

Евгений Трубецкой

**В. С. Соловьев и Л. М.**

**Лопатин**



Евгений Трубецкой

**В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин**

«Public Domain»

1915

## **Трубецкой Е. Н.**

В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин / Е. Н. Трубецкой — «Public Domain», 1915

«Л. М. Лопатин ошибается в своем предположении, будто я был „взволнован“ его критическими статьями о моей книге. Я мог бы быть взволнован какими-либо недопустимыми нападками личного свойства; но самая их возможность устраняется категорическим заявлением моего критика в последней его статье: „я нисколько не сомневаюсь, что князь Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв с взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни“...»

# Содержание

I	5
II	8
III	14
IV	19
V	25
VI	29

## Евгений Трубецкой В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин

### I

Л. М. Лопатин ошибается в своем предположении, будто я был «взволнован» его критическими статьями о моей книге. Я мог бы быть взволнован какими-либо недопустимыми нападениями личного свойства; но самая их возможность устраняется категорическим заявлением моего критика в последней его статье: «я несколько не сомневаюсь, что князь Трубецкой всегда питал к Соловьеву самые теплые дружеские чувства, что идеи Соловьева оказали на него неотразимое и весьма прочное влияние и что разрыв с взглядами Соловьева составил глубокий кризис в его духовной жизни». («Вопр. фил.», кн. 123, стр. 497).

Оставляя в стороне неточное выражение «разрыв» (на самом деле никакого разрыва у меня с Соловьевым не было), я с удовольствием отмечаю, что этими словами устраняется многое, что могло подавать повод к недоразумениям в предшествующих статьях Л. М. Лопатина. Раз его критика не касается моего личного отношения к Соловьеву, я могу относиться к ней тем более спокойно, что и к моей книге она не имеет ровно никакого отношения.

Если бы кто-либо из критиков Л. М. Лопатина, разбирая его произведения, вынес ему суровый приговор как материалисту или эмпирику, Л. М. едва ли был бы этим взволнован: он просто-напросто предложил бы такому критику – познакомиться с его произведениями. Моя первая полемическая статья в ответ Л. М. Лопатину, – в сущности заключала в себе именно этот совет, выраженный в деликатной форме. Теперь, после того как он написал о моей книге целых три статьи в сто тридцать страниц, совет этот является несколько запоздалым, и мне придется говорить лишь о последствиях его неисполнения.

Я не хочу этим сказать, что мой критик не *прочитал* моей книги. Кое-что он в ней несомненно прочел; я не берусь судить, прочел ли он всю книгу или только отдельные, случайно избранные им главы и страницы. Но в данном случае это не имеет значения: он знает и помнит из моего «Мирозерцания Соловьева» во всяком случае только отдельные выдержки. Целое, как я уже имел случай об этом говорить, остается совершенно вне его поля зрения. Мы сейчас увидим, как это отзывается на его критике.

Едва ли есть надобность напоминать Л. М. Лопатину, что философская критика должна быть прежде всего *имманентною*. Она должна судить философское произведение с точки зрения его собственных задач и его собственных основных принципов. В предыдущей моей статье я уже выяснил, насколько смутное представление о моих задачах имеет Л. М. Лопатин. К сказанному там необходимо добавить, что Л. М. Лопатин не улавливает и того, что составляет основную мысль моего исследования и основной его принцип. А между тем этот основной принцип определенно выражен во многих местах моей книги, и им так или иначе определяется все мною написанное. *Идея богочеловечества*, вот то, в чем для меня «сплетаются воедино *все нити* мысли Соловьева» (т. I, 325). «Центральное место в учении Соловьева занимает то самое, что служит центром всего христианского вероучения. В его глазах вся умственная жизнь, а, следовательно, и философия, должна быть прежде всего жизнью во Христе» (т. I, 343). И этот же основной принцип учения Соловьева, принимаемый мною всецело, служит для меня критерием для различения живого от мертвого в учении Соловьева. Согласно с этим мое заключение так резюмирует смысл моей книги: «в предшествовавшем изложении я попытался выяснить, что в этом учении представляется живым и что – отжившим. Его живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества, как начала и конца мирового процесса: его мертвая скорлупа

выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного» (т. II, 388).

С этой именно точки зрения я подверг учение Соловьева той «имманентной критике», о которой я говорю в моем предисловии: согласное с идеей Богочеловечества я принял, а несогласное – отверг. Я пришел к тому заключению, что именно в этой идее учение Соловьева живо: «ибо все отжившие ныне мечты „Соловьева исторического“ находятся в полном противоречии с той центральной его идеей Богочеловечества, которая составляет бессмертную душу его учения. Именно ею они осуждаются. В этом заключается то глубокое убеждение, к которому привела меня *имманентная* критика мирозерцания Соловьева» (т. I, X.).

Я отдаю себе отчет в том, что моя критика отдельных положений Соловьева весьма радикальна, а местами даже сурова и нисколько не буду в претензии, если мне будет отмерено той же мерою. Но одного я в праве требовать от моих критиков, чтобы мера была именно та же, чтобы они поступали с моей книгой точно так, как я поступил с учением Соловьева, чтобы все *частные* мои положения изучались *в связи с целым*, при свете той основной мысли, которая составляет их смысл. Того же в праве требовать по отношению к себе каждый философ. Что сказали бы мы о критике, который стал бы излагать и разбирать учение Спинозы о модусе вне связи с его учением о субстанции или учение Платона о познании вне связи с его же учением об идеях?

Очевидно, что такой критик ровно ничего не понял бы ни в одном утверждении названных мыслителей: их учения превратились бы для него в сплошную бессмыслицу по той простой причине, что он рассматривал их вне связи с их смыслом.

Как же поступает Л. М. Лопатин с моей книгой? Основную ее мысль он совершенно оставляет в стороне и интересуется лишь отдельными, случайно выхваченными из нее суждениями и положениями. При этом он даже и не ставит вопроса, какое отношение имеют эти частные положения к основной мысли. Мало того, как это ни странно, он не подозревает даже о самом существовании моего основного положения. Читатель может представить себе степень моего изумления, когда я прочел у Л. М. Лопатина следующее замечательное место: «центр и корень религиозного мирозерцания Соловьева был в его вере в Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии, и мне непонятно, как мог князь Е. Н. Трубецкой, на разбираемых нами страницах его труда, проглядеть это» (кн. 120, стр. 386). *Я обвиняюсь в том, что я проглядел мой основной принцип*<sup>1</sup>. Такова степень осведомленности Л. М. Лопатина о моей книге; этим, разумеется, объясняется очень многое в его статье и прежде всего то, что решительно все *частные* положения моей книги изучаются моим критиком *с пропуском их смысла*... Удалив смысл из моих рассуждений, он, понятно, его не находит; утратив логическое единство моей мысли, он вследствие этого видит в ней одни противоречия, что приводит его в раздражение. По его словам, «критику приходится мучительно сопоставлять эти несовместимые мысли и угадывать их значение и смысл в общем мирозерцании князя Трубецкого, – по степени внимательности или логического обоснования, по связи их с другими убеждениями князя Трубецкого и по другим более или менее косвенным признакам» (кн. 123, 501).

Критик обречен на «мучительное угадывание» не только потому, что ему неведом смысл разбираемой им книги, но также и вследствие другой весьма типичной для Л. М. Лопатина черты. Он не любит наводить справок и предпочитает заменять их догадками даже там, где справка могла бы сделать всякие догадки излишними.

Здесь достаточно будет привести один яркий пример. Л. М. Лопатин *догадывается*, что в архиве Московского университета существует неиспользованный мною документ, имеющий важное значение для изучения влияния Шеллинга на Соловьева. «Если меня не обманывает

---

<sup>1</sup> В частности я предоставляю себе указать ниже, что и в учении о Св. Троице недоумения Л. М. объясняются тем, что он проглядел мою основную мысль.

память, – говорит он, – в своем кандидатском сочинении (которое представляло из себя предварительный очерк „Кризиса“)<sup>2</sup>, Соловьев довольно подробно излагал метафизические начала последней системы Шеллинга. Жаль, что кн. Е. Н. Трубецкой совсем не ознакомился с этой первой философской работой Соловьева: ее, вероятно (*sic*), можно было бы разыскать в архивах Московского университета, а между тем она могла бы пролить интересный свет на первые шаги Соловьева в формулировке его философского мировоззрения» (кн. 119, стр. 354).

Речь идет о важнейшем документе, представляющем совершенно исключительный интерес для почитателей Соловьева: почему же Л. М. Лопатин, уже сорок лет знавший о существовании этой работы Соловьева – через тринадцать лет поели смерти своего покойного друга только «мучительно догадывается» о ее местонахождении? Ведь архив Московского университета находится не за горами, а в том самом учреждении, где Л. М. Лопатин служит, и справка в нем, как мне пришлось убедиться в этом, – стоит всего только пяти минут разговора по телефону с ректором Московского университета. Вместо Л. М. Лопатина *мне* пришлось преодолеть это непреодолимое препятствие. И, к величайшему моему сожалению, справкой «догадка» Л. М. Лопатина навсегда разрушена. Работы Соловьева в архиве не оказалось: там сохранилась лишь пометка о выдаче ее «кандидату Соловьеву» по распоряжению декана факультета Н. Попова.

К сожалению, отношение к моей книге Л. М. Лопатина совершенно таково же, как и его отношение к архиву Московского университета.: препятствий к ознакомлению с ее содержанием даже гораздо больше – в виду ее обширности. Поэтому, вместо того, чтобы наводить обязательные для критика справки, он чаще предпочитает строить «мучительные догадки» о разных компрометирующих меня документах, которые она в себе заключает. Разумеется, эти догадки столь же легко разрушаются, как и гипотеза о кандидатской работе Соловьева.

К сожалению, метод ненаведения справок и метод «мучительных догадок» являются основными методами критического исследования Л. М. Лопатина. В дальнейшем мы увидим, к чему это приводит.

---

<sup>2</sup> Л. М. разумеет «Кризис западной философии».

## II

В интересах читателя я не стану говорить обо всем, что «упущено из вида» моим критиком, так как для этого мне пришлось бы воспроизвести здесь всю мою обширную книгу. Волей-неволей мне приходится ограничиться здесь приведением характерных образцов методологических приемов Л. М. Лопатина.

Начну с сравнительно второстепенного. Л. М. Лопатин упрекает меня в том, что я излагал учение Соловьева о Св. Троице всего на восьми страницах, притом «почти исключительно по первым главам третьей книги *La Russie et l'Eglise universelle*, между тем как то же самое учение гораздо лучше и ярче изложено Соловьевым в его „Чтениях о богочеловечестве“ и „Философских началах цельного знания“» (кн. 120, 376–377). Ссылки на «Чтения о богочеловечестве» имеются даже на тех восьми страницах моей книги, которые случайно удостоились внимания Л. М. Лопатина. Но, если бы он навел справку, он легко бы мог найти в моей X главе еще целых два параграфа, где излагается и подвергается критическому разбору дальнейшее развитие того же учения о Св. Троице (вопрос об участии трех ипостасей в творении). Там я указываю, почему я кладу в основу моего изложения «*La Russie*, как позднейшее и наиболее зрелое из двух произведений» (стр. 368), но там же я провожу и обстоятельную параллель между этим произведением и «Чтениями о богочеловечестве»; там же указывается «заметное отличие» обоих произведений в понимании роли ипостасей – в творении; стало быть, упрек в том, что особенности «Чтений» не приняты мною во внимание при изложении учения о Св. Троице, может обуславливаться только незнакомством с моей X главой.

Впрочем упущение это, как сказано, имеет значение сравнительно второстепенное. Что значит пропуск отдельной главы по сравнению с допущенным Л. М. *пропуском смысла* в той моей VIII главе, которая подверглась его критическому разбору!

