



ИДЕЯ ЦАРСТВА БОЖІЯ

въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія.

(Богословско-апологетическое изслѣдованіе).

ІХ.

Идея царства Божія въ русскомъ богословіи.

Владиміръ Соловьевъ. Мѣсто идеи царства Божія въ міросозерцаніи Соловьева.—Философія Соловьева въ ея отношеніи къ ученію о царствѣ Божіемъ и вопросъ о ея значеніи для богословія вообще и для ученія о царствѣ Божіемъ въ частности.—Философскія основанія или теософическій фундаментъ ученія Соловьева о царствѣ Божіемъ: краткій очеркъ „философіи всеединства“.—Подробное изложеніе ученія о царствѣ Божіемъ.—Царство Божіе и церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ по Соловьеву.—Общая оцѣнка ученія Соловьева о царствѣ Божіемъ.—Прижизненная и посмертная критика ученія Соловьева о царствѣ Божіемъ въ духовной печати.—Заключеніе главы.

Влад. Серг. Соловьевъ († 31 іюля 1900). Ученіе Вл. Соловьева о царствѣ Божіемъ косвенно и прямо раскрывается почти во всѣхъ сочиненіяхъ его, даже въ такихъ, гдѣ не ожидаешь его встрѣтить (напр. въ ст. „Христіанство и еврейскій вопросъ“), наиболѣе же обильный матеріалъ по нашему вопросу даютъ: „La Russie et l'Eglise Universelle“, „Оправданіе Добра“, „Духовныя основы жизни“, „Исторія и будущность теократіи“, особенно трактатъ этого сочиненія подъ заглавіемъ „Царство Божіе и церковь“ (Собр. соч. IV, 519—582), напечатанной отдѣльно въ *Православномъ Обзорѣннн* (1885, кн. IX, стр. 23—49), подъ загл. „Царство Божіе и церковь въ Откровеніи Новаго Завѣта“, а также статья „Дѣйствительность нравственнаго міропорядка“ (*Вопросы философіи и психологии* 1896, кн. 1).

1881

Идея царства Божія проникаетъ и оплодотворяетъ собою все міросозерцаніе Вл. Соловьева, сообщая ему необыкновенную жизненность даже въ наиболѣе теоретически отвлеченной философской части его; неудивительно поэтому видѣть ея раскрытіе и въ чисто-философскихъ сочиненіяхъ Соловьева, особенно такихъ, гдѣ положительнымъ образомъ раскрывается теософическое міровоззрѣніе его (какъ „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ и „Критика отвлеченныхъ началъ“). Надо сказать даже болѣе: своими корнями ученіе Соловьева о царствѣ Божіемъ скрывается въ глубинахъ его умозрительной философіи и является вѣнцемъ ея. Но я не буду долго останавливаться на философскомъ фундаментѣ идеи царства Божія въ ученіи Вл. Соловьева съ одной стороны— для того, что бы держаться въ чисто религіозно-богословскихъ границахъ вопроса о царствѣ Божіемъ, по природѣ своей не метафизическаго, а съ другой — въ виду вообще незначительной цѣнности метафизическаго элемента въ ученіи Соловьева для богословской науки. Заслуга Соловьева передъ церковью и богословіемъ не въ метафизическомъ обоснованіи христіанства или въ опытѣ спекулятивнаго богословія, съ его стремленіемъ представить догматы христіанскіе истинами философскаго разума (даже догматъ о Св. Троицѣ), а въ его энергическомъ обращеніи къ обществу и церкви съ горячею и сильною проповѣдью о христіанской правдѣ, которую надо въ жизни общественной осуществить, съ напоминаніемъ евангельскаго благовѣстія о царствѣ Божіемъ, нами забытаго. Цѣнно для богословія лишь то въ міровоззрѣніи Соловьева, въ чемъ онъ стоитъ на твердой почвѣ вѣры, откровенія, опыта, а не на почвѣ „чистаго мышленія“ съ его всегда напрасными потугами діалектическимъ методомъ изъ самого себя, безъ помощи опыта, вывести все содержаніе христіанства въ его догматической сторонѣ, „возвести“ догматы на высоту разсудочнаго сознанія (показать, напр., съ логическою необходимостью бытіе Бога въ трехъ Лицахъ, а не болѣе или менѣе, и т. п.). Однимъ чистымъ мышленіемъ безъ опыта ничто не постигается въ дѣйствительности, въ религіи же христіанской разумъ познаетъ по мѣрѣ вѣры и на основаніи двоякаго религіознаго опыта или двоякаго Откровенія Бога человѣку: на основаніи внѣшняго откровенія Бога всему человѣчеству въ

исторіи Ветхаго и Новаго Зава́та и на основаніи внутренняго откровенія въ церкви въ душахъ вѣрующихъ членовъ ея. Въ христіанскомъ знаніи, слѣд., разумъ не отвергается и признается во всемъ своемъ значеніи его въ познаніи, но въ границахъ, устанавливаемыхъ психологическими законами знанія и существомъ христіанской религіи, какъ универсальнаго внѣшняго историческаго факта и факта личной духовной жизни, переживаемаго душою вѣрующаго христіанина. Отступленіе отъ этихъ законовъ познанія въ области религіозной неизбѣжно наказывается горькими плодами его, какимъ является прежде всего такъ наз. умозрительное богословіе или религіозная метафизика, съ ихъ претензіями на исключительно разсудочное (раціональное) обоснованіе христіанской вѣры. Спекулятивный методъ въ богословіи, какъ показываетъ исторія философіи и богословія, не оправданъ дѣломъ. Все содержаніе живого религіознаго сознанія, самъ живой Богъ вѣры спекулятивнымъ богословіемъ *неизбѣжно* превращаются въ мертвыя абстракціи, въ родѣ „бытія“, „идеи“, „Всеединого“, „Абсолюта“ и т. д., становясь объектомъ одного формально - логическаго мышленія. Въ тусклomъ туманѣ пустыхъ метафизическихъ абстракцій догматы вѣры не пріобрѣтаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ очевидности и ясности, большей тѣхъ, какія обычны и возможны для вѣрующаго христіанскаго сознанія. Гдѣ метафизика *дѣйствительно* уясняетъ намъ догматы христіанской вѣры (Шеллингъ, Гегель, Баадеръ и др.), тамъ она *неизбѣжно* подмѣняетъ религіозно-христіанское содержаніе догматовъ чуждымъ имъ философскимъ смысломъ, оставляя для насъ отъ христіанской вѣры только христіанскіе термины, ибо невозможно абсолютному и безграничному умѣщаться въ рамкахъ условнаго и ограниченнаго разума, на прокрустовомъ ложѣ философскихъ системъ и формулъ. Христіанское ученіе обычно всегда окрашивается въ этихъ случаяхъ въ пантеистическій цвѣтъ. Таковое же неотразимое впечатлѣніе пантеизма выносится изъ чтенія философскихъ сочиненій Соловьева, каковы особенно „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ и „Критика отвлеченныхъ началъ“. Это впечатлѣніе нисколько не колеблется всѣмъ, что говорилось въ защиту философіи Соловьева въ данномъ случаѣ. Хорошій знатокъ философіи, какъ покойный проф. В. Д. Кудрявцевъ, не могъ отдѣлаться

отъ подобнаго впечатлѣнія при знакомствѣ съ „Чтеніями о Богочеловѣчествѣ“, какъ нѣкогда онъ сообщалъ мнѣ о томъ въ бесѣдѣ со мною. Таковы плоды спекулятивнаго метода въ теософіи Соловьева, здѣсь значительно смягченнаго сравнительно съ нѣмецкою философіею теоріею Соловьева о мистическомъ или сверхчувственномъ воспріятіи Божества, дающемъ объектъ религіи. Эту теоріею въ старое спекулятивное богословіе вносится уже значительное усовершенствованіе, поскольку во главу знанія здѣсь полагается не логическое мышленіе, а чувство, вѣра. Вообще Соловьеву чуждо было увлеченіе принципомъ раціонализма въ его крайностяхъ нѣмецкой идеалистической философіи, и мы можемъ найти нѣсколько страницъ въ сочиненіяхъ Соловьева съ трезвою критическою оцѣнкою ложнаго и наивнаго притязанія изъ чистаго разума вывести все содержаніе знанія, разрѣшившагося „построеніемъ системы пустыхъ отвлеченныхъ понятій“ ¹⁾).

