серьезный смыслъ? Наконецъ, если душа міра, въ своей отдельности отъ Бога, есть только обратное отображеніе Софіи, то почему бы идеямъ-монахамъ, дѣйствующимъ въ мірѣ, не быть также только индивидуальными отображеніями идей, пребывающихъ въ Софіи? Такое толкованіе устранило бы многія несообразности, на которые такъ остроумно и краснорѣчиво указываетъ князь Е. Н. Трубецкой.

Между тѣмъ князь Трубецкой такъ увлекся своимъ споромъ съ Соловьевымъ, что за нимъ совсѣмъ забылъ задачу

болѣе неотложную при оправданіи его собственныхъ взглядовъ: показать, что Софія, какъ онъ ее понимаетъ, есть нѣкоторый въ себѣ обособленный элементъ Божественного существа, а не условный продуктъ классификаціи различныхъ объектовъ Божественного вѣдѣнія. Авторъ, конечно, не думаетъ, что понятіе Софіи покрываетъ всю сферу Божественного сознанія,—вѣдь по его учению, Софія содержитъ въ себѣ только идеалы и нормы творенія, только отъ вѣка предначертанный планъ того окончательного фазиса, которымъ завершится міровой процессъ. Но Божественное сознаніе имѣетъ своимъ содержаніемъ не только идеалы,—князь Трубецкой совершенно опредѣленно приписываетъ Божеству всевѣдѣніе въ обычномъ смыслѣ слова: Богъ знаетъ всю дѣйствительность не только въ ея совершенствѣ, но и въ ея паденіи; даже критерій всякой достовѣрности относительно какихъ бы то ни было вещей и явлений, какъ мы уже знаемъ, князь Трубецкой видѣтъ лишь въ ихъ наличности въ абсолютномъ сознаніи. Между тѣмъ въ Софіи, по князю Трубецкому, существуютъ только *идеи* вещей и вовсе не въ томъ видѣ, какой имѣютъ искаженно ихъ отражающія явленія въ нашемъ временно-пространственномъ мірѣ, притомъ не всѣхъ вещей: въ Божественной Софіи совсѣмъ отсутствуютъ идеи паразитовъ, такихъ предметовъ домашняго обихода, какъ кочерга, спальныхъ вагоновъ, дѣтскихъ куколъ, повидимому, отсутствуютъ въ ней также идеи допотопныхъ чудовищъ<sup>1)</sup>). А Богъ все это знаетъ, потому что ему извѣстно все, что когда-нибудь было. Почему же Софія представляеть собою нѣкоторую особую и замкнутую область, какими гранями она отдѣляется отъ остального Божественного сознанія, и почему она не составляеть съ нимъ одного органическаго цѣлаго? На эти вопросы мы не находимъ у автора никакого опредѣленного отвѣта. Повидимому, къ мысли князя Е. Н. Трубецкого ближе всего стоитъ предположеніе, что въ

---

<sup>1)</sup> I томъ, стр. 256—259, 296—297.

Софіи мы имѣемъ непосредственное выражение и отражение сущности Божества въ немъ самомъ, тогда какъ въ остальной сфере Божественного сознанія даны лишь отраженія свободныхъ и внѣшнихъ дѣйствій Божественного творчества; однако такой взглядъ едва ли можетъ быть произведенъ до конца. Вѣдь все же въ Софіи содержатся идеальные типы и нормы различныхъ твореній, въ ихъ индивидуальномъ и конкретномъ многообразіи, а слѣдовательно и она, согласно предпосылкамъ князя Трубецкого, воспроизводить въ себѣ элементы свободныхъ творческихъ актовъ Божества вѣдь своей природы. Неясно также читателю, что такое Божественная Софія для самого князя Е. Н. Трубецкого: только ли предметъ его субъективной и недоказуемой вѣры, или онъ утверждаетъ ея реальность на основаніи умозрительныхъ соображеній? Если онъ видитъ въ ней умозрительную истину, то почему же онъ не изложилъ этихъ соображеній? Я увѣренъ въ одномъ, что если бы князь Е. Н. Трубецкой захотѣлъ умозрительно оправдать метафизическую реальность своего понятія о Софіи, онъ поставилъ бы себѣ задачу не менѣе деликатную и смѣлую, чѣмъ Соловьевъ, когда онъ выводилъ ипостаси св. Троицы, и ему трудно было бы избѣжать проникновенія въ самыя глубокія тайны Божественной жизни.