Сущность изложенных там моих критических замечаний определенно выражена мною на последних двух страницах этой главы: «откровенно имеет смысл и ценность лишь при том условии, если есть область истин, которые не могут быть познаны естественным путем и раскрываются только в общении интимного дружества между Богом и человеком – в *богочеловеческом единении*. Такое понимание откровения вытекает из основного принципа всего религиозного и философского учения Соловьева; но этим лишний раз подтверждается обязанность, лежащая на его критиках – освободить это учение от *наносной и в сущности чуждой ему рационалистической примеси*». Смысл этих слов совершенно ясен: здесь, в рассуждениях о Св. Троице и об откровении вообще я оцениваю учение Соловьева *при свете общего нам обоим принципа Богочеловечества*, т. е. при свете общей нам обоим веры во Христа. И, дабы не оставалось никаких сомнений в том, что в этом именно заключается *руководящее начало* моей критики, я говорю в последних строках разбираемой Л. М. Лопатиным главы: «чтобы освободиться от рационализма диалектики Соловьева, достаточно продумать до конца те мысли, которые в его мирозерцании занимают центральное место, – в особенности же его учение о богочеловечестве. Оно и составит содержание следующей главы» (стр. 324).

Пусть же судит читатель о степени осведомленности критика, который утверждает, что именно *на этих* страницах моего труда я «проглядел» тот факт, что «центр и корень религиозного мирозерцания Соловьева был в его вере во Христа, а не в какой-нибудь теореме априористической онтологии» (кн. 120, 386)

Вот подлинный смысл моих критических замечаний: раз центр религиозного учения Соловьева – Христос, явившийся во плоти – *априоризму соловьевских рассуждений о Св. Троице не должно быть места*: нельзя вывести à priori из чистой мысли того, что познается только в конкретном богоявлении! Я определенно говорю, что для богопознания нужны «внутренние данные религиозного опыта, которые познаются как действие в нас божественного начала».



И такое мое представление о богопознании определенно вытекает из основного начала моего мирозерцания – Богочеловечества: раз Истина становится нам доступной лишь в единении божеского и человеческого – *в богочеловечестве*, для богопознания недостаточно односторонних усилий человеческого ума: нужно еще то *конкретное воздействие* на человека божественного начала, которое воспринимается человеком в религиозном опыте. Нужно, чтобы Бог воплотился в человеческой мысли. Таково же в своем существе учение Соловьева, у которого я поэтому нахожу «начатки правильного учения об откровении» (стр. 324). Именно сопоставление с этими «начатками» заставляет меня отбросить априоризм рассуждений Соловьева в «Russie» как «наносную и в сущности чуждую ему рационалистическую примесь» (стр. 324).

Все это выражено мною вполне ясно, и я решительно недоумеваю, как мог Л. М. Лопатин и здесь в трех соснах заблудиться. Он приписывает мне мысль, диаметрально противоположную той, которую я высказываю, – будто в моих глазах центром мирозерцания Соловьева является тот рационализм, в котором я на самом деле вижу лишь отжившую, ветхую скорлупу. Отсюда негодующий возглас: «Какие основания имел князь Трубецкой утверждать, что Соловьев *все* содержание христианства обратил в систему логически необходимых умозрительных истин и *ничего* не оставил на долю веры? Почему он пропустил совсем без внимания самые решительные заявления Соловьева против возможности такого обвинения?» (кн. 120, стр. 384). Далее приводятся рассуждения Соловьева о Христе, как о независимой от умозрения, *явленной* человечеству сущности христианства. Л. М. Лопатин противопоставляет их мне, не замечая что именно в них я вижу исцеление от «рационализма диалектики Соловьева» (стр. 324) и что именно они составляют содержание важнейшей моей главы IX, на которую я ссылаюсь в последних словах разбираемой моим критиком главы VIII (*ibid.*).

Не зная моего критерия, Л. М. Лопатин, понятное дело, не мог усвоить себе и выводов моей критики. Исходя из принципа Богочеловечества, я требую для богопознания сочетания *двух* элементов: данных (в богоявлении) опыта и усилий человеческой мысли, направленных к тому, чтобы овладеть этим опытом. С этой точки зрения я говорю между прочим: «мы не можем познавать сущности Абсолютного или реальных отношений к существующему помимо реального опыта: для реального познания необходимо действительное *явление* познаваемого, его реальное откровение» (т. I, стр. 279). Кажется ясно, что эти слова направлены не против умозрения, а против того одностороннего *априоризма*, который считает возможным познавать Божество из чистой мысли *«помимо* реального опыта». Л. М. Лопатин вряд ли станет утверждать, что умозрение и чисто априорное мышление – одно и то же: ведь возможно умозрительное истолкование опыта. Глубочайшие умозрения Платона суть безо всякого сомнения – не результат чистого априорного мышления, а результат рефлексии на опытные данные, именно в этом смысле я говорю: «что Бог есть любовь, этого мы не можем знать ни из каких логических дедукций: знать любовь мы можем только при том условии, если она действительно нам явлена» (т. I, стр. 279). В этих и других местах, приводимых Л. М. Лопатиным, я отрицаю возможность вывести любовь *à priori* помимо опыта; но в приведенных словах я ни прямо, ни косвенно не отрицаю возможности умозрения о божественной любви: ибо я прекрасно знаю, что любовь явленная может быть предметом умозрения; мало того, из того, что любовь не может быть выведена, отнюдь не следует, чтобы из факта явленной любви не были возможны *никакие* умозрительные выводы. Поэтому, когда на основании приведенных цитат Л. М. Лопатин приписывает мне «отрицание умозрительной познаваемости свойств Божества» (кн. 123, стр. 482), такое истолкование находится в полном противоречии с моей мыслью: я утверждаю, что для богопознания необходимо сочетание умозрения и опыта и что поэтому для него недостаточно *одного* умозрения; мой критик заключает отсюда, что я отрицаю умозрение.

Такое отрицание ни прямо, ни косвенно не содержится ни в одном моем утверждении: оно является всецело результатом творчества Л. М. Лопатина.

Когда я это заявляю и привожу в доказательство множество мест, противоречащих приписанной мне мысли, Л. М. Лопатин делает попытку изобличить меня в противоречии и ставит мне вопрос: «Когда князь Трубецкой осуждает Соловьевское обоснование триединства Божия, считает ли он вообще всякое логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможным, недозволительным, нарушающим права веры, уничтожающим свободу и Бога, и человека (т. I, стр. 321–322), или он только думает, что содержание Божественной жизни не укладывается в логическом познании без остатка, но что логическое познание все-таки должно всегда стремиться проникнуть в него и приблизиться к нему (там же, стр. 322, 323)? В чем мирятся для князя Трубецкого эти противоречивые утверждения и какое его действительное мнение?»<sup>3</sup>

Из сопоставлений этих мест ясно видно, как составляются у Л. М. Лопатина мои противоречия. Антитезис здесь принадлежит несомненно мне; тезис же является только результатом «мучительных догадок» критика; на стр. 321–322, на которые он ссылается, нет ни *единого звука* о том, что *всякое* логическое познание Божественной сущности и Божественной жизни невозможно и недозволительно; там я возражаю только против попытки «вывести à priori из чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения». Тезис, навязанный мне критиком, получается путем замены подлинного моего выражения – «априорное познание из чистой мысли», другим термином – «логическое познание», принадлежащим критику.

Спешу оговориться: я говорю здесь не о какой-либо намеренной фальсификации Л. М. Лопатина, а лишь о том *бессознательном творчестве*, коим создаются легенды. Но, *mutatis mutandis*, тот же критический прием применяется им во всех «моих» противоречиях. Не поняв или не прочитав как следует какого-либо высказанного мною мнения, критик методом «мучительных догадок» составляет свой собственный тезис, который тут же приписывается мне; затем «метод ненавешивания справок» сообщает догадке недостающую ей достоверность. Потом Л. М. Лопатин находит в книге подлинные мои слова, в корне противоречащие тезису, и в окончательном результате – противоречие готово.

Таким способом, разумеется, можно приписать любому автору сколько угодно противоречий. Неудивительно, что Л. М. Лопатин находит их у меня беспредельное множество. По его словам «едва ли часто встречаются у князя Е. Н. Трубецкого выводы принципиального характера, сформулированные настолько прочно, чтобы нельзя было указать в других местах его обширного труда утверждений, явно отрицающих эти выводы» (кн. 123, стр. 500–501):

Что способ составления моих противоречий у Л. М. Лопатина – везде приблизительно один и тот же<sup>4</sup> явствует из всех его примеров, которые приводятся им, очевидно, в качестве наиболее типичных.

Так, он ставит мне вопрос: «где высказана истинная мысль князя Трубецкого», – там ли, где он произносит свой категорический приговор над умозрительным обоснованием у Соловьева лиц Св. Троицы, утверждая, что при нем ничего не остается на долю веры и откровение теряет свою ценность, – или там, где всего через двадцать три страницы (344–345), он с полным сочувствием излагает убеждение Соловьева, что истина триединства была еще раскрыта в александрийской философии, что специфическое содержание христианства определяется Нею, и что «христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос» (кн. 123, стр. 500)

После всего сказанного об «умозрительном обосновании» лиц Св. Троицы мне нет надобности доказывать, что тезис тут опять-таки является результатом творческой переработки моей мысли у Л. М. Лопатина, а антитезис (если откинуть некоторую неточность формулировки

---

<sup>3</sup> Кн. 123, стр. 499.

<sup>4</sup> Я говорю «приблизительно», так как в некоторых «моих» противоречиях критику принадлежит и тезис и антитезис.

его у Л. М. Лопатина) принадлежит действительно мне. Раз я встаю не против «умозрительного обоснования как такового», а единственно против априорной дедукции из чистой мысли, между моим осуждением априоризма рассуждений «Russie» и моим сочувствием мнению Соловьева, что уже до христианства «монотеизм определился как вера в триединство в александрийской философии» – нет никакого противоречия. Что истина триединства была *окончательно* раскрыта в александрийской философии, притом до явления Христа, этого, разумеется, ни я, ни Соловьев не утверждаем. Но что в умозрении александрийцев мы имеем некоторое *предварительное*, а потому неполное, несовершенное откровение этой истины, – это с моей точки зрения вполне допустимо, допустимо потому, что умозрение александрийцев вовсе не было *априорной дедукцией из чистой мысли*, а опиралось на богатые данные религиозного опыта.

Попытка уличить меня в противоречии ведет только к тому, что критик сам попадает в вырытую другому яму. Я в свою очередь в праве спросить Л. М. Лопатина, где высказана его истинная мысль, во второй ли его статье, где он недоумевает, почему я «совсем не передал» подробно мотивированный Соловьевым взгляд, что учение о Св. Троице было определено уже до христианства в александрийской философии (кн. 120, стр. 379–380); или же в третьей его статье, где он столь же решительно утверждает, что я излагаю эти самые мысли с полным к ним сочувствием? (кн. 123, стр. 500). Впрочем, из этого сопоставления я с удовольствием вижу, что мой совет возымел некоторое действие: между второю и третьей своей статьей Л. М. Лопатин стал восполнять кое-какие пробелы в знакомстве с моей книгой. Жаль, что несколько поздно; но лучше поздно, чем никогда.

Таково же происхождение прочих «моих» противоречий. Относительно третьего противоречия (по вопросу о бессмертии) я предоставляю себе доказать в дальнейшем, что в нем творчество моего критика создало как тезис, так и антитезис; а четвертое и последнее противоречие, приведенное в виде примера Л. М. Лопатиным (по вопросу об искуплении мира), свидетельствует все о том же, что было выше сказано: раз моя *основная* мысль осталась вне поля зрения моего критика, – ни одно из моих частных положений не может быть им понято.