¹⁾ Ш, 162—163, ср. 31—32; II, 289 и др.—Старое спекулятивное богословіе снесено въ „рѣку забвенія“ послѣквантовскимъ движеніемъ научно-философской мысли въ странахъ, воспѣвающихъ за наукою. Естественно, иначе обстоятъ дѣло у насъ, и эмпирической методъ въ богословіи здѣсь долженъ пробивать себѣ дорогу въ борьбѣ съ отживающимъ, но находящимъ себѣ сторонниковъ, спекулятивнымъ методомъ въ богословіи. Слишкомъ шумною рекомендаціею этого метода обращаетъ на себя вниманіе ст. II. *Линицкаго* „Значеніе философіи для богословія (Пособіе къ апологетическому богословію)“—въ *Труд. К. Д. Акад.* 1903 (сент., окт. и дал.). По обыкновенію, отрицаніе всего только метафизики въ богословіи здѣсь представляется отрицаніемъ самого человеческого разума, для облегченія же апологии умообразительнаго метода—предпріятія нелегкаго, здѣсь прибѣгаютъ къ чересчуръ уже неточной передачѣ моего гносеологическаго воззрѣнія даже по краткому изложенію его въ „моемъ *Курсѣ апологетическаго богословія* §§ 3—7, хотя авторъ не безъ пользы могъ бы прочитать и другія мои сочиненія по гносеологическому вопросу („Опыты апологетическаго изложенія христіанскаго вѣроученія“ т. 1², стр. 4—25; „Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности разума“ гл. II—IV; „Ученіе церкви и богословствующій разумъ въ религіозно-христіанскомъ знаніи“ и др., а особенно—„Образованное общество и современное богословіе“. Сергіевъ 1902, стр. 15—25, 26—28, 46—66, 72—75). Въ изложеніи г. *Линицкаго* мое гносеологическое воззрѣніе представлено въ неузнаваемомъ видѣ: оказывается, что все христіанское знаніе покоится у меня, на одномъ вѣншемъ историческомъ опытѣ; о внутреннемъ же христіанскомъ опытѣ, который я считаю главнѣйшею основою знанія, не упоминается ни однимъ словомъ (стр. 21—23 *Курса*).

Въ Соловьевской „философіи всеединства“ путь къ ученію о Царствѣ Божіемъ естественно идетъ отъ основоположительной идеи ея объ Абсолютномъ, какъ о Всеединомъ, и проходить чрезъ кардинальную, но производную въ этой философіи, идею Богочеловѣчества и цѣлый рядъ промежуточныхъ идей (о Міровой Душѣ или Софіи, Логосѣ, Діміургѣ и т. п.).

Полное опредѣленіе Абсолютнаго выражается въ трехъ

Если принять во вниманіе такой способъ составленія „пособія къ апологетическому богословію“, далѣе—непригодность рекомендуемаго въ немъ метода, странность нѣкоторыхъ разсужденій автора во вкусѣ рационализма (напр. окт. стр. 171—172 о невозможности историческаго удостовѣренія фактовъ евангельской исторіи, даже воскресенія Христова), слыхомъ преувеличенную оцѣнку рациональныхъ доказательствъ бытія Божія и всей той паутины силлогизмовъ, предназначенной служить основаніемъ христіанской вѣры, какую представляетъ изъ себя „пособіе“; то я не рѣшусь признать сколько-нибудь пригоднымъ и нужнымъ для богословія „пособіе“ П. Линицкаго. По своей архаичности сужденія г. Линицкаго въ названной статьѣ о значеніи философіи для богословія и самое его „пособіе“ могутъ представлять болѣе археологическій, чѣмъ практическій интересъ; поэтому-то, можетъ быть, статья была, по сообщенію мѣстной газеты, предложена вниманію кievскаго „церковно-археологическаго общества“ въ качествѣ реферата на одномъ изъ его засѣданій (*Кievское Слово* 1904, № 5755). Нельзя не признать счастливою мыслью автора прочесть свою статью въ засѣданіи археологовъ. Столь же археологическое значеніе справедливо было придано чтеніемъ въ томъ же мѣстѣ другой статьѣ г. Линицкаго „О свободѣ совѣсти“, ибо убѣжденія его здѣсь вотъ какія: „Требованіе“ искренности и свободы убѣжденій „какъ само собою понятно, привело бы неминуемо на практикѣ къ индивидуализму, исключающему собою всякую правильную и общественную организацію. Искренность убѣжденія есть требованіе идеальное; обращать же идеаль въ прямое практическое установленіе значить уничтожать въ самомъ основаніи всякій общественный порядокъ“... (*Труды Киев. дух. акад.* 1903, окт., 410). Такъ „философствуетъ“ г. Линицкій, взявшій подъ свою защиту разумъ противъ богословія, хотя богословіе, достойное сего имени, никогда не выступало со столь откровеннымъ отрицаніемъ разума и правъ личности на убѣжденія въ интересахъ общественной тишины и порядка. Нѣтъ, рѣшительно наше богословіе не нуждается въ „пособіи“ г. П. Линицкаго и подобныхъ ему „философовъ“! „Значенія философіи для богословія“ мы не отвергаемъ: въ „Обозрѣніи преподаванія въ Университетѣ Св. Владиміра“ въ числѣ пособій по апологетическому богословію ежегодно отмѣчаются *проф. В. Д. Кудрявцева* „Начальныя основанія философіи“, хотя авторомъ сочиненіе и не названо „пособіемъ къ апологетическому богословію“. Не всякая философія, значить, имѣетъ значеніе для богословія!