Понятіе о Софіи занимаетъ въ міросозерцаніи князя Трубецкого тѣмъ болѣе важное мѣсто, что съ нимъ у него тѣсно связано его представленіе о будущей жизни. Несмотря на свой дуализмъ,—а можетъ-быть, изъ безотчетнаго желанія смягчить его,—князь Е. Н. Трубецкой рѣшительно отрицаетъ какую бы то ни было субстанціальность въ мірѣ конечныхъ тварей. По его взгляду, въ созданной вселенной все подчинено законамъ времени и нѣтъ ничего сверхвременного, никакихъ субстанцій,—существа ее наполняющія, и на первомъ планѣ люди, суть только *ипостаси*. Этому нѣсколько натянутому, въ виду соединенныхъ съ нимъ неумѣстныхъ богословскихъ ассоціацій, термину, заимствованному у Соловьева, который однажды употребилъ

быль его въ аналогичномъ смыслѣ, князь Е. Н. Трубецкой придаетъ большое принципіальное значеніе. Ипостась, по князю Трубецкому, есть *подставка*, возможная носительница различныхъ явлений и качествъ, сверхфеноменальная, но все же возникающая во времени и въ немъ исчезающая<sup>1)</sup>. Въ примѣненіи къ человѣку „ипостась“ обозначаетъ, „что личность есть существо свободное отъ вѣчности и для вѣчности“. „Сама въ себѣ она есть ничто; но въ своемъ назначеніи она безконечно содергательная и цѣнная часть Божественного Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначеніе—зависитъ отъ ея рѣшенія; но не исполнить его—значить погибнуть, т.-е. быть унесеннымъ „рѣкой временъ“... Отъ нашего я зависитъ, стать или не стать въ Богъ субстанціей—принять исходящій свыше даръ вѣчной жизни или добровольно погрузиться въ то *ничто*, изъ котораго оно вызвано къ жизни. Тамъ *тытъ ничего субстанціально*“<sup>2)</sup> „Необходимымъ логическимъ послѣдствиемъ такой точки зренія“, говоритъ князь Трубецкой далѣе, было утвержденіе *всеобщаго теченія* всего здѣшняго, того „Гераклитова тока“, передъ которымъ ничто вѣбожественное не можетъ устоять. Въ этомъ утвержденіи нѣть ничего страннаго для того, кто вѣритъ въ конечный смыслъ мірового, въ тотъ неподвижный океанъ, къ которому приводитъ „рѣка временъ“... „Во всеобщемъ теченіи погибаетъ только та капля, которая сама не захочетъ найти себѣ мѣста въ океанѣ...“ „Безсмертную душу свою мы обрѣтемъ не въ

<sup>1)</sup> Правда, въ одномъ мѣстѣ (Мірос. В. С. Соловьева, ч. II, стр. 283) князь Трубецкой, въ явномъ разногласіи съ собственными утвержденіями въ другихъ мѣстахъ, говоритъ о *сверхвременности* ипостасей, но опредѣляетъ ее при этомъ очень странно: „Божественная свобода“, провозглашаетъ онъ, „вотъ сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человѣческой“ (тамъ же стр. 284). Что Божественная свобода сверхвременна, это я вполнѣ понимаю. Но что ипостась, при ея прочихъ качествахъ, должна быть сверхвременной, потому что Богъ обладаетъ свободою, это ни откуда не вытекаетъ. Раньше князь Трубецкой, напротивъ, многократно настаиваетъ, что сверхвременность человѣческаго существа была бы ненобѣдимымъ препятствиемъ для его свободы (см., напр., стр. 250, 255, 257, 259, 262).