Он спрашивает: «полагает ли князь Трубецкой, что преобразовала мир, соединила его с Богом, навеки просветила добром душу человечества и тем явилась носительницей акта свободы в Богочеловеческом соединении уже Богородица, когда „согласилась на испытание возвещенной ей благой вести“ (см. II т., стр. 274–282, особенно стр. 275, 277, 279) или он соглашается с Соловьевым, что мир искупил, преобразовал и навеки соединил с Богом сам Христос и что в нем пребывала человеческая воля, свободно и всецело подчинившая себя воле Божественной» (I кн., стр. 325–337; 408–414, см. особенно стр. 410–412) (см. Вопр. фил., кн. 123, стр. 500).

Если тут есть «противоречие», то меня изумляет прежде всего тот факт, что Л. М. Лопатин видит в нем *мое* противоречие, притом вызванное «некоторой поспешностью» в написании моего сочинения (кн. 123, стр. 501). Как могло ускользнуть от его внимания то обстоятельство, что ровно то же «противоречие» он с своей точки зрения должен находить в том вселенском предании церкви, общем как православию, так и католичеству, которое для меня безусловно обязательно. Ведь ровно тот же вопрос, который здесь ставится мне, мог бы с таким же основанием быть поставлен православной церкви. В чем выражается ее истинная вера, – в учении ли о том, что Христос есть Спаситель мира, или в церковном песнопении: «Не имамы иные помощи, не имамы иные надежды, разве тебе, Владычице?» Отец П. Флоренский говорит в своем недавно вышедшем сочинении «Столп и утверждение истины» (стр. 367), что как в иконостасе, так и в богослужении православной церкви «Божия Мать занимает место симметричное и словно бы равнозначительное месту Господа». Это совершенно верно; но верно и то, что религиозное чувство верующих не видит и не может видеть в этом ни преувеличения, ни противоречия. Противоречие тут могут находить разве рационалистические протестантские

теологи и вообще мыслители, настолько *внешние* церкви, что все церковное мировоззрение лежит всецело *за пределами их кругозора*<sup>5</sup>.

Кто же спас мир, Христос или Богородица? Признаюсь откровенно, что для критика, ставящего подобный вопрос, у меня не найдется общего языка для взаимного понимания. Он никогда не поймет, как можно *совместить* Христа и Богородицу; а я не могу понять, как можно разделять их, отказываюсь понять и дилемму, их противопоставляющую – «или Христос, или Богородица». И это по той простой причине, что та и другая вера для меня – неразрывное органическое целое. Я почитаю Богородицу – единственно как Матерь Божию – *во Христе*; всякое почитание ее в моих глазах *непосредственно* относится к Нему; но равным образом и почитание Христа я органически не могу отделить от почитания его Матери, опосредствовавшей Его человечество. И в этом – разница между мною и Л. М. Лопатиным. Для него Христос и Богородица – изолированные лица: для меня они – живое Богочеловеческое целое; совершенно так же и для Соловьева, и потому Л. М. Лопатин напрасно нас противопоставляет друг другу в этом отношении.

На тех самых страницах моей книги, на которые рекомендует обратить *особенное* внимание мой критик, он найдет сколько угодно выражений этого органического понимания Богочеловечества и Матери Божией в нем. Почему церковь своим песнопением возвещает, что в Богоматери – *вся наша надежда*? – Я определенно отвечаю: это – надежда во Христа и через Христа: «христианство чтит, точнее говоря, любит „Владычицу“, как всеобщую мать, приившую во Христе свое окончательное, второе рождение». «Сын Божий становится вместо ветхого Адама вторым Адамом, новым родоначальником человечества и всего живого. Что же удивительного, что в Нем конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Матерью существ родившихся раньше и позже» (стр. 279). «Для верующего она – Царица именно в качестве существа, через которое Бог вочеловечивается, а человечество и мир одухотворяется в Боге» (стр. 277). Вот что я говорю на страницах, приводимых Л. М. Лопатиным: из каждой строки этих страниц явствует, что для меня всякое дело Богоматери есть вместе с тем и прежде всего – дело Христа-Богочеловека в ней и через нее<sup>6</sup>. Что же прочел Л. М. Лопатин в этих страницах, если он не прочел в них даже и этого основного? Если он усматривает тут противоречие, то едва ли не бесполезно спорить с ним вообще о моей книге: она написана на чуждом и непонятном ему языке. Ибо без ключа к ней, без идеи Богочеловечества, как живого вселенского целого – в ней нельзя разобрать ни единой строчки. Вопрос Л. М. Лопатина о сверхчеловеческих посредниках в деле спасения совершенно аналогичен его вопросу о Богородице: «почему для всеобщего спасения недостаточно простого искупительного акта, совершенного Иисусом Христом, помимо будущих сверхчеловеческих посредников?» (кн. 123, стр. 499). Мой критик совершенно не замечает, что и здесь он только повторяет в другой форме банальный вопрос рационалистической теологии: если искупительный акт совершен Христом, то зачем нужно еще посредничество и предстательство святых? Самый вопрос возможен только потому, что Христос и святые (в вопросе Л. М. Лопатина – сверхчеловеческие посредники) рассматриваются, как *изолированные лица*, причем вопрошающему остается совершенно чуждым понятие *богочеловечества, как органического целого*.

С точки зрения этого понятия дилемма – «Христос или святые» столь же непонятна и невозможна, как дилемма – «Христос или Богородица». С точки зрения того церковного воззрения, которое я здесь развивал, великие подвижники во Христе могут быть посредниками, медиумами благодати, не сами по себе и не от себя, а в *качестве носителей благодати Христовой*, в качестве органов вселенского богочеловеческого организма. Вот почему церковь может,

<sup>5</sup> Этим, разумеется, не предрешается вопрос о личном религиозном настроении, которое может быть даже с церковной точки зрения очень высоко у людей, не проникших *мыслью* в суть церковного учения.

<sup>6</sup> Стало быть, не мною, а Л. М. Лопатиным составлены в этом «противоречии» и тезис (Христос спас мир помимо Богородицы) и антитезис (Богородица спасла мир помимо Христа).

не опасаясь впасть в противоречие, говорить *о едином Ходатае и Посреднике* между Богом и человеком – Христе и *о множестве посредников* – святых<sup>7</sup>: она знает, что в них во всех действует *Единый Посредник*, и что в их делах находит себе органически необходимое продолжение искупительный акт, совершенный Христом – боговоплощение, к которому они приобщаются всею своею жизнью; в них же осуществляется во Христе совершенная жертва, – ибо они сораспинаются Христу и, наконец, воскресение, ибо в них Христос действительно воскресает. Не усвоив себе этих элементарных положений церковной мистики, невозможно понять ни учения Соловьева, которое на них основывается, ни моего комментария к этому учению. Л. М. Лопатин поступил бы осторожнее, если бы он вовсе не касался этой совершенно ему чуждой области богословия. Тогда, по крайней мере, не обнаружился бы тот поразительный факт, что самое существенное в Соловьеве – остается вне поля его зрения. Попытка подойти к Соловьеву с понятиями протестантского рационалистического богословия – предприятие не только рискованное, но и вовсе бесполезное.

---

<sup>7</sup> Известно, что к святым в древних иконостасах присоединяются и предтечи Христа из язычников, – христиане до Христа из древних философов.

### III

Та же степень осведомленности о *существовании* моей мысли обнаруживается в споре Л. М. Лопатина со мною о *пантеизме* Соловьева.

Значение тех упреков, которые я делаю последнему, выясняется лишь в связи с тем основным принципом моего исследования, который, как мы видели, остается совершенно неизвестным моему критику. Я категорически заявляю, что в пантеистической тенденции метафизики Соловьева я вижу *не существование* этой метафизики, а *наносную примесь*, обусловленную влиянием германской метафизики и в корне противоречащую основной мысли почившего философа. Критерием для меня и тут служит *все то же его учение о Богочеловечестве*, в котором я вижу «наиболее принципиальное осуждение всякого пантеизма и в том числе пантеистических мыслей самого Соловьева»<sup>8</sup>. Поэтому и своеобразность мысли Соловьева я нахожу «не столько в этой пантеистической тенденции, сколько в борьбе против нее» (т. I, стр. 303). В пантеистической тенденции соловьевской метафизики я вижу не живое зерно ее, а «мертвую скорлупу», результат влияния на Соловьева чуждой ему мысли Шеллинга и Шопенгауэра (т. II, стр. 388). Казалось бы, при такой формулировке моей мысли, меня можно опровергнуть только, доказав отсутствие у Соловьева пантеистических мнений: указания на противоречие этих мнений с основными мыслями почившего мыслителя тут не имеют ровно никакого доказательного значения против меня уже потому, что я с самого начала с ними согласен: этими указаниями нисколько не устраняется возможность того *противоречия*, которое я в данном случае нахожу у Соловьева. Но Л. М. Лопатин, по обыкновению, ставит все вверх дном в моей аргументации: вообразив, что я именно в пантеизме вижу сущность метафизики Соловьева, он разбивает меня «довольно легко» (кн. 120, стр. 391) указанием на резко отрицательное отношение почившего мыслителя к отдельным пантеистическим мыслям германских философов и поучает меня, что иллюзионизм Шопенгауэра не выражает точно «подлинное мирозерцание» Соловьева (кн. 120, стр. 397). Так же легко ответить здесь и на другой упрек моего критика. Л. М. Лопатин, конечно, имеет полное право требовать, чтобы всякое обвинение кого-либо в пантеизме сопровождалось точным определением, «в чем именно полагают смысл такого обвинения и о каком пантеизме идет речь» (кн. 120, стр. 390). Но где же в данном случае моя неточность? Ведь я ясно указал, в *чем* заключается пантеистический элемент метафизики Соловьева и *почему* преодоление пантеизма оказалось для него невозможным: «пантеизм есть необходимое последствие той точки зрения, которая смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия и понимает отношение Божественного к здешнему, как отношение сущности к явлению» (т. I, стр. 302). Л. М. Лопатин указывает на многосмысленность слова «сущность», которое может означать и «*субстанцию*», которой принадлежат какие-либо свойства, и *основное качество* или общую природу какой-либо субстанции. Обвиняя меня в том, будто я играл на этой многосмысленности, мой критик спрашивает: «отчего же князь Трубецкой не указал, что при этом он сам понимает под словом „сущность“» (кн. 120, стр. 394). Вопрос этот, как и все подобного рода «вопросы» у Л. М. Лопатина обуславливается просто-напросто незнанием с теми страницами моего труда, где на него дается точный и определенный ответ: я категорически заявляю, что, вопреки Шеллингу и Соловьеву, становящийся мир не может относиться к Абсолютному, «*как явление к субстанции*» (т. I, стр. 308–309), и что ошибка Соловьева в том, что у него мировая душа (она же – второе Абсолютное) «*в своей субстанции*» (курсив в книге) составляет один из элементов вечной божественной жизни» (т. I, стр. 386). Согласно с этим, «противоречия соловьевской космогонии вообще обуславливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шел-

---

<sup>8</sup> Т. I, стр. 418; ср. стр. 417.

лингвистической пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла» (т. I, стр. 320). Кажется ясно, стало быть, что под «сущностью» в данном случае я подразумеваю субстанцию.