предикатахъ: *сущее, единое, все или Всеединое*. Какъ безусловное, Божественное Начало все собою обнимаетъ и не можетъ исключать никакого начала и элемента бытія, оно всѣмъ обладаетъ и не можетъ имѣть ничего внѣ Себя ¹⁾. Богъ есть, такимъ образомъ, единство всего, всѣ частныя существа объемлются единствомъ Божиимъ и не существуютъ сами для себя въ отдѣльности, образуя въ единствѣ своемъ съ Божествомъ одинъ Божественный міръ, состоящій изъ „трехъ главныхъ сферъ“ бытія. Во всѣхъ нихъ дѣйствующимъ началомъ единства является Логось, какъ прямое проявленіе Божества, и то „многое“ или „все“, которое объединяется дѣйствіемъ этого единого, воспринимаетъ его въ себя и осуществляетъ ²⁾. Посредствующимъ началомъ для объясненія способа воспріятія міромъ всеединящаго Логоса или воплощенія Логоса въ міръ въ теософіи Соловьева выступаетъ мистическая идея о мировой душѣ, съ которой собственно соединяется Логось въ міръ. Душа міра — это идеальное, всеединое челоуѣчество (Софія), которое содержитъ въ себѣ и связываетъ собою всѣ живыя существа или души, „сущій субъектъ тварнаго бытія“. Будучи реализацией Божественнаго Начала, Его образомъ и подобіемъ, центромъ и реальнымъ единствомъ всѣхъ существъ, Душа міра служитъ посредницею между Богомъ и міромъ и „сущимъ объектомъ Божественнаго дѣйствія“ въ міръ. Воспринимая на Себя единое Божественное Начало Логоса и связывая этимъ единствомъ всю множественность существъ, тѣмъ самымъ мировая душа служитъ осуществленію Божественнаго начала во всемъ твореніи Его, въ силу котораго Богъ становится „все во всемъ“, такъ—что все тогда представляетъ собою одинъ Божественный міръ ³⁾.

„Тотъ міръ, который по слову Апостола весь во злѣ лежитъ, не есть какой-нибудь новый безусловно отдѣльный отъ міра божественнаго, состоящій изъ своихъ особыхъ существенныхъ элементовъ, а это есть только другое, недолжное, *взаимоотношеніе* тѣхъ же самыхъ элементовъ, которые образуютъ и бытіе міра божественнаго. Недолжная дѣйстви-

¹⁾ II, 281—293.

²⁾ III, 124—129.

³⁾ III, 129—130.

тельность природнаго міра есть разрозненное и враждебное другъ къ другу *положеніе* тѣхъ же самыхъ существъ, которыя въ своемъ нормальномъ отношеніи, именно въ своемъ внутреннемъ единствѣ и согласіи, входятъ въ составъ міра божественнаго. Ибо если Богъ, какъ абсолютное или всеовершенное, содержитъ въ себѣ все сущее или всѣ существа, то слѣдовательно не можетъ быть такихъ существъ, которыя имѣли бы основанія бытія своего внѣ Бога или были бы субстанціально внѣ божественнаго міра, и слѣдовательно природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или *перестановкою* извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціально въ мірѣ божественномъ. Итакъ, эти два міра различаются между собою не по существу, а только по положенію: одинъ изъ нихъ представляетъ единство всѣхъ сущихъ, или такое ихъ положеніе, въ которомъ каждый находитъ себя во всѣхъ и всѣ въ каждомъ,—другой же напротивъ представляетъ такое положеніе сущихъ, въ которомъ каждый въ себѣ или въ своей волѣ утверждаетъ себя внѣ другихъ и противъ другихъ (что есть зло) и тѣмъ самымъ претерпѣваетъ противъ воли своей внѣшнюю дѣйствительность другихъ (что есть страданіе)¹⁾. Объясненіе такого состоянія природнаго міра или происхожденія мірового зла заключается въ центрѣ міра, „субъектѣ всего тварнаго бытія“ или въ міровой душѣ. Міръ пребываетъ въ добрѣ, т. е. въ единствѣ съ Богомъ, когда міровая душа въ своей жизни и стремленіяхъ опредѣляется Божественнымъ началомъ, соединена съ Логосомъ. Но міровая душа обладаетъ свободою волею и имѣетъ способность самоопредѣленія, такъ—что воспріятіе Логоса совершается ею не по внѣшней необходимости, а свободно. Въ силу той же свободы, міровая душа можетъ стремиться къ самоотверженію себя внѣ Бога, къ независимому отъ Бога обладанію данною ей тварною полнотою бытія. Но чрезъ это душа лишается своего единящаго центрального положенія въ мірѣ, ниспадаетъ изъ всеединого средоточія Божественнаго бытія на множественную окружность творенія и теряетъ данную ей въ качествѣ посредницы между Богомъ и твореніемъ власть

¹⁾ III, 122.

надъ послѣднимъ. Когда же міровая душа перестаетъ объединять собою всѣхъ, единый всемірный организмъ превращается въ механическую совокупность міровыхъ элементовъ ¹⁾.

За зломъ слѣдуетъ искупленіе и способъ искупленія опредѣляется выше указанною сущностью зла,

Само по себѣ Божественное начало есть вѣчное всеединое, пребывающее въ абсолютномъ покоѣ и неизмѣнности; но по отношенію къ выступившей изъ него множественности конечнаго бытія божественное начало является какъ *дѣйствующая* сила единства—Логосъ *ad extra*. Множественное бытіе въ своей розни возстаетъ противъ божественнаго единства, отрицаетъ его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательнымъ дѣйствіемъ разрозненнаго бытія только вызываетъ къ положительному, противодѣйствію, къ обнаруженію своей единящей силы, сначала въ формѣ внѣшняго закона, полагающей *предель* распаденію и розни элементовъ, а затѣмъ постепенно осуществляющей новое положительное объединеніе этихъ элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства²⁾, основаннаго на началѣ свободной любви³⁾. Однимъ словомъ, за разъединеніемъ міровой души съ Логосомъ слѣдуетъ обратный процессъ соединенія Логоса съ міровою душою, воплощенія Божества въ міръ или обоженствленія всего существующаго чрезъ введеніе его въ форму абсолютнаго организма, соединеніе съ Богомъ. Все, разрозненное зломъ, снова соединяется въ положительной формѣ всеединства или вселенскаго организма, отъ вѣчности содержимой въ Божественномъ умѣ въ видѣ вѣчной идеи, осуществляемой постепенно во времени. Этотъ „вселенскій организмъ“ и есть царство Божіе, проповѣдуемое христіанскою религіею. Воплощеніе этой вѣчной Божественной идеи въ міръ составляетъ цѣль всего творенія и всего мірового движенія, обусловливаемаго соединеніемъ Божества съ душою міра или идеальнымъ всеединымъ человѣчествомъ. Поэтому, кратко говоря, соединеніе Божества съ міровою душою и происходящее отсюда рожденіе вселенскаго орга-

¹⁾ Ш, 130—131.

²⁾ Ш, 134; П, 167.

ипзма, какъ воплощенной Божественной идеи (Софіи), есть *процессъ Богочеловѣческой*. Медленность и постепенность въ осуществленіи вселенскаго организма, царства Божія, неизбежно обуславливаются свободою. „Свободнымъ актомъ міровой души объединяемый ею міръ отпалъ отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма. Если все существующее (въ природѣ или міровой душѣ) должно соединиться съ Божествомъ,—а въ этомъ цѣль всего бытія,—то это единство, чтобы быть дѣйствительнымъ единствомъ, очевидно должно быть обоюднымъ, т. е. идти не только отъ Бога, но и отъ природы, быть и ея собственнымъ дѣломъ“¹⁾.