<sup>2)</sup> Тамъ же стр. 250.

бѣгъ временъ, а въ завершающемъ его мірѣ загробномъ<sup>1)</sup>.

Если я что-нибудь понимаю въ этихъ нѣсколько загадочныхъ и приподнятыхъ разсужденіяхъ, содержаніе ихъ гораздо проще ихъ формы и сводится къ довольно опредѣленному выводу: *у человѣка нѣтъ бессмертной души, она только в послѣдствіи будетъ пріобрѣтена кое-кимъ изъ людей*. Я не удивляюсь, что князь Е. Н. Трубецкой можетъ такъ думать<sup>2)</sup>, — онъ могъ бы даже назвать въ философской литературѣ нѣкоторыхъ довольно близкихъ своихъ единомышленниковъ. Но для меня совсѣмъ непостижимо, какъ онъ можетъ увѣрять, что въ его взглядѣ<sup>3)</sup> „заключается подлинная христіанская мысль“<sup>4)</sup> и что онъ наиболѣе приближается „къ традиціонному христіанскому воззрѣнію“. Князь Е. Н. Трубецкой, при его широкомъ богословскомъ образованіи, лучше всякаго другого знаетъ, что ученіе о полномъ уничтоженіи грѣшниковъ было только частнымъ мнѣніемъ въ древней церкви, уже давно исчезнувшимъ, и что христіанскоѣ вѣроученіе, безъ различія церквей и вѣроисповѣданій, признаетъ бессмертіе души у всѣхъ людей, а если и говорить о гибели души и духовной смерти, то разумѣеть подъ этимъ порабощеніе души началомъ зла и лжи, но никакъ не физическое уничтоженіе индивидуальной личности. Взглядъ князя Е. Н. Трубецкого есть все, что угодно, но не христіанскоѣ вѣрованіе.

Но, по крайней мѣрѣ, для тѣхъ немногихъ праведниковъ, которые дѣйствительно стали адекватны идеальному Боже-

<sup>1)</sup> Стр. 251—252.

<sup>2)</sup> Это ему не мѣшаетъ однако въ другихъ случаяхъ говорить о бессмертіи, какъ обѣ общемъ свойствѣ всѣхъ людей, — лучшее доказательство того, какъ еще далека его философія отъ систематической законченности. Въ заключеніи своего труда (ч. II, стр. 408) князь Трубецкой, повидимому, склоняется признать *немедленное спасеніе всѣхъ послѣ второго прішествія, даже бывшихъ съ антихристомъ*.

<sup>3)</sup> Который онъ приписываетъ и Соловьеву, въ послѣдній періодъ, но безъ достаточныхъ къ тому основаній.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 252.