В связи с этим легко разрешается еще один «вопрос» Л. М. Лопатина. Он недоумевает, как я могу упрекать Соловьева в том, что для него единственной субстанцией был Бог и в то же время считать величайшим умозрительным грехом его за тот же период множественность субстанций. Для разрешения этого вопроса я опять-таки могу рекомендовать моему критику несколько более основательное ознакомление не только с моей книгой, но и с произведениями Соловьева. Л. М. Лопатин должен был бы знать, что у Соловьева не только совмещается, но органически объединяется и то и другое – и признание множественности субстанций и утверждение единства Божественной субстанции. В моей книге об этом говорится чрезвычайно определенно: «те многие монады, существование которых Соловьев признавал в своих „Чтениях о Богочеловечестве“, были для него субстанциями в качестве *божественных сил*, неотделимых от Всеединого частей божественной природы. Эти многие „реальные единицы“ были для него вечной объективацией *единой* божественной сущности. Именно это понятие монад-субстанций давало возможность Соловьеву рассматривать все существующее как явление вечной божественной природы или Софии. Как ни парадоксальным это может показаться, пантеизм вторгся в учение Соловьева через его монадологию» (т. II, стр. 245). В правильности такого истолкования мысли Соловьева не трудно убедиться хотя бы из сопоставления его с теми страницами «Чтений о богочеловечестве» (стр. 44–64, 115 и след.), на которые я ссылаюсь. Там Соловьев утверждает с одной стороны множественность основных существ – вечных сущностей – монад или идей (см., наприм., стр. 55–57, 116), а с другой стороны *единство общей субстанции*, в которой коренятся все эти существа (стр. 57). Объединение этого единства и этой множественности для Соловьева заключается в понятии всеединства; для того, кто не отдает себе в этом отчета, вся метафизика Соловьева должна оставаться закрытой книгой. Само собою разумеется, что эта точка зрения, *развитая до конца*, должна привести к отрицанию множественности сотворенных субстанций-монад *в собственном смысле слова*; но вывод этот был сделан Соловьевым лишь в последний период его творчества, когда он решительно отверг субстанциальность твари.

Столь же легко ликвидируется и упрек в «дуализме», который делается мне Л. М. Лопатиным в связи с полемикой о «пантеизме» Соловьева. Мое учение о творении из ничего истолковывается критиком в том смысле, будто у меня «ничто» получает «положительную роль» (кн. 120, стр. 399) и понимается мною в смысле материала творения, *извне* данного Божеству (стр. 398); на этом основании Л. М. Лопатин причисляет меня к сторонникам дуализма эллинского, платоновского (стр. 400–402). По его словам, «как и Платон, князь Трубецкой приписывает особой и отдельной от божественной природы мировой основе вполне положительную силу: силу противодействия божественному» (стр. 402). Читатель, знакомый с моей книгой, без труда убедится, что я не только предвидел там «упреки в дуализме, носящие слишком очевидную печать недомыслия»<sup>9</sup> (т. II, стр. 393), но и дал на эти упреки ответ (т. I, стр. 390–391), делающий обвинение меня в *греческом дуализме* еще более странным, чем отнесение меня к славянофилам. Отмежевывая себя именно от дуализма греческого я категорически заявлял, что мир «находится *всецело в руках Божиих*: мир обладает особой самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочет Бог и потому, что Он этого хочет, потому что Бог полагает его как сущее. Вызванный к бытию актом безусловной свободы и *сотворенный не из какого-либо реального, предсуществовавшего материала*, мир во всех стадиях своего временного существования сохраняет оба эти определения. Он в одно и то же время и *ничто* и *бытие*,

<sup>9</sup> Последние слова, написанные задолго до появления статьи Л. М. Лопатина, конечно, не имеют его в виду.

ибо сущность всякого процесса во времени (werden), как это превосходно было выяснено еще Гегелем, именно и заключается в *переходе* от небытия к бытию» и т. д. (т. I, стр. 391).

Ясно, что не только какая-либо независимая от Бога субстанция, всякое извне данное ему бытие или даже относительное небытие (μή ὄν) тем самым исключено: внебожественное есть лишь постольку, поскольку оно полагается как внебожественное актом всемогущей воли. Упрек в дуализме тем самым предупрежден, и Л. М. Лопатину оставалось бы прибегнуть к старому, испытанному способу – объявить, что «дуализм» у меня не выдержан и попытаться создать у меня еще одно внутреннее противоречие. Но способ этот в данном случае, как и в других, не помогает, так как обвинение Л. М. Лопатина легко может быть опровергнуто теми самыми текстами, которые он приводит... конечно, впрочем, при одном условии: *цитаты должны приводиться полностью – без искажающих их смысл сокращений!*

Поразительно, что Л. М. Лопатин (кн. 120, стр. 399) приводит в подтверждение своего обвинения меня в дуализме то самое место, которое было мною только что приведено (стр. 548) в опровержение этого обвинения; но только он опускает слова, выражающие *смысл* этой цитаты, что мир сотворен «не из какого-либо реального предсуществовавшего материала». Охотно верю, что пропуск сделан неумышленно, но от этого мне, разумеется, не легче: здесь читатель ясно видит, как бессознательное творчество моего критика, руководимое желанием во что бы то ни стало найти у меня грубые ошибки, превращает каждую мою мысль в ее противоположное<sup>10</sup>. При менее тенденциозном направлении внимания Л. М. Лопатин мог бы вычитать опровержение себе и из других приводимых им цитат. Какой дуализм, например, есть в утверждении, что «другое вне абсолютного есть ничто и что оно становится чем-нибудь только в абсолютном творческом акте»? Можно ли находить дуалистическим мнение, что лишь творческое fiat превращает ничто в реальное существо или в реальную сущность? А ведь именно в этом – смысл приводимого Л. М. Лопатиным моего положения, что сущность всякого становящегося существа есть «ничто, объективно определенное к бытию в какой-либо идее». Ведь «ничто, объективно определенное в идее» тем самым уже прошло через абсолютный творческий акт и, значит, перестало быть безотносительным небытием (οὐχόν), а стало небытием относительным (μή ὄν). Вопрос о том, как я понимаю «ничто» из которого сотворен мир, как небытие просто (οὐχ ὄν) или как небытие относительное (μή ὄν), чрезвычайно определенно решается текстами, приводимыми из моей книги самим Л. М. Лопатиным. Если мир есть ничто вне творческого акта, это значит, что взятый безотносительно к Абсолютному, он есть просто небытие (οὐχ ὄν); небытием относительным (μή ὄν) это «ничто» становится лишь «получив объективное определение в идее», т. е. пройдя через творческий акт Божества<sup>11</sup>. И только получив бытие от этого акта, тварь оказывается затем в состоянии оказывать сопротивление. Если бы не боязнь утомить читателя, я привел бы еще сколько угодно мест в доказательство того, что именно такова мысль моей книги. Напротив, в подтверждение толкования Л. М. Лопатина, будто у меня «ничто» выражает «некоторое предварительное состояние тварного мира» – до акта творения – нельзя привести из моей книги ни одной строчки. Во всех приводимых им цитатах реальность «другого» утверждается как возникающая лишь *через* творческий акт. С этой точки зрения не может считаться дуалистическим и утверждение, что «мир в своей основе свободен и отрешен от вечной Божественной природы, отличаясь от нее не в явлении только, а в самом метафизическом своем корне»; ведь этим самостоятельным метафизическим (разумеется, *относительно* самостоятельным) корнем, как говорится в при-

<sup>10</sup> Ту же мысль, при некотором желании, Л. М. Лопатин мог бы найти у меня в т. II, стр. 284: «свобода творящего Божества, не связанная никаким извне данным атериалом, никаким посторонним ей законом, есть основная мысль всего христианского понимания творения».

<sup>11</sup> Если я не вводил в мое изложение этих незнакомых большинству читателей греческих терминов, то только потому, что считал мою мысль и без них достаточно ясною. На стр. 298–299 (т. I) я категорически заявляю, что «ничто», из коего создано все, для меня – не положительное, а отрицательное «ничто».



веденной выше цитате, мир обладает лишь «поскольку этого хочет Бог и потому, что Он этого хочет» (стр. 391). Если я говорю во многих местах моей книги о *внебожественной* области, то опять-таки не в смысле независимого от Божества, не Им созданного реального *места*, о котором говорит Л. М. Лопатин (кн. 120, 403), а в том смысле, что «другое» самим Богом полагается как внебожественное (т. II, стр. 285) и только в силу этого положения существует (т. I, стр. 391).

Я не хочу здесь долго задерживаться на разрешении поднятого Л. М. Лопатиным вопроса о взаимоотношении божественной природы и свободы. Полный ответ на этот вопрос был бы возможен только в контексте целой метафизической системы, а между тем я определенно сказал в моем предисловии (стр. XI), что в пределах книги о Соловьеве принципы собственного моего мировоззрения могли быть не всесторонне обоснованы, а только намечены. Скажу только, что рассуждения Л. М. Лопатина на эту тему обуславливаются все тем же основным недостатком его критического метода: он знает из моих мыслей по этому предмету только одну, случайно вырванную из контекста фразу: «божественная природа есть царство безусловной необходимости» (кн. 120, стр. 403). Восполняя эту фразу обычным методом догадок, мой критик истолковывает ее в том смысле, что «безусловная необходимость» исключает свободу Божества, – вследствие чего я внезапно превращаюсь в его изложении из дуалиста – в спинозиста (кн. 120, стр. 403, 405). Если б догадка была в данном случае заменена справкой, – он мог бы заметить, что «безусловная необходимость» божественной природы для меня не только не исключает божественной свободы, но как раз наоборот, понимается как необходимое самоопределение последней. Я говорю буквально: «божественная природа по самому своему понятию есть то, что определяется исключительно и всецело самим Божеством, как абсолютная сфера Его бытия, а потому не может быть определяема ничем другим» (т. II, 285): стало быть, Л. М. Лопатину незачем убеждать меня, что *природа* Божества (имманентная сфера Его бытия) положена в Его свободе: мы резко разойдемся лишь в том случае, если он будет *отождествлять* божественную природу и божественную свободу; ибо *в свободе* своей Бог полагает не только собственное свое бытие, но и бытие другого – твари. Это высказано у меня столь же определенно: «в область божественной свободы входит все то, что полагается Богом как другое, как существо, отдельное от его субстанции и, следовательно, не определяемое ею исключительно» (т. II, стр. 285). Смысл этого различия, таким образом, таков: под природой Божества я понимаю имманентную сферу его *бытия*; под *свободой* Божества я разумею ту Его способность самоопределения, которая объемлет и полагает Его бытие, но не совпадает с ним: ибо *кроме* этой сферы Божественного бытия она объемлет в себе и бесконечный мир – *другого*, т. е. мир внебожественной действительности и внебожественных возможностей, *свободно* полагаемых Божеством. Предоставляю беспристрастному читателю судить, в чем тут «спинозизм»?

Мое понимание «Софии» излагается Л. М. Лопатиным не на основании текстов моей книги: оно выводится им из моего предполагаемого «дуализма» (кн. 120, стр. 406 и след.). При этих условиях неудивительно, что подлинная моя мысль остается ему совершенно неизвестной. По его мнению, «София для кн. Трубецкого – лишь царство идеалов, которые должен осуществить мир в своей эволюции». «София содержит в себе чисто идеальные сущности, – идеи в тесном смысле этого слова, как предмет теоретического (sic!) созерцания в Божественном сознании. В них не заключены изначальные реальности вещей, поэтому сами в себе они вовсе не вступают в космическую жизнь: от века замкнутые в абсолютном единстве Божественной природы, они неизменно возвышаются над мировым процессом, как совокупность его вечных норм» (кн. 120, стр. 407). «София содержит в себе только идеалы и нормы творения, только от века предначертанный план того окончательного фазиса, которым завершается мировой процесс» (стр. 410).

Противополагая эту якобы мою концепцию реалистическому пониманию «Софии» Соловьева, Л. М. Лопатин недоумевает, о чем я спорю с ним? Раз я называю «Софией» нечто совсем

другое, чем Соловьев, то и выводы у нас должны получиться разные, поэтому и весь спор имеет в глазах критика «странный вид» (кн. 120, стр. 407–408).

Пусть же судит читатель о том, как Л. М. Лопатин читал мою книгу. Я говорю категорически.

«В Боге София – от века реальная Сущность, но для здешнего человечества она есть норма: пока человек не достиг своей нормы, между ним и ею нельзя проводить знака равенства» (т. I, стр. 365).