„Истинное богочеловѣческое соединеніе требуетъ, чтобы Божество сочетало съ Собою *всѣхъ*“. Но для этого нужно *личное воплощеніе Божества*: „всѣ, что бы быть дѣйствительно *всѣми*, должны быть сосредоточены въ *одномъ*“,—безъ этого мы имѣли бы лишь неопредѣленную множественность ограниченныхъ существъ, изъ коихъ ни одно *въ отдельности* не способно къ полному соединенію, а слѣд. неспособны къ такому соединенію и всѣ, вмѣстѣ взятые. Это послѣднее можно пояснить сравненіемъ: „какъ неопредѣленно-многія точки не могутъ сами по себѣ составить окружности, если нѣтъ одного опредѣленнаго средоточія, одинаково связывающаго всѣхъ въ одну дѣйствительную совокупность цѣлаго круга, такъ и людское множество становится цѣлымъ человѣчествомъ, дѣйствительно *всѣми*, лишь посредствомъ *одного*, какимъ можетъ быть „безусловно совершенный человѣкъ“, своими совершенствами восполняющій и покрывающій недостатки каждаго. Только чрезъ посредство этого *центрального*, всѣхъ объединяющаго, человѣка можетъ и Божество соединиться съ распавшимся твореніемъ; до воплощенія же Логоса въ человѣческой Личности Іисуса изъ Назарета Богъ вступалъ съ твореніемъ лишь въ преходящія, внѣшнія и подготовительныя, сочетанія²⁾. И такъ, личное Богоявленіе

¹⁾ III, 135—136 и далѣе о разныхъ формахъ воплощенія Логоса въ міръ, ср. IV, 531.

²⁾ IV, 524—525.

явилось окончательною и совершеннѣйшею формою соединенія Божества съ человѣчествомъ, а чрезъ послѣднее — со всѣмъ твореніемъ. Оно было созданіемъ дѣйствительнаго и неизмѣннаго Посредника между Богомъ и твореніемъ, каковымъ долженъ былъ служить, какъ видѣли, человѣкъ, какъ крайняя вершина мірозданія, прямо соприкасающаяся съ Божествомъ, какъ существо, изначала призванное служить теократическимъ центромъ вселенной, свободнымъ проводникомъ божественнаго дѣйствія во все существующее. Но съ прародительскимъ паденіемъ человѣкъ измѣнилъ этому своему назначенію, сдѣлался неспособенъ къ его выполнению, вслѣдствіе чего открылась необходимость въ особомъ историческомъ явленіи новаго духовнаго человѣка, а въ немъ распавшемуся человѣчеству и всей стѣнящей твари новаго, совершеннаго и неподвижнаго центра богочеловѣческаго общенія ¹⁾. Словомъ, открылась необходимость въ явленіи міру Мессіи.

Какъ же въ лицѣ Христа, Мессіи, совершилось вышеуказанное „богочеловѣческое общеніе“?

Мессія, какъ совершенный человѣкъ, т. е. какъ человѣкъ, совершенно соединенный съ Богомъ (Богочеловѣкъ), необходимо заключаетъ въ себѣ всѣ моменты соединенія. Человѣкъ *отдѣленъ* отъ Бога во-первыхъ *прошедшимъ событіемъ* (фактомъ) первороднаго грѣха, во-вторыхъ *настоящими дѣйствіями* (актами) собственной своей воли, въ коихъ онъ сознательно подчиняется злой силѣ, — и наконецъ въ-третьихъ — происходящимъ отсюда распаденіемъ его жизненнаго, духовнотѣлеснаго состава, что составляетъ *роковую будущность* всякаго грѣховнаго бытія, отдѣляющую его окончательно отъ жизни Божіей. Это троякое отдѣленіе отъ Бога должно быть упразднено троякимъ богочеловѣческимъ воссоединеніемъ: первородный грѣхъ, которому страдательно и невольно подчиненъ родъ человѣка согрѣшившаго, долженъ быть *искупленъ* вольнымъ страданіемъ человѣка безгрѣшнаго, — единаго истиннаго Первосвященника, обладающаго единою истинною жертвой; настоящее владычество злой силы надъ сознаніемъ и дѣлами человѣчества должно быть сокрушено дѣйствительною побѣдой внутренняго нравственнаго начала, предо-

¹⁾ IV, 526 ср. 531—534.

ставленнаго *самому себѣ* безъ всякой внѣшней помощи и чужого оружія — и этою побѣдою *спасенное* человѣчество должно признать въ своемъ спасителѣ единаго истиннаго царя по праву—подвигомъ и заслугой получившаго власть надъ міромъ для осуществленія отъ вѣчности Богомъ предопредѣленной цѣли творенія—вселенской теократіи или „того вселенскаго царства благодати, истины и вѣчной жизни, которое возвѣщали еврейскіе пророки“ и которое съ совершенною ясностью проповѣдано Евангелиемъ Христовымъ, „евангелиемъ царствія“ ¹⁾.

Изъ представленнаго краткаго очерка остова „философіи всеединства“, ясно, въ какомъ отношеніи послѣдняя стоитъ къ занимающему насъ ученію Соловьева о царствѣ Божіемъ; безъ преувеличенія можно сказать, что вся философія Соловьева въ общемъ представляетъ изъ себя именно философію теократіи, философію царства Божія! Поэтому нельзя безъ чувства глубокаго изумленія видѣть почти полное невниманіе къ этой центральной въ философіи Соловьева идеѣ царства Божія не только въ свѣтской, но и духовной (особенно — посмертной) критикѣ; нельзя не изумляться тому искусству, съ которымъ критика, вполнѣ сочувственная Соловьеву, даже имъ увлекающаяся (въ свѣтской печати) излагаетъ философское міросозерцаніе Вл. Соловьева, обходя въ немъ самое главное, — то, что составляетъ душу его! Впрочемъ, обстоятельство это имѣетъ свои вѣроятныя причины, и какъ только примешь во вниманіе послѣднія, то и изумленіе само собою проходитъ. Естественна нечувствительность свѣтской критики къ самому дорогому и священному для Соловьева въ его философіи, къ его завѣтной святынь: „царство Божіе“—чѣмъ-то слишкомъ „теологическимъ“ звучать эти слова для болѣющихъ боязнью религіи и теологіи и всякаго „мистицизма“!.. Невнимательность со стороны духовной критики находитъ себѣ достаточное объясненіе вообще въ томъ печальномъ обстоятельстве, нами выше разсмотрѣнномъ, что въ сознаніи современнаго нашего „христіанскаго“ богословія евангельская идея царства Божія не занимаетъ почти никакого мѣста ²⁾.

¹⁾ IV, 541—542, ср. 538 и дал.