ственному замыслу о нихъ<sup>1)</sup>), (если вообще таковые существуютъ въ земныхъ условіяхъ бытія), обеспечено ли индивидуальное бессмертие въ ученіи князя Трубецкого? Самъ князь Е. Н. Трубецкой увѣренъ въ этомъ, но если всмотрѣться внимательно, выносимъ скрѣе противоположное впечатлѣніе: изъ данныхъ у него предпосылокъ вытекаетъ развѣ только сліяніе достигшихъ совершенства существъ съ Богомъ, но никакъ не ихъ самостоятельное, личное существованіе. Правда, князь Е. Н. Трубецкой, при обсужденіи вопроса о бессмертіи, особенно теменъ и богатъ метафорами<sup>2)</sup>), но все же не настолько, чтобы нельзя было различить, при нѣкоторыхъ усиліяхъ ума, логическій остовъ его умозрительного построенія. Вѣдь по князю Трубецкому, самостоятельность и отдѣльность существъ обусловливаются ихъ принадлежностью къ внѣбожественному міру<sup>3)</sup>). Но во внѣбожественномъ мірѣ нѣть ничего субстанціального и сверхвременного; существуетъ только одна субстанція—Богъ<sup>4)</sup>). Человѣческая личность сама въ себѣ ничто, но она можетъ стать субстанціей въ Богѣ<sup>5)</sup>). Какъ она это можетъ сдѣлать? Только обратившись въ подставку для Божества и отъ него получивъ свою подлинную идею и качество<sup>6)</sup>). Лишь тогда утверждается она въ своей идеѣ-субстанції<sup>7)</sup>), ибо „существенное, субстанциальное въ вещахъ и въ душахъ человѣческихъ есть ихъ назначеніе, вѣчный о нихъ замыселъ Божій“<sup>8)</sup>). Человѣческая душа „должна до конца исполнить волю Божію, тогда только

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 258.

<sup>2)</sup> Дѣло осложняется еще тѣмъ, что свою аргументацію князь Трубецкой ведеть какъ бы отъ имени Соловьевъ, подобно тому, какъ Платонъ заставлялъ говорить за себя Сократа. Однако его выводы такъ же далеки отъ исторического Соловьевъ, какъ это было и съ Сократомъ у Платона.

<sup>3)</sup> Стр. 392.

<sup>4)</sup> Стр. 248—249.

<sup>5)</sup> Стр. 250.

<sup>6)</sup> Стр. 251.

<sup>7)</sup> Стр. 254.

<sup>8)</sup> Стр. 257.

вѣчное слово-идея и замыселъ Божій о ней спанетъ ея сущностъ<sup>1)</sup>), „поэтому для того, чтобы замыселъ Божій сталъ сущностью человѣка, требуется, чтобы человѣкъ въ самомъ явлѣніи своемъ стала адекватенъ этому замыслу“<sup>2)</sup>.

При самомъ благопріятномъ толкованіи этихъ довольно туманныхъ соображеній, изъ нихъ можетъ слѣдовать только, что человѣческая душа превратится или вольется въ свою вѣчную идею, или въ замыселъ Божій о ней, но ни съ какой стороны не вытекаетъ, чтобы отдѣльное *я*, выполнивши свое назначение, тѣмъ самымъ навѣки сохранило свою самостоятельность, свою личность, свою индивидуальную волю. Это не только не выведено, но даны самыя рѣшительныя основанія, чтобы это отвергнуть. Вѣдь князь Трубецкой самъ настаиваетъ, что личность надо отличать отъ ея идеи, что идея для личности есть *другое*, что вѣчное существованіе идеи еще не означаетъ вѣчного существованія личности<sup>3)</sup>). Далѣе, личность, какъ особое существо, какъ ипостась, есть, по князю Трубецкому, *ничто*, а можетъ ли *ничто*, при его совершенной внѣшности Божеству, войти внутреннимъ положительнымъ элементомъ въ бытіе Божественной субстанці? Наконецъ, князь Трубецкой твердо стоитъ на аксиомѣ, что въ Богѣ все вѣчно и все абсолютно неизмѣнно: при этомъ понятно, что въ Божественномъ разумѣ отъ вѣка существовала и всегда будетъ существовать идея о данномъ праведникѣ; но какъ въ абсолютно неизмѣнную субстанцію Бога самолично вступить самъ праведникъ, который во времени возникъ и лишь во времени пріобрѣлъ свою святость? Не будетъ ли это, во всякомъ случаѣ, довольно существеннымъ измѣненіемъ въ вѣчной идеѣ о немъ? Очевидно, при такихъ условіяхъ рѣчь можетъ быть только объ исчезновеніи праведника, какъ самостоятельной и индивидуальной личности, и объ его неразличимомъ совпаденіи съ своей вѣчной идеей, именно въ

<sup>1)</sup> Стр. 257—258.