Кажется, в смысле искажения моей мысли дальше идти нельзя: я утверждаю, что София – от века реальная Сущность, мне же навязывают диаметрально противоположную мысль, – будто не для одной твари – для самого Творца она только норма – предмет теоретического созерцания. При этом Л. М. Лопатин не заметил противоречия, заключающегося в различных обвинениях, предъявленных им мне. На приведенных выше страницах, с целью представить в «странном виде» мой спор с Соловьевым, он говорит, что «София» для меня – только норма, предмет теоретическою созерцания Божества, а всего двумя страницами раньше он недоумевает, как я могу отождествлять «Софию» с «Божественной природой?» (стр. 405, примеч. 2). Не попытаться ли Л. М. Лопатину и здесь приписать мне противоречие; ведь все элементы для него налицо, – и составленный критиком мой тезис и действительно мой антитезис. За чем же дело стало? Раз меня нельзя одновременно обвинять и в реалистическом и в односторонне идеалистическом понимании «Софии», для Л. М. Лопатина это – единственный способ самому избежать обвинения в противоречии.

Но никакого противоречия у меня тут нет. Моя концепция «Софии» действительно реалистическая и в моей книге я категорически заявляю, что такова же она у Соловьева. Я положительно утверждаю, что для Соловьева «София» есть вечная божественная природа, в которую должен пресуществиться наш мир; она – та «богоматерия», которая служит Божеству совершенным, адекватным воплощением.

Л. М. Лопатину с его рационалистическими представлениями такое воззрение просто непонятно, и он не хотел допустить, чтобы оно было у меня и у Соловьева.

Он говорит: «и по учению Соловьева, и по учению князя Трубецкого, насколько я его понимаю, София есть вечный первообраз созданного мира или конечной природы, предстоящий Божественному разуму, но никак не изначальная сущность Божества в нем самом и до всяких проявлений. С этой точки зрения, Софию можно назвать природой в Боге, но не природой Бога» (стр. 405).

Слова эти ясно доказывают, что не только мои мысли, – важнейшие мысли Соловьева остались вне поля зрения Л. М. Лопатина. Неужели же он в самом деле не знает, что для Соловьева «София» – Премудрость Божья есть «абсолютная субстанция Бога»?<sup>12</sup> Ведь в этом весь смысл учения Соловьева об Абсолютном как о Всеединстве! А раз мой критик этого не знает, ему, очевидно, не могут быть понятны и мои возражения против учения о «Софии» Соловьева, которые все сводятся к одному: сущность или субстанция Бога не может быть вместе с тем и субстанцией или сущностью нашего несовершенного и грешного мира. Не будучи субстанцией мира, эта божественная субстанция является его первообразом – вот мысль, усвоение которой является безусловно необходимым для понимания моей полемики с Соловьевым!

---

<sup>12</sup> *La Russie*, стр. 261: «L'humanité réunie a Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l'Eglise, est la réalisation de la Sagesse essentielle, ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation». Ср. «Чтения о богочеловечестве», стр. 106: «если в абсолютном вообще мы различаем его, как такого, т. е. как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея». Ясное дело, что здесь «София» понимается не как «природа в Боге», а именно как субстанция или природа самого Бога.

## IV

Возражения Л. М. Лопатина по вопросу о бессмертии души органически связаны с его собственным учением о субстанциях, как динамических центрах. Поэтому мне придется прежде всего определить мое отношение к этому последнему.

Найдя в моей книге заголовок «Спор Соловьева и Л. М. Лопатина о множестве субстанций», мой критик приходит в немалое смущение и утверждает, что у него с Соловьевым никогда такого спора не было. Меня это заявление несколько не удивляет: я охотно признаю, что о множественности субстанций в данном случае спорил *один Соловьев*, вследствие чего заголовок, пожалуй, можно было бы точнее выразить так: «Соловьев против учения Л. М. Лопатина о множественности субстанций». Что же касается самого Л. М. Лопатина, то в его возражениях Соловьеву сказала типичная черта его полемики: он прекрасно знает, о чем спорит он сам, но совершенно не представляет себе, о чем собственно спорит его противник. Он догадывается, что Соловьев в своей «Теоретической философии» высказал «взгляд, устанавливающий непреходимую пропасть между субстанцией и ее качествами и состояниями, как совершенно случайным и произвольным порождением этой субстанции».<sup>13</sup> Догадку эту, как и всегда в подобных случаях, он считает за подлинное мнение критикуемого им автора: отсюда его понятная досада, когда точная справка в сочинениях последнего обнаруживает мнение диаметрально противоположное.

Я настаиваю на том, что в «Теоретической философии» и в «Понятии о Боге» – в сочинениях последнего периода Соловьев не утверждает раздвоения между субстанцией и явлением (что действительно замечалось в ранних его сочинениях, см. мою книгу, т. II, стр. 256), а категорически отрицает множественность сотворенных субстанций.

По Л. М. Лопатину он делает это только в шуточном стихотворении, но это – опять-таки – одна из многих ошибок тенденциозно направленного внимания моего критика: приводимые мною подлинные тексты философских сочинений Соловьева частью им перетолковываются в смысле диаметрально противоположном мысли их автора, частью же, когда такое перетолкование слишком явно невозможно, – просто-напросто им игнорируются.

В «Теоретической философии» Соловьев категорически заявляет, что присущие школьному догматизму «псевдо-философские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания и т. д. – все это теряет существенное значение, сознается как *überwundener Standpunkt*. Ясно, что эта *Ueberwindung* есть необходимое условие дальнейшего философствования» (т. VIII, стр. 213). Раз преодоление этих по существу ложных понятий ставится «необходимым условием дальнейшего философствования», очевидно, что они отбрасываются совсем, что Соловьев признает их негодными для какого бы то ни было употребления. Между тем, по Л. М. Лопатину, Соловьев «нигде не говорит, что мыслящих субстанций или реальных единиц сознания вовсе не существует, он предостерегает только от сосредоточения на них главного интереса философских исследований и от превращения их в точку отправления для познания абсолютной истины» (кн. 123, стр. 506, примеч.). На это я отвечу, что всякое утверждение какого бы то ни было автора должно быть понимаемо в связи с контекстом, из которого он берется; а контекст этот в данном случае – таков: Соловьев только потому и предостерегает против сосредоточения на понятии множественности реальных единиц сознания, что он считает понятие это ложным и субстанциальность этих единиц – мнимой. Мы имеем здесь не шуточное стихотворение, а категорическое заявление, явно направленное против спиритуалистической точки зрения самого Л. М. Лопатина.

<sup>13</sup> «Вопрос о реальном единстве сознания», «Вопросы философии», кн. 50, стр. 88.

«Предположение спиритуалистического догматизма о безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, *которые однако уже самой множественностью своего обликаются как условные* (курсив мой), – это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную или истинно-философскую точку зрения. А как только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей *мнимой субстанциальности* (курсив мой) – умственный центр тяжести с внутренней необходимостью переставливается из его ищущего я в искомое, т. е. в саму истину, и эмпирическая отдельность и обособленность я естественно отпадает по принадлежности в область житейского практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания» (т. VIII, стр. 211–212). Кажется, яснее трудно высказаться о *мнимой субстанциальности* нашего я и других реальных единиц сознания. Но помимо этого места у Соловьева есть и другое, не менее категорическое; только умолчание об этом месте и незнание о том, что оно приводится в моей книге (т. II, стр. 246) дает возможность Л. М. Лопатину утверждать, будто все отрицание множественности субстанций приписывается мною Соловьеву только на основании его шуточного стихотворения. Соловьев говорить прямо. – «То что в этом евангельском изречении<sup>14</sup> называется душою, что мы обыкновенно называем нашим л или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка, ὑπόστασις чего-то другого, высшего». И, чтобы не оставить сомнения в том, что душа как «подставка», *противопоставляется* сущности именно *как субстанции*, Соловьев тут же прибавляет: эгоизм есть «отделение личности от ее жизненного содержания, отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (ουσία)»<sup>15</sup>. Едва ли Л. М. Лопатин станет спорить, что греческое слово οὐσία тут совершенно однозначуще латинскому – substantia. Но если так, то становится совершенно ясным, что Соловьев отрицал субстанциальность души; а, стало быть, и весь спор Л. М. Лопатина против Соловьева, все попытки приписать последнему мнимое раздвоение между душевной субстанцией и ее явлениями основано на чересчур недостаточном знакомстве с точкой зрения противника<sup>16</sup>. Неудивительно, что сам Соловьев в юмористическом стихотворении оценил этот приписанный ему «феноменизм» как «небылицу» и еще... с медицинской точки зрения. —

Феноменизма я не знаю,  
Но, если он поможет спать,  
Его с восторгом призываю:  
Грядем, возлюбленный, в кровать<sup>17</sup>.

В итоге мы можем считать доказанным, что Соловьев *в своих философских произведениях* последнего периода отрицал именно множественность субстанций: стихотворение его на эту тему было мною использовано не как самостоятельный источник, а лишь в качестве дополнительной иллюстрации.

Теперь спрашивается, что же заставило Соловьева выдвинуть этот тезис против Л. М. Лопатина? Почему именно *в споре с последним* он подчеркивает антифилософский характер спиритуалистического догматизма, принимающего субстанциальность мнимую за

<sup>14</sup> Кто бережет душу свою, тот погубит ее, и т. д.

<sup>15</sup> Т. VIII, стр. 17.

<sup>16</sup> Л. М. Лопатин тут же навязывает мне мысль, будто «Соловьев в конце жизни отрицал бессмертие нашего метафизического существа» (стр. 506). Ничего подобного я не говорил, ибо, как будет показано далее, отрицать субстанциальность души и отрицать ее бессмертие – для меня вовсе не одно и то же.

<sup>17</sup> Письма, т. II, 192.

настоящую?<sup>18</sup> В моей книге я категорически ответил на этот вопрос: «весь смысл спора между обоими друзьями сводится к тому, что для Л. М. Лопатина единичная субстанция души есть бытие *сверхвременное*, следовательно, не возникшее во времени; между тем, для Соловьева „в реку времен все брошено“» (т. II, стр. 254).

Все возражения Соловьева касаются *одного только этого* положения Л. М. Лопатина: он совсем не разбирает учения последнего о «творческой причинности» и о нераздельности субстанции и явления. Это – совершенно понятно: раз Соловьев категорически отрицал самое *бытие* конечной субстанции, ему незачем было заниматься вопросом о ее свойствах. Понятно, что и моя книга, посвященная воззрениям Соловьева, а не Л. М. Лопатина, должна была касаться учения последнего лишь в пределах этого спора. Меня интересовало лишь одно единственное его положение: *есть множество единичных субстанций* (понимая под субстанцией сверхвременное бытие). Так как субстанция категорически определяется Л. М. Лопатиным, как сверхвременное бытие<sup>19</sup>, я имел полное право ограничиться рассмотрением одного этого его утверждения, отвлекаясь от всяких других свойств, которые он приписывает субстанциям. Так я и поступил в моей книге. Воззрения Л. М. Лопатина там не излагаются и не характеризуются вовсе за исключением тезиса о субстанции как сверхвременном бытии, против которого я полемизирую и положения о нераздельности субстанции и ее явлений, которому я сочувствую, усматривая в нем некоторого рода самоопровержение теории конечных субстанций. Я не только не отождествляю воззрений Л. М. Лопатина со старой соловьевской монадологией «Чтений о богочеловечестве», но нахожу в них даже блестящее опровержение последней (т. II, стр. 256). Утверждение, будто я все свойства соловьевских монад-субстанций переношу на динамические субстанции Л. М. Лопатина, меня тем более удивляет, что как раз на тех страницах (256–257) моего второго тома, на которые при этом ссылается мой критик, я противопоставляю воззрения обоих друзей друг другу. Если при этом я говорю, что утверждение сверхвременности субстанции делает логически необходимым признание ее вечности, неизменности и абсолютной законченности, то это – опять-таки – не изложение воззрений Л. М. Лопатина, а только указание на необходимые выводы, обязательные для всех тех, кто признает сверхвременное бытие конечных субстанций. Отсюда вовсе не следует, чтобы эти выводы на самом деле были сделаны моим критиком<sup>20</sup>. В книге о Соловьеве, мне, понятное дело, незачем было заниматься вопросом о последовательности Л. М. Лопатина. Только теперь, когда он вынудил меня подвергнуть критической оценке не только соловьевское, но и его собственное учение о субстанции – мне предстоит показать, что в основе этого последнего лежит довольно очевидное противоречие.