²⁾ Скрѣпя сердце, въ свѣтской критикѣ „теократическому идеалу“ Соловьева, проникающему собою все его міросозерцаніе, отводятъ мѣсто

Ученіе Соловьева о царствѣ Божіемъ органически связано со всѣмъ его общимъ философскимъ міросозерцаніемъ. По своей органической связи съ философіею ученіе Соловьева о царствѣ Божіемъ представляетъ собою нѣчто въ высшей степени своеобразное и безпримѣрное во всей научно-богословской и философской литературѣ нашего вопроса. Своеобразность ученія Соловьева о царствѣ Божіемъ въ отличіе отъ философскихъ концепцій его въ иностранной литературѣ увеличивается еще тѣмъ, что, имѣя корни свои въ философіи, ученіе о царствѣ Божіемъ у Соловьева въ то же время сполна вѣрно остается христіанскому откровенію и на немъ покоится. Здѣсь оно, надо сказать, имѣетъ болѣе прочныя основанія, чѣмъ въ метафизикѣ, хотя послѣдняя облегчила Соловьеву нѣкоторые пункты въ ученіи о царствѣ Божіемъ, напр. идею эволюціи царства Божія, идею о „собирательной формѣ“ осуществленія царства Божія, о зависимости реализаціи царства Божія отъ собирательной воли человечества. Впрочемъ, все это такіе пункты, которые имѣютъ себѣ мѣсто и въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ,

лишь въ области общественныхъ взглядовъ философа-христіанина, не замѣчая его вгдѣ еще изъ страха передъ „мистицизмомъ“ (Этимъ именемъ „передовые“ называютъ религію)... Этого „мистицизма“ Соловьева тамъ, гдѣ онъ получаетъ особенно яркую христіанскую окраску, стѣсняетъ, смущаетъ и поклонниковъ философа. Этихъ поклонниковъ философа, напримѣръ, шокируетъ эсхатологія Соловьева, нашедшая себѣ выраженіе особенно въ „Трехъ разговорахъ“; вѣдь вѣра въ конецъ міра, антихриста и проч. роняетъ философа какъ сторонника прогресса! На этомъ основаніи эсхатологія Соловьева объявляется случайнымъ элементомъ въ міросозерцаніи Соловьева,—объясняется случайными причинами, влияніемъ на развитіе идей философа личного настроенія къ концу жизни! Объясненіе и хронологически неточное: эсхатологію мы находимъ и въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева. Она не случайность въ философіи Соловьева, а связана съ общимъ его христіанскимъ міросозерцаніемъ и входитъ въ качествѣ существеннаго момента въ его философско-христіанское понятіе о царствѣ Божіемъ. Какъ видѣли раньше, эсхатологія или ученіе о концѣ міра вяжется также и съ вѣрою въ прогрессъ: конецъ міра какъ въ христіанскомъ, такъ въ философскомъ міросозерцаніи Соловьева есть лишь высшая завершительная стадія въ эволюціи царства Божія; это подготовленная длиннымъ рядомъ тысячелѣтій радостная развязка исторіи, гдѣ добро торжествуетъ побѣду надъ зломъ, а не разрушеніе міра грозною десницею разгнѣваннаго Правосудія, какимъ представляется конецъ міра въ вульгарныхъ религіозныхъ представленіяхъ.

не исключая отсюда и идеи о естественной эволюціи царства Божія, какъ это видѣли ранѣе ¹⁾.

Краткій очеркъ нашъ философіи Соловьева въ ея тѣсной связи съ ученіемъ о царствѣ Божіемъ, начатый метафизическимъ опредѣленіемъ Абсолютнаго и другихъ производныхъ понятій, закончился простымъ словомъ христіанской вѣры о Евангеліи царствія Божія и философскій языкъ незамѣтно смѣнился языкомъ христіанской вѣры и богословія. Будемъ и мы далѣе излагать уже богословскимъ языкомъ ученіе Соловьева о царствѣ Божіемъ, замѣчательное уже однимъ этимъ синтезомъ въ немъ религіи и философіи, вѣры и разума ²⁾.

Многосторонняя идея царства Божія въ воззрѣніи Соловьева берется во всей полнотѣ ея содержанія, безъ тѣхъ урѣзковъ, съ какими она выступаетъ передъ нами въ традиціонныхъ ходячихъ представленіяхъ, подробно разсмотрѣнныхъ здѣсь въ свое время. Кажущуюся двойственность изреченій Евангелія о царствѣ Божіемъ то какъ о прошедшемъ или настоящемъ, то какъ объ имѣющемъ придти или о будущемъ, Соловьевъ справедливо объясняетъ именно этою многосторонностью идеи царства Божія. „Есть царствіе Божіе *внутри* насъ, есть оно и *вне* насъ—и совпаденіе того и другого, полное сраствореніе внутренняго царствія Божія со

¹⁾ См. стр. 77—82, 87, 109—118.

²⁾ Въ философскихъ концепціяхъ царства Божія въ нѣмецкой философіи царство Божіе обычно берется съ одной его этической стороны, какъ высшее духовно-нравственное благо или какъ царство истины и добра въ человѣчествѣ, эсхатологическая же сторона исключается изъ понятія о царствѣ Божіемъ (Гердеръ, Лессингъ, Лейбницъ, Рейгардъ, Шлейермахеръ, Кантъ и др.). Что касается Канта, то въ его взглядахъ по этому предмету отмѣчаютъ явную двойственность: съ одной стороны Кантъ включаетъ эсхатологическій моментъ въ понятіе о царствѣ Божіемъ, когда опредѣляетъ его, какъ высшій сверхчувственный порядокъ вещей, которымъ обуславливается возможность для человѣчества высшаго блага, т. е. соединенія добродѣтели съ счастьемъ, или какъ тотъ надмірный порядокъ вещей, который обезпечивается господствомъ Божества; съ другой стороны эсхатологическій моментъ исключается односторонне-этическимъ опредѣленіемъ царства Божія, особенно въ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, какъ нравственнаго союза людей, als einer ethischen Genicinschaft der Menschen (Johannes Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*. Giessen 1901, pp. 82—94, ср. R. Wegener. *A. Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte*. Lpz. 1897, pp. 29—42).

внѣшнимъ есть цѣль нашихъ усилій. Царство Бога, совершеннаго и безграничнаго Бога не терпитъ одностороннихъ ограниченій. Если бы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для Него граница. И если бы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ достояніемъ и состояніемъ, то это было-бы другою границей... Если Богъ царствуетъ внутри насъ, въ глубочайшемъ расположеніи нашего сердца, то это же самое сердечное расположеніе даетъ намъ вѣру въ то, что Онъ дѣйствительно царствуетъ и независимо отъ насъ, и во внѣшнемъ мірѣ, ... и заставляетъ насъ стараться о полнотѣ и цѣлости этого царствія, о томъ, чтобы соединить оба его края. То царствіе Божіе, что внѣ насъ, хотя уже и приблизилось къ намъ, но для того, чтобы войти въ него и овладѣть имъ, усвоить его себѣ, необходимы труды и усилія, дабы устранить всякое противорѣчіе между нашимъ чувствомъ и жизнью, между нашимъ внутреннимъ расположеніемъ и нашей видимою дѣйствительностью“ ¹⁾. Отсюда естественно вытекаетъ ближайшее опредѣленіе царства Божія, какъ соединенія двухъ его сторонъ: „царство Божіе есть не только внутреннее—въ духѣ, но и внѣшнее—въ силѣ: оно есть настоящая теократія“, вселенская теократія, осуществленіе божественнаго закона въ мірѣ человѣческомъ, созданіе праведнаго, богочеловѣческаго общества, гдѣ весь человѣкъ добровольно подчиняется Богу, всѣ люди единодушны между собою и пользуются полною властію надъ матеріальною природою; царство Божіе есть воплощеніе небснаго въ земномъ, союзъ неба и земли; оно есть не только обновленіе человѣческаго духа, но и новое небо и новая земля, въ нихъ же правда живетъ. Оно обнимаетъ собою не однѣ только души людей, но и всю „матеріальную дѣйствительность“, всю „природную жизнь“, очищая и освящая ее и дѣлая орудіемъ высшей духовной жизни (Отсюда выводится правильное понятіе объ аскетизмѣ, цѣль котораго не въ отрицаніи природной жизни, а въ ея освященіи и очищеніи,—не въ ослабленіи плоти, а въ *усиленіи духа для преобразенія плоти*) ²⁾. Изъ такого универсальнаго характера

¹⁾ IV, 543.