<sup>2)</sup> Стр. 258.

<sup>3)</sup> Стр. 253.

тому ея видѣ, какой она имѣла еще и тогда, когда праведникъ не думалъ рождаться на свѣтъ. Если Богъ есть единственная субстанція, а тварь становится субстанціей только въ немъ, то субстанцірованіе твари ничего не должно въ немъ мѣнять, и онъ и послѣ него долженъ оставаться такимъ же, какимъ онъ былъ до всякихъ тварей.

Однако и полное раствореніе праведника въ идеѣ Божьяго разума и черезъ это его совершенное слияніе съ Божественной субстанціей представляютъ едва ли законный выводъ изъ предпосылокъ князя Е. Н. Трубецкого. На самомъ дѣлѣ, то немногое положительное, что въ немъ есть, получается благодаря очень произвольному и неподготовленному употребленію смутныхъ и шаткихъ терминовъ: *сущность, подставка, явленіе, субстанція* и т. п. Именно здѣсь смѣшеніе двухъ значеній слова *сущность* (сущности, какъ подлежащаго,—субстанціи въ общелогическомъ или категоріальномъ смыслѣ этого понятія<sup>1)</sup>),—или субъекта качествъ, и сущности, какъ основного качества или совокупности основныхъ качествъ у какого-нибудь подлежащаго) достигаетъ чрезвычайно рѣзкаго выраженія. Вѣдь сущностями въ первомъ смыслѣ слова, по отношенію къ созданнымъ вещамъ, съ точки зрѣнія князя Трубецкого, явнымъ образомъ могутъ быть только *илюстаси* или *подставки*; напротивъ, идеи мыслимы лишь какъ нормы тѣхъ качествъ, которыя приобрѣтаются этими подставками въ міровомъ процессѣ. Въ большинствѣ случаевъ князь Е. Н. Трубецкой такъ и смотритъ и даже настаиваетъ на такомъ толкованіи. Какъ мы видѣли, онъ прямо говоритъ, что личность есть *подставка* для Божества, отъ него получающая свою подлинную *идею* или *качество*<sup>1)</sup>. Но незамѣтно и неуловимо второй смыслъ понятія *сущность* подмѣняется первымъ, и въ странной игрѣ словъ *качество* превращается въ *субстанцію*. Уже на стр. 251 второго тома князь Трубецкой говоритъ: „онъ (внѣбожественный міръ) становится чѣмъ-нибудь только въ

<sup>1)</sup> См. у самого князя Трубецкого на стр. 248 второго тома.

томъ творческомъ *fiat*, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества, иначе говоря (?), все, что въ немъ есть субстанціального". На стр. 254 онъ уже гораздо смѣлѣе утверждаетъ, что „въ будущемъ викъ человѣкъ окончательно утверждается въ своей вѣчной идеѣ-субстанціи", вполнѣ отожествляя идею и субстанцію между собою. Потомъ, раза два повторивъ это отожествленіе, какъ по себѣ понятное<sup>1)</sup>, онъ переходитъ къ своему главному выводу, приведенному выше: когда человѣкъ до конца исполнить волю Божію, идея или замыселъ Божій о немъ станетъ его сущностью<sup>2)</sup>, при чемъ изъ дальнѣйшаго контекста не можетъ быть никакого сомнѣнія, что подъ сущностью онъ разумѣеть именно субстанціальное существо человѣка. Лишь этимъ извилистымъ путемъ удается князю Трубецкому превратить ипостась въ вѣчную субстанцію, при чемъ однако такой субстанціей все же оказывается только одна изъ мыслей Бога. Страннымъ образомъ князь Е. Н. Трубецкой въ этомъ случаѣ забываетъ, что раньше<sup>3)</sup> онъ выразилъ свое сочувствіе спинозическому опредѣленію понятія субстанціи и съ своей стороны ничего въ немъ не измѣнилъ. Но пускай онъ возьметъ опредѣленіе Спинозы и приложитъ его къ идеѣ (хотя бы вѣчной) даже самаго высокаго индивидуальнаго праведника,—подойдетъ ли одно къ другому?