Когда Л. М. Лопатин утверждает, с одной стороны, что субстанция есть «сверхвременное бытие», а с другой стороны, что она не неизменна (стр. 514), что сверхвременное не обладает неизменной завершенностью и законченностью (стр. 519), что настоящими субстанциями в мире конечных тварей являются субстанции внутренне изменчивые (стр. 520) и что волею Божией эти сверхвременные субстанции могут даже быть уничтожены (кн. 120, стр. 418), то в этих утверждениях мы имеем простое, ничем не прикрытое *contradictio in adjecto!* «Внутренне изменчивое сверхвременное», чем отличается это соединение понятий от такого словосочетания, как «круглый квадрат» или «деревянное железо»? Как может что-либо внутренне

<sup>18</sup> В приведенных выше выражениях Соловьева против спиритуалистического догматизма Л. М. Лопатин неазван, но во всей статье «Теоретическая философия» он имеется в виду как «талантливый защитник спиритуалистического взгляда», против которого полемизирует Соловьев (т. VIII, 165, примеч.).

<sup>19</sup> Положительные задачи философии, 304; Реальное единство сознания («Вопр. фил.» кн. 49, стр. 619).

<sup>20</sup> Только в одном месте у меня встречается обмолвка, действительно подающая повод к недоразумениям, а именно текст на стр. 271: «отвергнув „мешок динамических субстанций“ Л. М. Лопатина, он (Соловьев) совершенно непоследовательно вынул из мешка и сохранил одну субстанцию» (речь идет о едином человечестве). Имя Л. М. Лопатина должно быть вычеркнуто из этого текста; если моя книга доживет до второго издания, этот корректурный недосмотр будет исправлен и все место будет редижировано так: «отбросив целый мешок динамических субстанций, Соловьев совершенно непоследовательно»... и т. д.

изменяться, расти и даже уничтожаться вне времени? «Сверхвременное» есть или вечное или просто звук безо всякого внутреннего смысла! Пусть продумает до конца Л. М. Лопатин смысл высказанного им положения, что сторонники субстанциальности индивидуального духа «не отвергают возможности для Бога отнять бытие у созданной им души; они думают только, что такое уничтожение требует со стороны Бога чрезвычайного обнаружения его силы, нарушающего естественный ход вещей» (кн. 120, стр. 418). Ведь это иными словами значит, что Бог может просто-напросто передумать *во времени* свое предвечное решение и внезапно изменить основной признак субстанции – превратить во временное то, что было от века положено Им как вечное. Кажется, дальше идти нельзя в смысле перенесения временных представлений в область вечного и Божественного! Но именно на таком перенесении, на таком абсолютном смешении различных планов бытия основана вообще вся теория «динамических субстанций» Л. М. Лопатина. И отсюда в ней – кричащее противоречие!

С одной стороны, раз субстанция есть бытие сверхвременное, «то *неуничтожаемость* субстанции является аналитическим следствием из самого понятия о ней: поскольку она субстанция, – она выше времени – стало быть, для нее нет перехода в прошлое, ибо он реализуется в себе очевидно временное отношение и немислим иначе»<sup>21</sup>. А с другой стороны, такой переход в прошлое *вполне мыслим* для Л. М. Лопатина. Субстанция *уничтожима*... актом Божественного всемогущества, который, стало быть, может свести на нет необходимость аналитического суждения. Если так, то почему бы Л. М. Лопатину не пойти и дальше; почему не допустить, например, что акт божественного всемогущества, «нарушающий естественный ход вещей», может сделать дважды два пятью, заставить параллельные линии пересекаться или создать круг о трех углах и четырех сторонах? Ведь упразднение аналитически необходимых следствий понятия – то же, что упразднение закона тождества! Но я отказываюсь понять, как может Л. М. Лопатин примирить с этим допущением возможность каких бы то ни было априорных суждений не только о Божестве, но и о чем бы то ни было!

Тезис «неуничтожимой субстанции, обладающей сверхвременным бытием», уничтожается не только этим пониманием Божественного всемогущества, но и другим не менее существенным для Л. М. Лопатина тезисом, – его учением о «творческой причинности», могущей *изменить* внутренне единую сотворенную субстанцию<sup>22</sup>. По его мнению в силу этой творческой причинности «человек должен вступить в решительный бой с законом субстанциальной неизменности и косности, лежащим в основе всей природы»<sup>23</sup>; с этой точки зрения Л. М. Лопатин решительно протестует против учения о неизменности умопостигаемого характера; он считает, что этот последний может быть изменен самим человеком<sup>24</sup>. Жаль только, что все эти попытки изменить сверхвременное сталкиваются с препятствием столь же могущественным, как и осужденное неким мудрецом покаяние – «объять необъятное» – *с законом тождества*.

Чтобы так или иначе обойти это препятствие, Л. М. Лопатин вынужден утверждать, что сверхвременное не есть неизменное. Но тогда спрашивается, почему же *неуничтожаемость* субстанции аналитически вытекает из понятия сверхвременного бытия? Почему то, что может измениться, не может уничтожиться? Разве возможность изменения какого-либо бытия не есть тем самым возможность его частичного уничтожения? А если возможно уничтожение частичное, то почему же невозможно уничтожение полное? Сверхвременность бытия субстанции должна быть или целиком принята или целиком отвергнута; не может быть ничего среднего между признанием ее полной неизменности или всецелой изменчивости вплоть до полной уничтожимости. Все попытки Л. М. Лопатина «вступить в бой» с этим аналитически необхо-

<sup>21</sup> «Положит. задачи философии», ч. 11, стр. 297–298.

<sup>22</sup> «Положит. задачи филос», т. II, стр. 222.

<sup>23</sup> Там же, стр. 374.

<sup>24</sup> Там же, стр. 372–373.

димым выводом вовлекают его только в новые ошибки и новые противоречия. Временное и сверхвременное в его понятии конечной субстанции поставлены рядом без сознания противоречия этих определений, а потому и без всякой попытки их примирения.

Так, на стр. 297 «Положительных задач философии» неуничтожимость субстанции с *аналитической необходимостью* выводится из понятия сверхвременного бытия, а на стр. 308 того же труда мы сталкиваемся с утверждением, что аналитически необходимая форма деятельности конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой есть время. Читатель недоумевает, как может из понятия сверхвременного с аналитической необходимостью вытекать время и получает следующий ответ: деятельность конечного существа (субстанции) встречает постоянное препятствие, когда его состояния не от него одного зависят, т. е. когда оно принадлежит к миру ограниченных, находящихся в непрерывном взаимодействии тварей. Тогда самоопределение к действию уже не есть тем самым его выполнение; тогда между усилием и актом лежит преграда... которая не может быть устранена сразу. Для преодоления ее требуется последовательный ряд друг друга исключаящих моментов в действии, а при этом ясно, что каждый из предшествующих моментов ряда неизбежно должен терять свою реальность, как скоро наступил последующий. Таким образом, «рассматриваемый ряд состоит из моментов *непрерывно исчезающих*», а в этом Л. М. Лопатин видит «глубочайшую характеристику *времени*» (цит. соч., стр. 307–308).

Присмотревшись внимательно к этой дедукции, мы с некоторым удивлением заметим следующее. Из понятия «конечной субстанции» время не только не вытекает, но и вытекать не может. «Аналитическая необходимость» тут имеет место лишь постольку, поскольку «конечная субстанция» *заранее* предполагается как совершающаяся, развивающаяся, растущая, иначе говоря, как *действующая во времени*. Но в таком случае эта «аналитическая необходимость» сводится к простому тождеству, которое может быть выражено приблизительно так: время есть аналитически необходимая форма взаимных отношений конечных субстанций *во времени*. Понятие же конечной субстанции, равно как и взаимоотношения таких субстанций между собою не только не предполагает времени, но, напротив, прекрасно может быть мыслимо вне времени. Почему логически немислимым представляется, например, такое взаимоотношение субстанций, при котором они не противодействуют друг другу, а напротив, друг друга взаимно органически восполняют? Почему а priori невозможно предположить, что их разнь и взаимное сопротивление побеждены навеки и что активность их является в форме вечного акта, в котором совершенство достигнуто, а потому нет более изменений? Только потому, что мы *из опыта* знаем, что между эмпирическими существами господствуют иные отношения? Но в таком случае деятельность конечных субстанций во времени есть только эмпирический факт, могущий быть или не быть: мы не имеем права говорить о его аналитической необходимости. Тогда *вечный покой* совершенно так же может быть формой сосуществования конечных субстанций, как и *взаимодействие во времени*. Признание времени аналитически необходимым определением конечных субстанций есть очевидный результат незаконного привнесения временных представлений в сверхвременное. Когда Л. М. Лопатин утверждает, что пространство и время суть *необходимые формы* взаимоотношения сверхвременных центров бытия (цит. соч., стр. 309), то иными словами это значит: иначе как во времени конечные субстанции не могут соотноситься, ни даже существовать. Но, если так, то почему же они – сверхвременны?

Сторонники учения о множестве субстанций могут, конечно, попытаться устранить указанное противоречие кантовским различием двоякого бытия – ноуменального – вне времени – и феноменального – во времени. Но именно возможность такого понимания конечных субстанций исключается категорическими заявлениями Л. М. Лопатина, притом именно теми, в которых он видит наиболее оригинальную черту своего учения. С его точки зрения субстанция никогда не бывает *трансцендентна* своим явлениям и своей жизни, она неизбежно *имманентна* им; субстанция и явление «составляют совсем одну действительность в самом строгом

смысле слова. Феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни» и т. д.<sup>25</sup> Вследствие этого заявления противоречие становится совершенно безысходным. Если субстанция и явление – совсем *одна действительность*, то у субстанции нет иного бытия кроме бытия в явлении – и в таком случае у нее нет именно сверхвременного бытия: она содержится целиком во времени. Впрочем все зависит от того, где ставится логическое ударение: если мы перенесем его на понятие *сверхвременного бытия*, то утверждение, что субстанция и явление – «*совсем одна действительность*» приведет нас к выводу, что и то и другое сверхвременно – и субстанция и явление, что *временного вообще не существует*. Одной из двух «аналитических необходимостей» Л. М. Лопатину придется пожертвовать. Пусть он скажет, в чем заключается его истинное мнение, – в том ли, что для конечной субстанции, как такой, логически исключается возможность перехода в прошлое («Положит, зад. фил.», т. II, стр. 297–298) или, что, напротив, вся ее деятельность, как совершающаяся во времени, а стало быть и вся ее действительность есть именно такой переход в прошлое, с аналитической необходимостью вытекающий из ее понятия (там же, 308, стр. 206)? Для теории динамических субстанций есть только один способ выйти целую из этой убийственной дилеммы – пожертвовать законом тождества, и Л. М. Лопатин к нему прибегает: по его мнению «сверхвременность не есть отрицание временного процесса, а его бесконечное осуществление в замкнутом единстве и полноте моментов» (там же, стр. 309). Яснее нельзя сказать, что сверхвременное именно и есть временное!

---

<sup>25</sup> «Реальное единство сознания» («Вопросы философии», кн. 49; стр. 618).