²⁾ IV, 140—143.

царства Божія, которое „даётъ въ себѣ мѣсто всему, содержитъ въ себѣ и сохраняетъ все существующее“, видно, что „царство Божіе не есть какой-либо предметъ отдѣльный отъ другихъ предметовъ: оно есть истинное *устройство* всего существующаго, такое устройство, въ коемъ *ничто не вредитъ другому* и ничто не пропадаетъ, это есть отданіе всего въ волю Божію, она же хочетъ *всему спастися*“¹⁾. Царство Божіе въ этомъ смыслѣ „есть единственный въ своемъ родѣ порядокъ всего существующаго“, или — „совершенно нравственный порядокъ, осуществляемый новымъ человѣчествомъ, духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка“²⁾. Съ того времени, какъ міровая душа въ своемъ стремленіи къ самоутвержденію изъ всеединого средоточія Божественнаго бытія ниспала на множественную окружность тварнаго бытія и весь міръ распался на элементы, цѣлью всего мірового процесса стало возстановленіе потеряннаго единства вселенной возвращеніемъ ея къ Богу, „собираніе вселенной въ дѣйствительности“, соединеніе всѣхъ и всего въ Богѣ и съ Богомъ. Царство Божіе и есть осуществленіе этого мірового процесса собиранія вселенной; оно есть, такъ сказать, „собранныя вселенная“, — „то же, что дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка, или что то же—всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*)“³⁾.

Будучи послѣднею цѣлью творенія и всего мірового процесса, царство Божіе естественно является высшимъ благомъ человѣка, цѣлью всѣхъ его стремленій и желаній: „въ царствѣ Божіемъ заключены всѣ блага и полнѣйшее и окончательное удовлетвореніе всѣмъ потребностямъ человѣческимъ; здѣсь рѣка живой воды, отъ нея же вкусившій не возжаждетъ опять“. Поэтому требуется, что бы человѣкъ „ничего не ставилъ выше царства Божія или наравнѣ съ нимъ,—чтобы всякій интересъ и всякую вещь подчинялъ интересу царствія Божія и этимъ самымъ вводилъ все, насколько отъ него зависитъ, въ предѣлы царствія, — что бы ничѣмъ не замѣнялъ царствія Божія (напр. наукою, любовью къ родинѣ),

¹⁾ IV, 550, ср. 551.

²⁾ *Оправданіе Добра*, 247 (СПб. 1897).

³⁾ *Оправданіе Добра*, 242, по см. 240—241, ср. 250.

а все къ нему относилъ и съ нимъ согласовалъ... Ничто хорошее царствомъ Божиимъ не исключается, но ничто не должно замѣнять его, „ибо оно есть единственно истинное и безусловно-самостоятельное благо, а всѣ прочія блага находятся къ нему въ подчиненномъ отношеніи,—единственное не въ томъ смыслѣ, что оно исключаетъ другія блага, а въ томъ, что оно одно стоитъ всѣхъ и все въ себѣ совмѣщаетъ“¹⁾.

Собирание вселенной или „созидание собирательнаго всемірнаго тѣла“, соединеніе всего съ Богомъ, составляющее сущность царства Божія и цѣль всего міроваго процесса, осуществляются не внезапною катастрофою, а постепеннымъ процессомъ: „царствіе Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся, осуществляемое чрезъ процессъ органическаго роста. Царство Божіе растетъ, какъ сѣмя горчичное по евангельской притчѣ“²⁾. Ростъ царства Божія совершается медленно, не безъ труда и препятствій. Медленность роста царства Божія обуславливается человѣческимъ факторомъ въ развитіи его. Прежде всего, конечно, само Божество направляетъ весь міровой процессъ къ осуществленію царства Божія во вселенной. Это достигается богочеловѣческимъ процессомъ соединенія Логоса съ человѣчествомъ; но самый этотъ процессъ вслѣдствіе свободы человѣка нельзя, какъ видѣли, представлять внѣшнимъ или механическимъ, безъ свободнаго участія въ немъ человѣчества, его отвѣтнаго движенія на встрѣчу Божеству. „Человѣкъ дорогъ Богу не какъ страдательное орудіе Его воли,—такихъ орудій довольно и въ мірѣ физическомъ,—а какъ добровольный союзникъ и соучастникъ его всемірнаго дѣла. Это соучастіе человѣка входитъ въ самую цѣль Божьяго дѣйствія въ мірѣ, ибо если бы эта цѣль мыслима была безъ дѣятельности человѣка, то она была-бы уже отъ вѣка достигнута“. Соучастіе человѣка здѣсь можетъ выражаться прежде всего въ личномъ нравственномъ совершенствованіи; но это совершенствованіе достигается только долгимъ путемъ подвиговъ и нравственнаго опыта, а для совокупности всѣхъ людей—путемъ исто-

¹⁾ IV, 550—551.

²⁾ IV, 549—550, ср. *Оправданіе Добра*, 353.

рическаго процесса ¹⁾. „Христіанство обѣщаетъ человѣчеству совершенное общество, а такъ какъ это именно общество не можетъ быть создано внѣшнимъ и насильственнымъ образомъ (тогда оно было-бы несовершеннымъ), то *обѣщаніе* его заключаетъ въ себѣ *задачу* для человѣчества и для каждаго человѣка содѣйствовать открывшейся міру Личной Силѣ въ дѣлѣ преобразованія всемірной среды для собирательнаго воплощенія въ ней царства Божія“. Отсюда „истинное христіанство есть совершенное единство трехъ неразрывно между собою связанныхъ основъ: 1) *абсолютное событіе*—откровеніе совершенной личности тѣлесно—воскресшаго Богочеловѣка; 2) абсолютное *обѣщаніе* сообразнаго совершенной личности общества или Царства Божія; 3) абсолютная *задача*—способствовать исполненію этого обѣщанія черезъ перерожденіе всей нашей личной и общественной среды въ духъ Христовомъ“ ²⁾. „Своимъ словомъ и подвигомъ своей жизни, начиная съ побѣды надъ всѣми искушеніями *нравственнаго* зла и кончая воскресеніемъ, т. е. побѣдой надъ зломъ *физическимъ*,—закономъ смерти и тѣлѣнія—дѣйствительный Богочеловѣкъ открылъ людямъ Царствіе Божіе; но откровеніе здѣсь не можетъ совпадать съ достиженіемъ по самому смыслу и закону этого новаго Царства. Осуществляя безусловное значеніе каждаго лица, совершенный нравственный порядокъ предполагаетъ нравственную свободу каждаго. Но дѣйствительная свобода для конечнаго духа пріобрѣтается только опытомъ: свободно выбирать можетъ только тотъ, кто позналъ или испыталъ то, что онъ выбираетъ и его противоположное. И хотя Христосъ окончательно побѣдилъ зло въ истинномъ средоточіи вселенной, т. е. въ Себѣ, но преодолѣніе зла на окружности міра, т. е. въ собирательномъ цѣломъ человѣчества, должно было совершиться чрезъ собственное испытаніе человѣчества, для чего потребовался новый процессъ развитія христіанскаго міра, крестившагося, но еще не облекшагося во Христа“ ³⁾. Задача здѣсь христіанскаго человѣчества заключается въ томъ, чтобы не мѣшать, а содѣйствовать воплощенію во всемъ универсальнаго Духа Христова, способнаго

¹⁾ *Оправданіе Добра*, 210—211.