Я этимъ вовсе не хочу сказать, что князь Е. Н. Трубецкой, при своихъ взглядахъ, долженъ былъ совсѣмъ отрицать бессмертіе. Я лишь утверждаю, что ему совершенно не удалось показать умозрительную необходимость или даже только понятность индивидуальнаго бессмертія при

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 251.

<sup>2)</sup> Вообще превращеніе субстанціи изъ носительницы свойствъ въ свойство и совершенство некотораго посторонняго носителя, какъ и обратно, повторяется у князя Трубецкого въ цѣломъ рядѣ мѣстъ (см. напр. стр. 262, 274, 283, 405 второго тома) и является очень существеннымъ двигателемъ его умозаключеній.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 248 (ср. стр. 394).

допущенныхъ имъ предпосылкахъ. Если вѣчное существованіе идеи не означаетъ вѣчнаго существованія личности, то, очевидно, степень полноты осуществленія идеала, всегда несовершенной въ земныхъ условіяхъ, ничего для личности въ этомъ отношеніи измѣнить не можетъ, какъ зеркало не перестанетъ разбиваться отъ того, что оно отразило въ себѣ прекрасные, возвышенные и прочные предметы. Но князь Трубецкой вполнѣ могъ бы допустить, что Богъ, при созданіи ипостасей превратившій *ничто* въ нѣчто, обладаетъ достаточнымъ могуществомъ, чтобы увѣковѣчить это свое созданіе,—и не только праведниковъ для награды, но и грѣшниковъ для возмездія. Онъ только обязанъ быть признать, что такое увѣковѣченіе не есть порожденіе качествъ самой ипостаси, по природѣ своей погруженной въ рѣку временъ, а можетъ явиться лишь дополнительнымъ и чрезвычайнымъ творческимъ актомъ Божества, отмѣняющимъ эту природу. Въ этомъ существенная противоположность между взглядами князя Трубецкого и воззрѣніемъ филосовъ, защищающихъ сверхвременную субстанціальность души, противъ которыхъ онъ такъ горячо спорить. Сторонники субстанціальности индивидуального духа, разъ они вообще признаютъ Божество, какъ живую основу бытія конечныхъ существъ, вовсе не отвергаютъ возможности для Бога отнять бытіе у созданной имъ души; они думаютъ только, что такое уничтоженіе требуетъ со стороны Бога чрезвычайного обнаруженія его силы, нарушающаго естественный ходъ вещей. Наоборотъ, для князя Трубецкого, еслибъ онъ смѣлѣе взглянулъся въ логической смыслъ имъ усвоенныхъ началъ, такимъ чрезвычайнымъ обнаруженіемъ Божественного могущества, нисровергающимъ естественное теченіе жизни, должно было представиться увѣковѣченіе твари,—все равно, въ образѣ праведниковъ или грѣшниковъ. Тутъ мы имѣемъ радикальное различіе двухъ воззрѣній: для субстанціалистовъ чудомъ является полная смерть души, для ихъ противниковъ величайшее чудо — ея бессмертное существованіе. Но князю

Трубецкому, повидимому, не хотѣлось прибѣгать къ безхитростному понятію о чудѣ въ столь важномъ пунктѣ философскаго міропониманія, и онъ обратился къ изысканной діалектицѣ, чтобы сообщить подобіе высшей необходимости превращенію временнаго въ вѣчное. Но результатъ не вознаградилъ его усилий: текущаго ничтожества эфемерныхъ формъ нельзя логически преобразовать въ вѣчную дѣйствительность вѣчныхъ субстанцій.

Л. Лопатинъ.

(*Окончаніе сlijduetъ.*)

---