## V

Полемика Соловьева против антифилософских предположений спиритуалистического догматизма (т. VIII, стр. 211–212) теперь становится вполне понятной: противоречия учения о динамических субстанциях предстали перед ним в обнаженном виде в учении Л. М. Лопатина; за последним поэтому должна быть признана крупная, хотя и отрицательная заслуга<sup>26</sup>. Весьма вероятно, что этим Л. М. Лопатин оказал немаловажное влияние на дальнейший ход развития философской мысли Соловьева: именно в полемике против Л. М. Лопатина последний осудил «псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц сознания и т. д.»; именно чтение произведений его друга должно было убедить Соловьева, что следует отбросить целиком все учение о конечных субстанциях как *überwundener Standpunkt!*

Раньше сам Соловьев искал в учении о субстанциальности души опоры для учения о вечной жизни; но именно в учении Л. М. Лопатина как нельзя более ярко обнаруживается суетность этой попытки: «сверхвременная» душевная субстанция оказывается отданною целиком в добычу времени: доведенное до конца учение о конечных субстанциях приводит к заключению, что для души нет самой *вечной жизни*, а есть вместо того лишь нескончаемое пребывание во времени, – в этой области непрерывного горения, где все непрестанно возникает и уничтожается. Вечности Бога, по словам Л. М. Лопатина, противостоит лишь «бесконечная длительность сотворенных субстанций» (цит. соч., стр. 309). Опять мы сталкиваемся с утверждением, что сверхвременное именно и есть временное! Попытка на столь шатком основании построить учение о бессмертии вполне оправдывает шуточные строфы стихотворения

Левон, Левон, оставь свою затею  
И не шути с водою и с огнем.

Стрела, пущенная здесь Соловьевым, становится еще более меткой, если принять то объяснение этого шуточного стихотворения, которое дает сам Л. М. Лопатин. «Лично я понимаю его так, что Соловьев был возмущен моей попыткой смягчить Гераклитов принцип „всеобщего течения“, превратив его во внутренний закон и в форму взаимных отношений развивающихся в себе субстанциальных сил: такое ограничение не могло не показаться ему непозволительной *запрудой* Гераклитова тока» (кн. 123, стр. 515). Я готов допустить правильность этого толкования; но что же из этого следует? Только то, что для «сторонника Гераклита», каким заявил себя Л. М. Лопатин в прениях с Каленовым, попытка запрудить Гераклитов ток есть более, чем для кого-либо – покушение с негодными средствами! Если этот поток вообще ничем не может быть задержан в своем течении, то попытка запрудить его текучею водою «изменчивых субстанций» является сугубо недозволительною. Это именно тот смысл, который я приписываю и приписывал шуточному стихотворению Соловьева. Вопрос же о праве пользоваться шуточными стихотворениями для характеристики философских воззрений их авторов в истории философии давно решен в утвердительном смысле. Л. М. Лопатин мог бы припомнить эпиграмму Шиллера против нравственного учения Канта, которая не только приводится, но и внимательно разбирается историками немецкой философии. Меткая эпиграмма может быть ценнее пространств философских рассуждений.

<sup>26</sup> Я признаю эту заслугу совершенно серьезно и безо всякой иронии. В истории философии *reductio ad absurdum* ложных точек зрения нередко оказывается крупной заслугой, потому что оно раскрывает раньше скрытые заблуждения и делает такие точки зрения невозможными для будущего. В этом смысле, напр., ценная заслуга Милля в том, что он сделал невозможным для будущего чистый эмпиризм, а Гегеля в том, что он довел до абсурда чистый рационализм.

В данном случае, впрочем, философские рассуждения Соловьева еще ценнее. Они сводятся к тому, что иные попытки философских теорий – спасти бессмертную душу – ведут к ее утрате. Спасение бессмертной души заключается не в утверждении ее «мнимой субстанциальности», а наоборот, в отказе от нее (т. VIII, стр. 211–212; ср. 17). А этот отказ для Соловьева есть вместе с тем и отречение от одного из существенных положений его собственной теоретической философии первого периода: ибо, как бы ни разнилось его учение первого периода от учения Л. М. Лопатина, все-таки и он признавал в «Чтениях о богочеловечестве» субстанцию индивидуальной души, как сверхвременное бытие.

К выводам Соловьева всецело присоединяюсь и я в моей книге. Если Л. М. Лопатин мог причислить меня к своим единомышленникам, – это опять-таки объясняется одной из тех ошибок внимания, на которых построена вся его полемика. На стр. 283 моей книги т. II я между прочим говорю о сверхвременном умопостигаемом характере человека: «что это за „самоопределяющееся существо“ – ничто и нечто в одно и то же время, что это за загадочная „ипостась“ сверхвременная, сверхфеноменальная и вместе с тем – не субстанциальная»? Л. М. Лопатин так комментирует это место: «князь Трубецкой определенно говорит о сверхвременности ипостасей. Я недоумеваю: если это утверждение серьезно, то в чем же между нами разница? Может быть, она в самом деле сводится только к различию употребляемых мною и князем Трубецким терминов и разве еще к тому хронологическому обстоятельству, что я изложил свои воззрения за двадцать четыре года до него?» (кн. 123, ст. 526). Вопрос этот является новым доказательством того, что Л. М. Лопатину остались неизвестными не какие-либо частности в моей книге, а *основные* ее воззрения. Он мог бы найти точную их формулировку, если бы он прочитал всего двумя страницами дальше того места, которое он цитирует: там ясно высказано именно то понятие моей философии, которое составляет основное различие между моим воззрением и субстанционализмом всех видов, в том числе и его собственным учением. «О свободе человека может быть речь только в том предположении, если его умопостигаемый корень не есть от века данная субстанция – часть божественной природы, *не могущая быть иначе*, а только *возможность*, полагаемая Богом, в Его свободе, как *внебожественное*» (т. II, стр. 284–285). «*Мир внебожественных возможностей*, полагаемых Богом в Его свободе, т. е. вне Его субстанции или природы, – вот та сфера нуменов, которая составляет сверхвременный умопостигаемый корень становящегося мира». Писатель, недоумевающий в чем разница между моим пониманием умопостигаемого характера и пониманием субстанциальным, был *безусловно обязан* познакомиться с моим ответом на этот вопрос: «между данным здесь пониманием умопостигаемого характера и пониманием субстанциальным есть различие существенное, а не словесное только. Субстанция есть от века в себе законченное, *сверхвременное бытие*; поэтому, если бы умопостигаемый характер человека был субстанцией, все его бытие во времени было бы тем самым предопределено, как *необходимое* явление этой субстанции; следовательно, для его самоопределения не оставалось бы места. Иное дело, когда умопостигаемый характер мыслится как *возможность*: то, что может быть, может и не быть» (стр. 285–286). Л. М. Лопатин, конечно, может возразить, что здесь определено мое отличие не от его воззрения, а от того учения, которое признает *неизменность и законченность* конечных субстанций. И однако, в этих строках выражается весьма существенное мое отличие не только от этого воззрения, но и от учения Л. М. Лопатина. Для него умопостигаемый характер конечного существа есть *сверхвременное бытие*; для меня он – *сверхвременная возможность*. Надеюсь, что, по ознакомлении с этим моим воззрением, он не станет отрицать огромной разницы между нами, которая сводится не к словесному, а к существенному различию между актом и потенцией.

Значение этого различия обнаруживается в следующем. – Л. М. Лопатин с своей точки зрения вынужден *признавать предвечное существование души* и утверждать ее неуничтожимость. Я же, напротив, утверждаю вечность только *потенции* души, а не акта; с моей точки зрения вполне допустимо, что она получила *бытие* (т. е. перешла из потенции в акт) в опре-

деленный момент времени и, *если Богу угодно*, может точно так же во времени утратить бытие (т. е. вернуться в потенциальное состояние). Поэтому между мною и Л. М. Лопатиным есть и другая существенная разница: именно *мое* понимание умопостигаемого характера дает возможность избежать тех противоречий, которые для его понимания неизбежны. Раз для меня умопостигаемый характер, сам в себе, не есть актуализированное бытие, а только *потенция*, я могу безо всякого внутреннего противоречия утверждать с одной стороны неизменность этой потенции, а с другой стороны изменчивость ее актуализации в явлении. Каков бы ни был человек в своей действительности, в своем временном *бытии*, – он всегда один и тот же в своей сверхвременной *возможности*, которая определяется его идеей, хоть и не совпадает с ней (т. II, стр. 285). Внутренние противоречия учения Л. М. Лопатина коренятся не в какой-либо его случайной непоследовательности, а именно в логической невозможности понятия *развивающейся субстанции: бытие сверхвременное*, как таковое, не может быть *бытием изменчивым*. Наоборот в понятии раскрывающейся во времени сверхвременной потенции нет никакого внутреннего противоречия: именно потому, что потенция не есть бытие, – никакие изменения бытия не изменяют содержания потенции. Каков бы ни был человек *в своей действительности* – хорош он или дурен – все равно он остается субъектом одних и тех же возможностей; его возникновение, развитие и уничтожение не есть изменение его умопостигаемых возможностей, т. е. его нумена, а только изменение в актуализации этих возможностей. Возможность согласовать неизменность (сверхвременность) нумена с изменчивостью бытия в феномене – вот в чем преимущество моего понимания умопостигаемого мира по сравнению с субстанционализмом Л. М. Лопатина. Именно мое учение дает возможность избежать того *раздвоения бытия* сверхвременного и временного, которое для субстанционализма неизбежно. В отличие от Л. М. Лопатина я имею право утверждать и *сверхвременность* нашей ипостаси и *изменчивость* нашего существа во времени; определения эти у меня не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что они относятся не к одному и тому же: сверхвременность есть определение нашей потенции, а изменчивость – определение нашего временного бытия – нашей преходящей действительности.

Чтобы закончить наш спор о субстанциях, мне остается ответить еще на один упрек Л. М. Лопатина. Он находит у меня «смещение двух значений слова *сущность*» (сущности, как подлежащего, – субстанции в общелогическом или категориальном смысле этого понятия, – или субъекта качеств, и сущности, как основного качества или совокупности основных качеств у какого-нибудь подлежащего) (кн. 120, стр. 416). По его мнению эта постоянная подстановка одного понятия субстанции, на место другого является очень существенным двигателем моих умозаключений (там же, стр. 417).

Этот упрек, как и все прочие упреки Л. М. Лопатина, обуславливается его совершенным незнанием с тем контекстом, из которого он выхватывает отдельные места и тексты моей книги. – Я высказываю свое отношение к «конечным субстанциям» по поводу учения Соловьева об идеях-субстанциях, которое, как известно, представляет собою переработку платоновского учения об идеях. Известно, что и у Платона и у Соловьева, мы имеем не смешение, а органический синтез двух определений идей: они суть в одно и то же время и сущее (*ὄντως ὄν*) или сущности (*οὐσίαι*) и роды и виды (*εἶδη καὶ γένη*) и постольку – качественные определения других существ, приобщающихся к идеям. В этом смысле у Платона идея-сущность (субстанция) есть вместе с тем и идея-качество; и сочетание обоих этих определений в одном понятии, очевидно, не может быть истолковано как их смешение. В моем изложении учения Соловьева я подчеркнул, что и у него в понятии идеи есть тот же синтез, сочетание тех же определений: и для него идея есть «безусловное качество каждого существа» (т. I, стр. 287), его сущность-качество (стр. 288), а в то же время – деятельная сила (стр. 289) и в качестве таковой – субстанция (стр. 290).

Вслед за Соловьевым и я усвою в переработанном виде учение об идеях Платона (т. I, стр. 292–293), причем множественность субстанций у меня отпадает (как и у Соловьева в последний период) и отдельные идеи признаются субстанциальными лишь в качестве органически необходимых элементов всеединой идеи или субстанции в собственном смысле – «Софии». С этой точки зрения я имею такое же право, как и Платон или Соловьев, говорить и о «вечной идее-субстанции», в которой человек может утвердиться или не утвердиться, и в то же время об идее-сущности как о качественном определении или *качестве* того существа, которое к ней приобщается. Если я исполняю волю Божию, – идея или замысел Божий обо мне становится моим определением в обоих смыслах – *и моим бытием* (субстанцией) и *моим качеством*, ибо она выражает исчерпывающим образом всю мою жизнь и всю мою особенность. Охотно верю, что для Л. М. Лопатина такое сочетание представлений совершенно непонятно: этим только лишний раз доказывается, что все соловьевское учение об идее и о «Софии» (в особенности учение последнего периода) осталось целиком за пределами его кругозора.