²⁾ *Оправданіе Добра*, 319—320.

³⁾ *Оправданіе Добра*, 247—248.

все обнять и переродить, ибо это воплощеніе не можетъ быть только физическимъ событіемъ. Для индивидуальнаго воплощенія Логоса потребовалось согласіе личной женской воли: „да будетъ мнѣ по глаголу Твоему“! Точно также „для вселенскаго воплощенія Духа Христова или явленія Царства Божія необходимо согласіе собирательной воли въ человѣчествѣ на воссоединеніе всего съ Богомъ“. А въ интересахъ свободы и сознательности этого согласія необходимо, чтобы опредѣлилось христіанское и антихристіанское отношеніе ко всѣмъ областямъ человѣческой жизни, а также—чтобы совершилось удаленіе Христа въ запредѣльную сферу невидимаго бытія и прекратилось явное дѣйствіе Его въ исторіи до времени, когда не отдѣльныя только лица, а цѣлое человѣческое общество созрѣетъ до сознательно-свободнаго выбора между безусловнымъ Добромъ и зломъ, между Христомъ и Антихристомъ 1)... Это будетъ послѣдній подготовительный моментъ въ осуществленіи царства Божія, за которымъ послѣдуетъ самое откровеніе царства Божія,—когда узрять Сына человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ... Очевидно, этотъ рѣшительный въ судьбахъ царства Божія моментъ можетъ быть подготовленъ только путемъ долгаго всемірно-историческаго процесса, и нашъ философъ мастерски рисуетъ передъ нами захватывающую картину всего процесса развитія или осуществленія царства Божія въ мірѣ при посредствѣ вышерассмотрѣнныхъ двухъ факторовъ (божественнаго и человѣческаго), отъ начала до конца его. Онъ даетъ намъ прекрасный образчикъ христіанской философіи исторіи, сполна построенной на „теократическомъ началѣ“ или на идеѣ царства Божія, какъ послѣдней цѣли не только историческаго, но всего мірового процесса, рассматривая весь міровой процессъ съ точки зрѣнія идеи царства Божія, какъ постепенную эволюцію царства Божія 2).

1) *Оправданіе Добра*, 248—249, ср. „Дѣйствительность нравственнаго порядка“—*Вопр. филос. и психолог.* 1896, кн. 1, стр. 128. Такъ естественно вырастаетъ отсюда, изъ общаго понятія Вл. Соловьева о царствѣ Божіемъ, вся его эсхатологія, которую публика замѣтила только въ предсмертныхъ его произведеніяхъ!

2) См. *Оправданіе Добра* 204—249, ср. въ *Трехъ разговорахъ* повѣсть монаха Пансофія о кончинѣ міра...

Представимъ въ краткой схемѣ философско-историческое воззрѣніе Вл. Соловьева.

Цѣлью и содержаніемъ всего мірового и историческаго процесса служитъ откровеніе въ мірѣ царства Божія. Міръ идетъ медленно, но вѣрно къ осуществленію царства Божія,—и въ этомъ состоитъ міровой *прогрессъ*, „всемірное совершенствованіе“. Главныя конкретныя ступени этого процесса, данныя въ нашемъ опытѣ, носятъ традиціонное названіе *царствъ*. Ихъ пять: царство *минеральное*, царство *растительное*, царство *животное*, царство *человѣческое* и *Царство Божіе*. Минералы, растенія, животныя, природное чело-вѣчество и духовное чело-вѣчество—вотъ типичныя формы бытія съ точки зрѣнія восходящаго процесса всемірнаго совершенствованія“, которыя короче обнимаются „тройствен-нымъ различіемъ Божескаго, чело-вѣческаго и природнаго царствъ. Съ точки зрѣнія нравственнаго смысла, осуществляемаго въ міровомъ процессѣ, всѣ указанныя пять, или же три царства представляютъ собою рядъ твердо опредѣленныхъ и характерныхъ *повышеній бытія*. Здѣсь каждое предъидущее царство очевидно служитъ, какъ низшее, подгото-вительною ступенію и ближайшею матеріею для послѣдующаго, такъ неорганическія вещества питаютъ жизнь ра-стеній, растенія питаютъ животныхъ, люди живутъ насчетъ животныхъ, а Царство Божіе составляется изъ людей, пере-стающихъ быть *только* людьми, входящихъ въ новый выс-шій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто чело-вѣческія задачи становятся лишь средствами для другой выс-шей цѣли... Камень существуетъ, растеніе существуетъ и живетъ, животное сверхъ того сознаетъ свою жизнь въ ея фактическихъ состояніяхъ, чело-вѣкъ уразумѣваетъ ея смыслъ по идеямъ, сыны Божія осуществляютъ дѣйствительно этотъ смыслъ или совершенный нравственный порядокъ во всемъ до конца“¹⁾. Всѣ указанныя ступени мірового процесса или основные типы бытія *имѣютъ каждый свою особенность* и несводимы одинъ къ другому, такъ—что не могутъ пред-ставляться каждый послѣдовательнымъ раскрытіемъ или развитіемъ предшествующаго себѣ типа, напр. міръ органи-ческій растительный не есть развитіе неорганическаго, при

¹⁾ *Оправданіе Добра*, 229—231.

всей ихъ близости, ибо жизнь есть нѣчто большее и новое сравнительно съ безжизненной матеріей; посему признать обратное значило-бы отождествить а+в съ а. Въ такомъ же отношеніи стоятъ между собою царства животное и человѣческое, царство человѣческое и царство Божіе и т. д. Какъ человѣческое царство, съ высшими способностями человѣка, не можетъ быть выведено изъ животнаго царства, такъ точно Царство Божіе не можетъ быть понято, какъ слѣдствіе непрерывнаго развитія міра чисто-человѣческаго, ибо сверхъ чисто-человѣческихъ свойствъ человѣка оно включаетъ въ себя новыя свойства духовнаго человѣка, человѣка не совершенствующагося только, а совершеннаго, или богочеловѣка: „богочеловѣкъ не можетъ быть понятъ какъ человѣко-богъ“. Между природнымъ и духовнымъ человѣкомъ разница въ томъ, что духовный элементъ въ первомъ не имѣетъ самъ по себѣ силы совершеннаго осуществленія и для полученія ея долженъ быть оплодотворенъ новымъ творческимъ актомъ, или дѣйствіемъ того, что въ богословіи называется *благодатью* и что даетъ сынамъ человѣческимъ „власть становиться дѣтьми Божіими“ (Благодать не упраздняетъ нравственной природы, а *совершаетъ* ее). И такъ въ процессъ міровой эволюціи, какъ ее себѣ представляетъ нашъ богословъ, высшія формы не создаются низшими, хотя и слѣдуютъ за ними; въ умѣ же Божіемъ высшіе типы бытія предшествуютъ низшимъ, хотя и открываются послѣ нихъ. Такимъ пониманіемъ не отрицается эволюція, ибо она фактъ; но утвержденіе вульгарнаго и „научнаго“ эволюціонизма, въ механическо-матеріалистическомъ направленіи, что эволюціею создаются высшія формы низшими, признается за нелѣпость. Эволюція низшихъ типовъ сама по себѣ не создаетъ высшихъ, а только производитъ или даетъ матеріальныя условія, соотвѣтствующую среду для проявленія или откровенія высшаго типа. Поэтому каждое появленіе новаго типа бытія есть въ извѣстномъ смыслѣ *новое твореніе*, хотя не изъ ничего, поскольку матеріальной основой для возникновенія новаго типа служитъ типъ прежній. „Условія явленія происходятъ отъ естественной эволюціи природы, являемое—отъ Бога“. И по отношенію къ наивысшему и послѣднему типу бытія, царству Божію, имѣетъ силу общій законъ міроваго порядка, что высшій типъ существованія

не создается предшествующимъ процессомъ, а только обусловливается имъ въ своемъ явленіи. Царство Божіе не есть *произведеніе* христіанской исторіи, какъ самъ Христосъ не былъ произведеніемъ еврейской и языческой исторіи: исторія вырабатывала и вырабатываетъ только необходимыя естественныя и нравственныя условія для явленія Богочеловѣка и богочеловѣчества ¹⁾.

Все сказанное служить естественнымъ введеніемъ къ возрѣнію Соловьева на историческій процессъ, какъ „созиданіе собирательнаго всемірнаго тѣла“ или царства Божія.

Цѣлью исторіи служить созданіе условій, необходимыхъ для откровенія царства Божія. Таковъ общій смыслъ историческаго процесса въ теократическомъ его освѣщеніи. „Какъ духъ человѣческой въ природѣ для того, чтобы реально проявиться, требуетъ необходимо совершеннѣйшаго изъ физическихъ организмовъ, такъ Духъ Божій въ человѣчествѣ, или царствіе Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи, которая и вырабатывается всемірною исторіей“ при „все болѣе и болѣе возрастающемъ участіи личныхъ дѣятелей“. Историческій процессъ есть долгій и трудный переходъ отъ *зѣтро-человѣчества* къ *богочеловѣчеству*, и „историческое дѣланіе“ не прекратится до тѣхъ поръ, пока не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія царства Божія ²⁾.

Начало и средоточіе царства Божія заключаются въ Лицѣ Богочеловѣка; отсюда можно видѣть, въ чемъ въ частности заключаются указанныя условія для осуществленія царства Божія. Подготовленіе царства Божія въ исторіи точнѣе выражается созданіемъ условій, необходимыхъ для появленія

¹⁾ *Оправданіе Добра*, 238—239, 242—243, 247. Изъ представленнаго очевидно, что эволюціонизмъ Соловьева не имѣетъ ничего общаго съ вульгарнымъ эволюціонизмомъ Спенсера, хотя нѣкоторые поспѣшили приобщить Соловьева къ эволюціонистамъ этой категоріи. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ своего рода, такъ сказать, „христіанскимъ эволюціонизмомъ“, представителей котораго можно назвать на западѣ и среди богослововъ и философовъ съ извѣстными именами (напр. Кролля, Бутру, А. Сабатье, Друммондъ, Петавель-Олиффъ, Франке и др.), а также среди вѣрующихъ натуралистовъ (какъ Мейсоннэвъ, Цамъ, Леруа, Мивартъ, Кошень и др.).

²⁾ *Оправданіе Добра*, 206, 207, 208.

въ ней Основателя царства Божія, — для воплощенія Бога Слова, Сына Божія. Съ этой точки зрѣнія совершенно понятно, почему Христосъ явился *среди* исторіи, а не въ самомъ началѣ и въ концѣ ея. Такъ какъ цѣль мірового процесса есть откровеніе царства Божія или совершеннаго нравственнаго порядка, осуществляемаго новымъ человѣчествомъ, духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка, то ясно, что этому универсальному явленію должно было предшествовать индивидуальное явленіе самого Богочеловѣка. Какъ *первая половина* исторіи до Христа *подготавливала среду или внѣшнія условія для Его рожденія*, такъ *вторая половина подготавливаетъ внѣшнія условія для Его универсальнаго откровенія или явленія царства Божія* ¹⁾. Такимъ образомъ всемірная исторія естественно распадается на два большихъ періода: *дохристіанскій* и *христіанскій*, имѣющіе подраздѣленія на свои періоды, но крайней мѣрѣ въ первомъ, дохристіанскомъ періодѣ, отмѣчаются шесть такихъ періодовъ подготовленія явленія среди человѣчества духовнаго Его Адама Христа въ соотвѣтствіе съ шестью „космогоническими днями“: „какъ созданіе перваго Адама изъ чистой земли подготавливалось постепеннымъ ходомъ *шестидневнаго творенія*, такъ и явленіе втораго Адама изъ чистаго сѣмени жены было приготовлено *шестью періодами всемірной исторіи*—шестью историческими днями“ ²⁾. Въ частности мы находимъ опредѣленіе и того, въ чемъ же заключается собственно сущность этого перваго подготовительнаго періода исторіи, — въ чемъ заключались условія для появленія въ исторіи Богочеловѣка. Надобно было, чтобы человѣчество въ своемъ постепенномъ духовномъ развитіи поднялось изъ чисто человѣческаго природнаго царства на высоту высшаго царства, именно царства Божія, путемъ яснаго сознанія и идеальнаго требованія совершеннаго нравственнаго порядка, т. е. царства Божія; чтобы оно доросло до идеи царства Божія и *идеала* Богочеловѣка. „Двумя путями—пророческимъ вдохновеніемъ у евреевъ и философскою мыслію у грековъ—человѣческой духъ пришелъ къ *идеѣ* Царства Божія и къ *идеалу* богочеловѣка“, къ сознанію и утвержденію своего безусловнаго божествен-

¹⁾ *Оправданіе Добра*, 247.

²⁾ IV, 526, см. 526—531 (*Исторія и будущность теократіи*).

наго значенія. Въ древнемъ мірѣ явилась идея абсолютнаго человѣка или *человѣктобога*. Эта идея по существу своему требовала *воплощенія*. Между тѣмъ сдѣлать изъ самого себя бога для человѣка такъ же невозможно, какъ для животнаго своими усиліями стать человѣкомъ; поэтому въ предѣлахъ своихъ животная природа могла достигнуть только до обезьяны, а человѣческая природа—до римскаго кесаря. Естественно поэтому языческому міру пришлось - бы только созерцать свое духовное крушеніе въ лицѣ мнимаго *человѣктобога* кесаря, безсильно корчившаго божество, если бы не явилось въ мірѣ Божественное Слово, Сынъ Божій, и не приобщило дѣйствительно *человѣчество* къ божественной жизни, „обоживъ“ *человѣческое естество* ¹⁾. Отнынѣ, съ воплощеніемъ Слова, богочеловѣческой исторической процессъ становится процессомъ истиннаго всыновленія *человѣчества* Богу, и задачей исторіи является подготовленіе совершеннаго откровенія конца богочеловѣческаго процесса, царства Божія, путемъ усвоенія полноты жизни и истины, принесенныхъ на землю Иисусомъ Христомъ. Въ чемъ состоитъ сущность этого второго періода исторіи, это уже извѣстно читателямъ изъ сказаннаго ранѣе объ общихъ условіяхъ осуществленія царства Божія и о значеніи здѣсь, въ частности, *человѣческаго фактора* въ исторіи развитія царства Божія.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Протоіерей Павелъ Свѣтловъ.

Кіевъ

26 января 1904 г.

¹⁾ *Оправданіе Добра*, 235—236.