## VI

Всем сказанным достаточно готовится ответ на возражения Л. М. Лопатина по вопросу о бессмертии. Сам он, как мы видели, не отделяет бессмертия души от ее субстанциальности и сводит бессмертие к *неуничтожимости* душевной субстанции. Не делая при этом ни малейшей попытки перенестись на чужую точку зрения, он полагает, что и другие думают так же: когда я утверждаю, что Соловьев в последние годы своей жизни отрицал субстанциальность души, Л. М. Лопатин выводит отсюда, будто я приписываю Соловьеву отрицание бессмертия (кн. 123, стр. 506). На этом же основано его утверждение, будто и с моей точки зрения «у человека нет бессмертной души, она только впоследствии будет приобретена кое-кем из людей» (кн. 120, стр. 413).

На самом деле то, что Л. М. Лопатин называет *моим* учением о бессмертии, – не более и не менее как истолкование учения последнего периода Соловьева<sup>27</sup>, к которому я примыкаю. Своего учения о бессмертии я умышленно не развил, так как в пределах книги о Соловьеве основы моего собственного мировоззрения вообще могли быть только намечены, о чем я предупреждаю в моем предисловии (т. I, XI). За невозможностью изложить целую систему в пределах полемической статьи, я и здесь ограничусь кратким заявлением, что бессмертие я не отрицал и не отрицаю: в местах, приведенных Л. М. Лопатиным, есть вовсе не это отрицание, – а утверждение совсем другой мысли, принадлежащей Соловьеву: что сама в себе – безотносительно к той божественной идее, для которой она служит подставкой, – душа есть *ничто*: только в этой идее она приобретает бытие субстанциальное, вечное; вне же ее она обладает бытием лишь призрачным, которое уносится потоком времен: утвердиться в своей идее для души – значит устоять против всеобщего течения; не утвердиться, напротив, значит погибнуть. Больше ничего не заключается в тех моих утверждениях, которые приводятся Л. М. Лопатиным (кн. 120, стр. 412–413).

Как мог Л. М. усмотреть здесь отрицание христианского учения о бессмертии, для меня остается не совсем понятным. Учение о полном уничтожении грешников, которое он мне приписывает, у меня решительно нигде не выражено. Я не признаю предвечного существования душевной субстанции и вижу в человеческой душе предвечную *потенцию*, которая стала реальностью во времени. Но что же из этого следует? Если этим учением не исключается *логическая* возможность возвращения души в потенциальное состояние, то им не исключается и противоположная возможность – *увекоченгья* возникшей во времени души актом благодати: по-видимому, именно этим и отличается мое понимание бессмертия от понимания Л. М. Лопатина: по его учению душа бессмертна *сама по себе*, в силу своей субстанциальной природы: в моих глазах *сама по себе* она – ничто: только благодать соделывает ее бессмертной; вне благодати она обречена на смерть, – это утверждает и христианство, которое учит о *второй смерти*: как я понимаю «вторую смерть», – этого я пока невысказывал и до поры, до времени предпочитаю не высказывать. Кроме логической возможности понимать ее как простое уничтожение, есть и другая возможность – понимать ее как вечную (хотя и призрачную) *длительность во времени* (вечное горение в Гераклитовом токе). Признаком вечной смерти может оказаться то самое, в чем Л. М. Лопатин видит признак вечной жизни.

Вторая смерть вообще подлежит различным толкованиям; но при всяком толковании она – только *возможность*, а не необходимость. Из чего видно, будто с моей точки зрения вечная жизнь достанется только некоторым? Из того, что от нашего *я* зависит – «принять исходящий свыше дар вечной жизни или добровольно погрузиться в то *ничто*, из которого оно вызвано к жизни»? Но почему мы знаем, каково будет *окончательное* решение нашего *я*? Ведь я катего-

<sup>27</sup> Ср. мои стр. 250–252, на которые ссылается Л. М. Лопатин, со стр. 17–18 и 211–213 его VIII тома.

рически заявляю, что мы этого не знаем: ибо «ни из чего не видно, что выбор между добром и злом, сделанный здесь, *в земной жизни*, должен быть *окончательным*» (т. II, стр. 408). Возможно, что все изберут добро и тогда все спасутся! Будет ли так или иначе, этого мы не знаем. Если Л. М. Лопатин приписывает мне в одном месте мнение, будто бессмертие будет приобретено только *кое-кем*, а в другом – будто спасутся все, это объясняется только его страстным желанием найти у меня противоречие. И тезис, и антитезис в этом противоречии составлены опять-таки не мною, а за меня – моим критиком.

На этом я могу кончить. Я сознательно оставляю без ответа целый ряд возражений Л. М. Лопатина и в частности – его возражений на мою первую полемическую статью. Думаю, что множество приведенных выше образцов его критического метода избавляет меня от этой печальной необходимости. Раз доказано, что *вся моя работа в ее целом* осталась вне кругозора моего критика, какой смысл может иметь спор о тех или других частностях? Что в возражениях Л. М. Лопатина, оставленных мною без рассмотрения, обнаруживается та же степень понимания и осведомленности о моей книге, как и в приведенных выше образцах его критики, – в этом и без моей помощи может убедиться всякий философски образованный читатель, который сопоставит то, что мне приписывается, с тем, что я говорю на самом деле.

Чтение статей Л. М. Лопатина производит впечатление, словно он сражается с противником, который скрыт от него шапкой-невидимкой: он не улавливает моей мысли даже там, где он, казалось бы, проходит совсем близко около нее. И эта неуловимость невидимого противника, в связи с желанием нанести ему сокрушительный удар, приводит критика в нервное состояние. Отсюда его противоречивые упреки мне: то он принимает меня за славянофила<sup>28</sup> и за последователя Тертуллиана, то за рационалиста, отрицающего бессмертие души и чуть ли не за единомышленника Льва Толстого<sup>29</sup>. То он обвиняет меня в дуализме, то, наоборот, в спинозизме. То он уверяет, что я гораздо последовательнее Соловьева в моем отрицании возможности доказательств бытия Божия, то, наоборот, что именно в этом отношении я в высшей степени непоследователен. То я обвиняюсь в том, что «совсем не передал» определенного взгляда Соловьева, то, наоборот, оказывается, что я изложил этот самый взгляд Соловьева с явным к нему сочувствием (см. выше, стр. 608–609). Я не сомневаюсь в том, как Л. М. объяснит эти внутренние противоречия его нападок: ему остается только доказывать, что все противоречия, какие есть в его критике, суть на самом деле – противоречия моей книги, что вследствие непродуманности моего изложения я являюсь зараз и сторонником Тертуллиана, и толстовцем, и дуалистом, и спинозистом, и т. п. Но о способе составления этих «моих» противоречий моим критиком мною уже достаточно сказано выше, и об этом мне нет больше надобности здесь распространяться.

Я никогда не отрицал и не отрицаю философского таланта Л. М. Лопатина, а в ранних его произведениях знал его за тонкого и основательного критика. Тем более меня изумляет его последняя критическая статья, которая представляет собою во всяком случае явление довольно редкое в философской литературе.

К сожалению, Л. М. Лопатин искал в моей книге не моих мыслей, а своих возражений. Понятно, что он нашел в ней именно то, что он искал, множество возражений... не имеющих ровно никакого отношения к моим мыслям. Объяснять такого рода критику каким-либо, особо пристрастным отношением Л. М. Лопатина ко мне и к моей книге я, разумеется, не решусь. Читатель видел, что та же степень знания мысли противника и та же степень ее понимания

---

<sup>28</sup> Последнее разъяснение этого упрека, будто я являюсь славянофилом только в моем отношении к умозрению, а не в моих церковных воззрениях, – меня в особенности изумляет. Ведь знает же Л. М. Лопатин, что именно отношение славянофилов к умозрению всецело определяется их церковной точкой зрения! Сам он называет учение славянофилов о познании «церковной гносеологией» (Положит, задачи философии, ч. I, стр. XIX).

<sup>29</sup> По-видимому, именно на единомыслие с ним по вопросу о бессмертии он намекает в кн. 120, стр. 413.

обнаруживается и в полемике Л. М. Лопатина против Соловьева, который был одним из самых близких ему людей на свете<sup>30</sup>.

Способность выслушивать чужие мнения присуща далеко не всем философам: у тех, которые слишком полны своим собственным содержанием, иногда развивается чрезмерная склонность к монологу. Как раз у Л. М. Лопатина в связи с игнорированием чужих мыслей замечается болезненное прислушивание к своим собственным; если он без достаточного внимания читает чужие книги, то, с другой стороны, он является, пожалуй... слишком усердным читателем и слишком тонким знатоком собственных произведений. Для философа это – склонность весьма опасная. Чрезмерное погружение в свой субъективный микрокосм может, выражаясь языком Лейбница, превратить мыслителя, хотя бы и весьма талантливого, – *в монаду без окон*.

Когда это превращение становится совершившимся фактом, лучше воздерживаться от критики чужих произведений, а, главное, нужно с несколько большим философским спокойствием относиться к появлению каких-либо мыслей за пределами субъективного микрокосма.

Я надеюсь, что, согласно сказанному Л. М. Лопатиным, его третья статья обо мне будет последней. Впрочем, если паче чаяния после третьей появится еще и четвертая, она, вероятно, не потребует с моей стороны ответа. Благодаря особенностям полемики Л. М. Лопатина диалог с ним едва ли возможен. А монолог его, как не имеющий ко мне какого-либо отношения, может продолжаться без конца, безо всякого с моей стороны вмешательства.

---

<sup>30</sup> Из чтения предисловия Л. М. Лопатина ко второму изданию первого тома его «Положительных задач философии» я вынес впечатление, что его отношение к моей книге – лишь частный случай, характеризующий его общее отношение к современной философской мысли. Издавая безо всяких изменений первый том своего произведения, впервые появившийся двадцать пять лет тому назад, Л. М. Лопатин оправдывается тем, что ничего достойного быть принятым во внимание за этот срок в философской литературе не появилось. Общее свойство философской литературы за последнюю четверть века Л. М. Лопатин видит в отсутствии «типичности, – ясности и простоты конструкции, внутреннего единства и взаимной ответственности делаемых допущений, строгой и беспристрастной последовательности в развитии усвоенных предпосылок, а через это и логической законченности в получаемых результатах. Принципиальной критике с ними почти нечего делать; внимание исследователя в них невольно сосредоточивается на неизбежных вопросах о том, почему данное мнение возникло в голове данного философа, почему оно могло совместиться с его другими мнениями, в чем настоящий смысл этих мнений и почему ни одно из них не было договорено до конца» (стр. IX). В перечень философов, к коим относится эта характеристика, попали эмпириокритики, «имманентисты вроде Лосского», Виндельбанд, Риккерт, Коген, проф. Введенский и другие. Если принять во внимание, что не менее отрицательному отзыву подверглась в полемической статье Л. М. Лопатина глубокомысленная гносеология последнего периода Соловьева, то картина становится ясною. – Философская позиция автора «Положительных задач философии» оправдывается только в том предположении, что философы, писавшие за последние двадцать пять лет, никаких новых положительных задач перед философией не поставили. Раз этот уничтожающий отзыв относится ко всей современной мысли, – он едва ли может сильно волновать кого-либо в отдельности. Современные мыслители всех возможных направлений охотно признают за Л. М. Лопатиным право – не принимать во внимание их произведений; но за то они не будут слишком смущаться его «мучительными» догадками о том, «в чем настоящий смысл их мнений». Ведь суровый приговор, им вынесенный, обусловлен тем совершенно от них независимым обстоятельством, что четверть века тому назад год выхода магистерской диссертации Л. М. Лопатина случайно оказался вместе с тем и годом остановки истории философии.